




# VULNERABILIDADE HISTÓRICA E FUTURO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ EM TEMPO DE PANDEMIA

NÚCLEO DE ESTUDOS  
INTERDISCIPLINARES EM  
SOCIEDADES AMAZÔNICAS,  
CULTURA E AMBIENTE DA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
OESTE DO PARÁ  
(SACACA/UFOPA)

COORDENAÇÃO  
DAS ASSOCIAÇÕES  
DAS COMUNIDADES  
REMANESCENTES DE  
QUILOMBO DO PARÁ  
(MALUNGU)

VULNERABILIDADE  
HISTÓRICA E FUTURO  
DAS COMUNIDADES  
QUILOMBOLAS  
DO PARÁ EM TEMPO  
DE PANDEMIA



VULNERABILIDADE HISTÓRICA E FUTURO  
DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS EM TEMPO DE PANDEMIA

© NÚCLEO DE MEIO AMBIENTE, UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

REITOR

Emmanuel Zagury Tourinho

VICE-REITOR

Gilmar Pereira da Silva

PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO

Raimundo da Costa Almeida

PRÓ-REITORA DE ENSINO DE GRADUAÇÃO

Marília de Nazaré de Oliveira Ferreira

PRÓ-REITOR DE EXTENSÃO

Nelson José de Souza Júnior

PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO E GESTÃO DE PESSOAL

Ícaro Duarte Pastana

PRÓ-REITORA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Edmar Tavares da Costa

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Maria Iracilda da Cunha Sampaio

PRÓ-REITORA DE PLANEJAMENTO E DESENVOLVIMENTO INSTITUCIONAL

Cristina Kazumi Nakata Yoshino



# VULNERABILIDADE HISTÓRICA E FUTURO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ EM TEMPO DE PANDEMIA

NÚCLEO DE ESTUDOS  
INTERDISCIPLINARES EM  
SOCIEDADES AMAZÔNICAS,  
CULTURA E AMBIENTE DA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
OESTE DO PARÁ  
(SACACA/UFOPA)

COORDENAÇÃO  
DAS ASSOCIAÇÕES  
DAS COMUNIDADES  
REMANESCENTES DE  
QUILOMBO DO PARÁ  
(MALUNGU)

ORGANIZAÇÃO

Luciana Gonçalves de Carvalho

Raimundo Magno Cardoso Nascimento

Veridiana Barreto do Nascimento

Iara Pereira Feitosa

Pablo Henrique Hamburgo Martins

Suelen dos Santos Oliveira

REVISÃO DE TEXTO

Fernanda Silveira

COMITÊ EDITORIAL

Cristina Maria Arêda Oshai (UFPA)

Edna Castro (UFPA)

Érika Beser (UFMT; Incra)

Judith Costa Vieira (Ufopa)

Rafael Diaz (Instituto Peabiru)

Suely Itsuko Ciosak (USP)

DESIGN GRÁFICO

Claudia Duarte/Avellar e Duarte

ÍNDICE REMISSIVO

Mayco Chaves

TRANSCRIÇÃO DE DEPOIMENTOS

Beatriz Fernandes Farias

Hélio Paz Fernandes

Este livro foi produzido com recursos

financeiros aportados pelo Sacaca/

Ufopa, pelo PPGSND/Ufopa e pelo

PPGSA/UFPA.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Biblioteca do Núcleo de Meio Ambiente/UFPA – Belém – PA

- 
- V991v Vulnerabilidade histórica e futura das comunidades quilombolas do Pará em tempo de pandemia [recurso eletrônico] / Luciana Gonçalves de Carvalho, Raimundo Magno Cardoso Nascimento, Veridiana Barreto do Nascimento, Organizadores. — Dados eletrônicos. — Belém: NUMA/UFPA, 2021.  
292 p. : il. ; 23 cm  
Inclui referências  
Sistema requerido: leitor de PDF (Adobe Reader, Foxit Reader, etc.)  
ISBN: 978-65-88151-07-5.

1. Quilombos - Pará. 2. Quilombolas - Condições sociais - Pará. 3. COVID -19 (Doença) - Pará. I. Carvalho, Luciana Gonçalves de, Org. II. Nascimento, Raimundo Magno Cardoso, Org. III. Nascimento, Veridiana Barreto do, Org.

CDD: 23. ed.: 305.89608115

---

Elaborado por Olizete Nunes Pereira - CRB-2 1057

# SUMÁRIO

- 9      **PREFÁCIO**
- 13     **APRESENTAÇÃO**
- 23     **POR QUE O PARÁ É O CAMPEÃO DE CASOS DE COVID-19  
ENTRE AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BRASIL?**  
Luciana Gonçalves de Carvalho  
José Carlos Galiza  
Raimundo Magno Cardoso Nascimento  
Valéria Carneiro  
Veridiana Barreto do Nascimento
- 49     **BARREIRAS SANITÁRIAS E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO NAS  
COMUNIDADES QUILOMBOLAS PARAENSES CONTRA A COVID-19**  
Hilton P. Silva  
Maria Páscoa Sarmento  
Aurélio dos Santos Borges  
Roseti do Socorro Melo Araújo  
Ana Léia Moraes Cardoso
- 75     **MULHERES E SEUS SABERES E FAZERES NA PANDEMIA**  
Malenna Clier Farias  
Carlene Printes  
Nilma Bentes  
Valéria Carneiro  
Vanuza Cardoso  
Waldirene dos Santos Castro
- 103    **USO DE PLANTAS MEDICINAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA  
DO BAIXO ITACURUÇÁ (PA): SABERES PARA ENFRENTAMENTO  
DA COVID-19**  
Priscila Ferreira Torres  
Fabiola Costa Santana  
Thalles Patrick Rodrigues Pereira  
Arthur Gualter Guedes da Silva  
Flavio Henrique Souza Lobato  
Voyner Ravena-Cañete

- 129 INFÂNCIA, JUVENTUDE, ENVELHECIMENTO E CONFLITOS  
GERACIONAIS NA PANDEMIA  
Samilly Valadares Soares  
Micele do Espírito Santo da Silva  
Miriane Coelho  
Josué Cardoso
- 145 TRADIÇÕES E INOVAÇÕES CULTURAIS QUILOMBOLAS: FESTAS,  
REZAS E BATUQUES COM ISOLAMENTO SOCIAL  
Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa  
Elielma de Jesus Pires  
Mário Assunção do Espírito Santo
- 165 VOLTA ÀS AULAS: COMO FICA A EDUCAÇÃO QUILOMBOLA?  
Salomão Mufarrej Hage  
Andréa Cardoso e Cardoso  
Amilton Gonçalves Sá Barretto  
Carla Braga Pereira  
Diogo Baia Machado  
Jaqueline Alcântara da Conceição
- 193 REFLEXOS SOCIOECONÔMICOS DA PANDEMIA NAS  
COMUNIDADES QUILOMBOLAS  
Felipe Bandeira  
Érica Monteiro  
José Carlos Galiza  
Jucimara Oliveira de Jesus  
Rogério de Oliveira Pereira
- 209 PANDEMIA E DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NOS TERRITÓRIOS  
QUILOMBOLAS DO PARÁ  
Vercilene Francisco Dias  
Douglas Sena  
Salomão Costa  
Gabriele Gonçalves  
Pedro Sérgio Vieira Martins
- 235 MOBILIZAÇÃO, CIRCULAÇÃO E COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA  
COMO ESTRATÉGIA DE ENFRENTAMENTO À PANDEMIA  
DA COVID-19 EM POPULAÇÕES QUILOMBOLAS DO PARÁ  
Talita Cristina Araújo Baena  
Sérgio Gabriel Baena Chêne

*DEPOIMENTOS*

- 255 MORTE, LUTO E CULTURA QUILOMBOLA  
Raimundo Magno Cardoso Nascimento
- 261 LAÇOS  
Silviane Couto de Carvalho
- 265 MEDICINA NA AMAZÔNIA: OS RITOS DE LUTO E O TRABALHO  
DA SAÚDE EM TEMPOS DE PANDEMIA NO INTERIOR DO PARÁ  
Jô Furlan
- 275 AXÉ  
Babá toy voduno Jackson ty oyá dinan
- 279 ÍNDICE REMISSIVO







## PREFÁCIO

Zélia Amador de Deus<sup>1</sup>

Pensar e agir sobre o processo histórico de produção da vulnerabilidade da população negra e quilombola no Brasil tornou-se imperativo diante da crise sanitária causada pelo novo coronavírus, desde 2020. Alimentando-se das desigualdades sociais que dividem o país, a pandemia realçou a precariedade das condições de vida nas comunidades remanescentes de quilombo em todos os estados, mas destacadamente no Pará, que atingiu o maior número de casos e óbitos por Covid-19 entre quilombolas.

É fundamental compreender que a vulnerabilidade é uma condição socialmente construída. Ninguém é vulnerável por natureza; é tornado vulnerável. Logo as pessoas negras são tornadas vulneráveis, e isso se deve ao racismo estrutural e institucional que impera no Brasil, que tira delas oportunidades de moradia, de escolaridade, de saúde, de vida digna etc. Em poucas palavras, o racismo impossibilita a experiência da plena cidadania negra no país.

.....  
<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e graduada em Letras pela UFPA. Professora emérita desta universidade, artista, militante do movimento negro e membra fundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa).

Resistir e lutar por essa cidadania dia após dia é o que negras e negros vêm fazendo atualmente, assim como fizeram seus ancestrais. As comunidades quilombolas, em particular, são exemplos dessa resistência secular contra o perverso racismo trazido pelo colonialismo que, de tão nefasto, pretendeu usurpar a humanidade dos povos negros da diáspora africana. Quis retirar deles a humanidade para transformá-los em máquinas, em propriedades de outrem.

Do colonialismo advêm inúmeros fatores que colocam a população afro-brasileira em uma situação continuada de vulnerabilidade, mas até hoje nossa sociedade tem dificuldade para pensar e falar sobre o racismo. Prefere acreditar no mito da democracia racial, enquanto negras e negros, quilombolas ou não, são cotidianamente confrontados com expressões do racismo estrutural e institucional que atravessa todas as instituições no Brasil.

Organizados, porém, os grupos negros têm lutado para obter do Estado o reconhecimento e o tratamento devido a legítimos sujeitos de direitos. No caso dos quilombolas, sua identidade política emergiu nos debates da assembleia constituinte, e o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa) teve um importante papel nessa discussão. Em 1986, durante um congresso pré-constituente promovido pelo Movimento Negro Unificado (MNU), em Brasília, o Cedenpa apresentou a proposta de titulação das terras ocupadas por comunidades que até então eram genericamente identificadas como comunidades negras rurais.

A Constituição Federal de 1988 incluiu o artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que dispõe: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Do ponto de vista político-jurídico,

a Constituição trouxe à tona os quilombolas, que há séculos existiam e resistiam no território brasileiro, apesar de invisibilizados.

Tal era a invisibilidade das comunidades remanescentes de quilombo que parlamentares imaginavam que, se elas existissem, seriam poucas. Contrariando essa expectativa, quilombolas têm se revelado em número crescente na cena política brasileira, afirmando sua identidade política cultivada em contextos de luta pela titulação da terra, por melhores condições de vida, pela conquista da cidadania plena e pela garantia dos direitos humanos, dentre os quais o direito à vida.

É justamente o direito à vida que está em jogo no surto descontrolado de Covid-19 no Brasil. Enquanto o país inteiro enfrenta um vírus letal, a população negra na Amazônia é a que mais sofre, seja nas periferias das cidades, seja nas comunidades rurais e ribeirinhas que carecem de serviços de tratamento de água, saneamento básico e assistência em saúde, e onde as pessoas dificilmente têm condições de se guardar e se cuidar dignamente.

Nesse cenário, soa como alerta o ciclo de debates que originou este livro, promovido pela Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu), em parceria com o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa). Os artigos aqui reunidos, elaborados por quilombolas e não quilombolas, alertam as comunidades quanto à necessidade de autoproteção e organização coletiva para enfrentar os diversos impactos da pandemia.

Os textos também denunciam a ausência de políticas e serviços de saúde nas comunidades, o que obriga os quilombolas a se deslocarem para as cidades, arriscando serem contaminados e levarem o vírus

para os quilombos, deixando vulneráveis todos os moradores dessas comunidades. A política da ausência é fruto do racismo, mazela que mata e faz com que, em pleno século XXI, negros e quilombolas ainda tenham que lutar para garantir sua humanidade.

Em suma, este livro lembra que, como tem sido há séculos, também na nova pandemia somos nós por nós mesmos!



## APRESENTAÇÃO

Givânia Maria da Silva<sup>1</sup>

Desde que a pandemia de Covid-19 chegou ao Brasil e rapidamente alcançou as comunidades quilombolas no interior do país, a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) tem envidado esforços junto ao Governo Federal para que sejam implementadas medidas de prevenção do coronavírus. Essas ações abrangem campanhas informativas, e arrecadação e distribuição de itens de higiene e álcool em gel para comunidades em situação de extrema vulnerabilidade, as quais não contam com o apoio do Estado e quase não têm acesso a políticas públicas.

Outra iniciativa importante da CONAQ é o monitoramento dos casos de Covid-19 nos quilombos, tarefa que nenhum órgão governamental se prontificou a fazer. Para isso vem sendo essencial a cooperação de coordenadores e líderes quilombolas em cada estado, no entanto, como muitos deles têm dificuldade de acesso à internet em suas localidades de moradia, os dados compilados estão certamente aquém da realidade.

<sup>1</sup> Mestre em Políticas Públicas e Gestão da Educação (2012) pela Universidade de Brasília (UnB) e doutoranda em Sociologia (UnB). Professora substituta da UnB(2020) e atual professora voluntária na mesma instituição pesquisadora associada da Associação de pesquisadores negros e negras (ABPN) e integrante dos grupos de pesquisa NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/ Ceam, Cauim e Geppherg/UnB/Brasil. Cofundadora da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) e membra do Coletivo de Educação da entidade.

A CONAQ também tem mantido comunicação constante com as autoridades públicas estaduais e com a imprensa a fim de chamar atenção para a situação crítica da população quilombola. Da parte dos gestores públicos, as respostas são aquém das necessidades em alguns casos, e, em outros, sequer existem respostas às demandas das comunidades. Nos contatos com a imprensa, a pergunta usual feita pelos jornalistas é: “O que a Covid-19 trouxe para os quilombos?”. Embora pareça uma pergunta simples, a resposta é bem complexa. Para o resto do mundo, trouxe a letalidade, a incerteza e a violência de perder pessoas do convívio próximo de maneira repentina. Quanto aos quilombos, o problema não é o que a Covid-19 trouxe, mas o que ela achou nesses territórios.

A pandemia achou comunidades que ainda estão lutando para ter água potável; que não conseguem produzir alimentos em quantidade segura porque ainda não têm terras regularizadas; que não acessam serviços regulares de saúde; que não têm energia elétrica, sinal de telefone nem internet, mas precisam usar um aplicativo de celular para conseguir um auxílio financeiro emergencial fornecido pelo governo; que têm que se deslocar até as cidades para sacar tal recurso e tratar da saúde, e dessa maneira acabam se contaminando e levando o vírus para quilombos e aldeias. Enfim, o que a Covid-19 encontrou foram comunidades vulnerabilizadas desde o princípio de sua história no Brasil. Mas são comunidades que lutam desde sempre. Dos navios negreiros até a fase de pandemia e “pandemônio” — este último, nome dado por nós, quilombolas, ao atual governo com sua necropolítica, o que as comunidades enfrentam é o racismo estrutural institucionalizado que opera em seu desfavor, tornando-as cada dia mais empobrecidas e vulneráveis.

Por isso a CONAQ congratula a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu)

e o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa) pelo trabalho que vêm fazendo ao longo de um ano de pandemia. Trata-se de um bom exemplo de cooperação entre universidade e movimento social para enfrentar não só a Covid-19, mas também o silêncio acerca das condições de produção e reprodução da vulnerabilidade da população quilombola.

Este livro é um dos frutos dessa cooperação. A maioria dos artigos tem origem em um ciclo de debates de alto nível promovido pela Malungu e pelo Sacaca/Ufopa entre 17 julho e 11 de setembro de 2020. Ao todo, foram dez sessões envolvendo quilombolas e não quilombolas, realizadas de maneira remota e transmitidas no canal do Sacaca/Ufopa no YouTube, onde estão disponíveis.<sup>2</sup> Além de aproximar públicos acadêmicos e não acadêmicos, os debates constituíram oportunidades de encontro entre quilombolas de municípios tão distantes quanto Oriximiná e Barcarena, separados por mais de 800 km em linha reta, do imenso estado do Pará. Do mesmo modo, também aproximaram sonhos e lutas por uma sociedade mais justa e solidária, onde o pertencimento étnico-racial não seja condição para a pobreza e a miséria.

No primeiro artigo, inspirado no debate que abriu o ciclo, os organizadores Luciana Gonçalves de Carvalho, Raimundo Magno Cardoso Nascimento e Veridiana Nascimento, junto com dois eminentes líderes do movimento quilombola paraense, Valéria Carneiro e José Carlos Galiza, refletem sobre a gravidade da pandemia de Covid-19 nas comunidades quilombolas do Pará. Indagando por que o estado registra o maior número de casos e óbitos causados pelo novo coronavírus em comunidades quilombolas no Brasil, os autores apontam como fatores responsáveis

.....  
<sup>2</sup> Canal do Sacaca/Ufopa: [https://www.youtube.com/channel/UCJvbiH8C79aEEccpTPLC4\\_Q](https://www.youtube.com/channel/UCJvbiH8C79aEEccpTPLC4_Q)



por esse quadro a morosidade nos processos de titulação dos territórios, que atrasa a efetivação de políticas públicas específicas para a população quilombola; as dificuldades de acesso aos serviços de saúde, disponíveis em centros urbanos distantes das comunidades; e as frequentes pressões ambientais sobre os territórios quilombolas, ricos em recursos da biodiversidade que atraem interesses de indivíduos e empresas.

O segundo artigo aborda as estratégias adotadas por diversas comunidades quilombolas com o objetivo de evitar contaminações por coronavírus. Além de ajudar a disseminar medidas de autoproteção individual, a organização coletiva proporcionou a edição de protocolos e “decretos” comunitários que suspenderam o trânsito para os territórios e dentro deles. Hilton Pereira da Silva, Maria Páscoa Sarmiento, Aurélio dos Santos Borges e Roseti do Socorro Melo de Araújo descrevem e analisam a experiência específica de comunidades quilombolas que optaram pela instalação e sinalização de barreiras sanitárias em vias de acesso como mecanismos de controle e fiscalização da entrada e/ou passagem de transeuntes em suas terras.

Malenna Clier Farias, Carlene Printes, Nilma Bentes, Valéria Carneiro, Vanuza Cardoso e Waldirene dos Santos Castro assinam o terceiro artigo, inspirado resalta a importância dos saberes e fazeres das mulheres quilombolas para minimização dos impactos da pandemia na vida familiar e comunitária. Detentoras de conhecimentos tradicionais aplicados ao cuidado da saúde e à cura de doenças, bem como de habilidades para mediação de conflitos, historicamente as mulheres carregam a responsabilidade crucial de apoiar a família e a comunidade em momentos de crise. Assumindo-se guardiãs e cuidadoras de tradições ancestrais, as autoras refletem sobre as próprias experiências na pandemia e as conectam com a trajetória histórica das mulheres negras nos quilombos.

Na sequência dessas reflexões, a quilombola Priscila Ferreira Torres, com Fabiola Costa Santana, Thalles Patrick Rodrigues Pereira, Arthur Gualter Guedes da Silva, Flavio Henrique Souza Lobato e Voyner Ravena-Cañete, analisa o uso de plantas medicinais para enfrentamento da Covid-19 na comunidade do Baixo Itacuruçá, em Abaetetuba (PA). No escopo de uma pesquisa realizada na Universidade Federal do Pará, os autores empreendem uma análise qualitativa embasada por questionários aplicados em 30 famílias, entrevistas semiestruturadas e conversas informais com pessoas que possivelmente adoeceram de Covid-19 na comunidade. Os resultados indicam 13 plantas como as mais usadas na tentativa de tratar essa e outras enfermidades. O quarto artigo do livro aponta a necessidade de valorizar os saberes tradicionais, estratégia fundamental em diversos cenários, especialmente nos de incertezas.

Levando em conta que os mais idosos em geral são os principais detentores dos saberes tradicionais e os mais vulneráveis à infecção pelo novo coronavírus, quatro jovens quilombolas ponderam sobre a manifestação de conflitos geracionais durante a pandemia. Imbuídos da certeza de que é necessário proteger os mais velhos, Samilly Valadares, Josué Cardoso, Micele do Espírito Santo da Silva e Miriane Coelho abordam questões inerentes a diferentes fases da vida — infância, juventude, fase adulta e velhice — nos quilombos. Para eles, a pandemia revelou desigualdades e violações de direitos historicamente sofridas pela população quilombola, acentuando opressões e conflitos internos e externos vivenciados nos territórios. Para resistir aos problemas agravados nesse contexto, os autores defendem o compartilhamento de informações entre diferentes gerações, de maneira que, juntas, possam ressignificar os modos de convivência e de luta.

A vida cultural das comunidades também tem passado por adaptações que ressignificam tradições e produzem inovações nos modos de criar, fazer, celebrar e rezar. É o que mostram, no sexto artigo do livro, Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa, Elielma de Jesus Pires e Mário Assunção do Espírito Santo. De Barcarena a Oriximiná, os líderes quilombolas relatam que a disseminação massiva de informações e orientações relativas ao distanciamento social tem esbarrado em dificuldades sensíveis, uma vez que, do ponto de vista simbólico, pedir que indivíduos e grupos alterem comportamentos internalizados, fundados em crenças e tradições, parece ferir a própria cultura quilombola, gerando fortes contradições nas comunidades.

No sétimo artigo, Salomão Mufarrej Hage, Amilton Gonçalves Sá Barretto, Andréa Cardoso, Diogo Baia Machado e Jaqueline Alcântara da Conceição, e discorrem sobre impactos da pandemia no campo educacional, levando em conta a suspensão das aulas presenciais nas escolas quilombolas desde março de 2020. Os autores tratam de questionamentos, expectativas, posicionamentos e contradições relativas à retomada das atividades educativas em sistema presencial ou híbrido nas unidades de ensino desprovidas de condições adequadas para que os protocolos de saúde sejam cumpridos conforme estabelece a Organização Mundial da Saúde. Os autores abordam a relação entre a função social da escola e suas contribuições para proteção e garantia da vida de todos os seres humanos; e advertem sobre os prejuízos educacionais advindos da generalização do ensino remoto nas escolas de Educação Básica, como a desqualificação dos processos educativos e o acirramento das desigualdades socioeducacionais no Pará.

Os reflexos socioeconômicos da pandemia nas comunidades quilombolas constituem o tema do oitavo artigo, de autoria de Felipe de Lima Bandeira, Jucimara Oliveira de Jesus, Érica Monteiro,

José Carlos Galiza e Rogério de Oliveira Pereira. Para eles, a crise sanitária instaurada pelo novo coronavírus revelou os limites do modelo de desenvolvimento econômico e social implantado na Amazônia. No caso específico das comunidades quilombolas, os autores destacam o atraso da titulação dos territórios, a insuficiência de políticas sociais voltadas para esses grupos e a falta de diálogo com o poder público como fatores agravantes da crise, que se configuram como indícios da necropolítica desenvolvida pelo Estado. Os resultados dessa política na pandemia têm sido o comprometimento da produção agrícola, que depende de trabalhos coletivos em regime de mutirão, impedidos no contexto de distanciamento social; a perda de produtos agroextrativistas devido à interrupção do fornecimento para escolas e feiras, que deixaram de funcionar; o empobrecimento e a fome, que se alastram nas comunidades quilombolas.

Vercilene Francisco Dias, Douglas Sena, Salomão Costa, Gabriele Gonçalves e Pedro Sérgio Vieira Martins apontam outras mazelas agravadas pela pandemia, relacionadas à intensificação do ataque a direitos socioambientais das comunidades quilombolas. No nono artigo, os autores refletem sobre o histórico de luta dessas comunidades e a atual conjuntura política nacional, enfatizando o processo de debilidade da legislação ambiental, iniciado antes do surto do novo coronavírus, e seus impactos negativos na vida dos quilombolas. O reiterado desrespeito às leis, tanto por parte do poder público como de agentes privados, amplia as incertezas dessa população quanto ao futuro possível após o esperado controle da pandemia. Nesse cenário, os autores discutem como a violação a preceitos fundamentais de proteção às comunidades quilombolas durante o período de pandemia chegou ao Supremo Tribunal Federal, por meio da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020.

No décimo artigo, Talita Cristina Araújo Baena e Sérgio Gabriel Baena Chêne comentam as iniciativas tomadas pela Malungu e pelo Sacaca/Ufopa para disseminar informações e orientações acerca da prevenção do novo coronavírus nas comunidades quilombolas do Pará. Os autores destacam que as estratégias adotadas são formuladas em contraponto aos materiais informativos que circulam na grande mídia, que trazem as marcas enunciativas de um universo branco, dominante e burguês. Ao contrário, os materiais produzidos para essas comunidades buscam garantir a representatividade dos quilombolas, bem como contemplar a realidade dos locais aos quais se destinam. Os autores concluem que, apesar das dificuldades de acesso à internet em grande parte dos quilombos paraenses, a utilização de mídias digitais através de aplicativos móveis como WhatsApp, Instagram, Twitter e YouTube, entre outras plataformas digitais, se tornou fundamental para difundir informações, canalizar demandas e criar ou manter laços afetivos no contexto de distanciamento social.

Para concluir o livro, quatro depoimentos pessoais registrados em uma das sessões do ciclo de debates focalizam a morte e a experiência do luto diante de óbitos causados pela Covid-19 em comunidades quilombolas paraenses. Raimundo Magno Cardoso Nascimento, coordenador da Malungu, narra como a pandemia introduziu o tema da morte no dia a dia das comunidades, à medida que as privou do convívio com pessoas queridas, principalmente as mais idosas, do choro e do luto coletivo. A psicóloga quilombola Silviane Couto de Carvalho, do Médio Itacuruçá, destaca que até mesmo a impossibilidade de cumprir os ritos fúnebres convencionais tem contribuído para o aumento dos casos de ansiedade nessa população em particular. O médico Jô Furlan relata que, no exercício da profissão há trinta anos, tem vivenciado junto aos quilombolas da região do

Alto Trombetas a sensação de castração emocional provocada pelas mortes decorrentes de Covid-19. Por fim, Babá toy voduno Jackson ty oyá dinan, quilombola e sacerdote em Monte Alegre, enfatiza a profunda tristeza daqueles que perdem entes queridos para a doença e não podem sequer se despedir decentemente nem celebrar de acordo com suas crenças.

Fruto da colaboração entre quilombolas e não quilombolas que ocupam posições e funções distintas em movimentos sociais, comunidades, escolas, universidades ou organizações não governamentais, este livro é um registro urgente do advento de uma doença infecciosa que, disseminada pelo mundo, tem atingido de maneira particularmente cruel povos e comunidades tradicionais da Amazônia, destacadamente os quilombos do estado do Pará.





# POR QUE O PARÁ É O CAMPEÃO DE CASOS DE COVID-19 ENTRE AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BRASIL?

Luciana Gonçalves de Carvalho<sup>1</sup>

José Carlos Galiza<sup>2</sup>

Raimundo Magno Cardoso Nascimento<sup>3</sup>

Valéria Carneiro<sup>4</sup>

Veridiana Barreto do Nascimento<sup>5</sup>

.....  
<sup>1</sup> Doutora em Antropologia, professora associada da Universidade Federal do Oeste do Pará, onde atua nos cursos de bacharelado em Antropologia, mestrado em Ciências da Sociedade (PPGCS/Ufopa) e doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa), docente permanente do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/Ufpa), pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente (Sacaca/Ufopa) e do grupo de pesquisa Diversidade Cultural, Território e Novos Direitos na Amazônia. Pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB).

<sup>2</sup> Membro do Comitê de enfrentamento da Covid-19 no Pará e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

<sup>3</sup> Quilombola da comunidade África (Moju/PA), graduado em Administração pelo Centro Universitário do Estado do Pará (Cesupa), mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais pela Universidade de Brasília (UnB) e consultor de projetos da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).

<sup>4</sup> Coordenadora executiva e de gênero da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).

<sup>5</sup> Doutoranda em Ciências Ambientais no Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), mestra em Ciências da Saúde pelo Programa de Enfermagem da Universidade de São Paulo (USP), especialista em Saúde e Segurança no Trabalho, com graduação em Enfermagem.



## INTRODUÇÃO

Desde a chegada da pandemia causada pelo novo coronavírus ao Brasil, em fins de fevereiro de 2020, os levantamentos feitos pela Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) com a colaboração do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedade Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa) têm apontado o Pará como o estado onde há mais casos de Covid-19 e óbitos provocados pelo vírus entre a população quilombola (PARÁ, 2020a; 2020b; 2002c). As primeiras ocorrências da doença nos quilombos do país foram registradas em abril, e em 7 de julho de 2020, uma matéria publicada no site Combate Racismo Ambiental já destacava, com base naqueles levantamentos: “Pará, Rio de Janeiro e Maranhão são os estados com o maior número de quilombolas infectados. Os três somam juntos, 90,7% do total de casos confirmados entre os 20 Estados” (PARÁ, 2020a).

A situação não se alterou muito após mais de um ano de convivência com o vírus no país. Em 4 de março de 2021, um levantamento divulgado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) informou 61 mortes em quilombos paraenses, do total de 210 registradas entre quilombolas de todo o Brasil. Mais uma vez, o Pará figurou no topo da classificação dos estados, seguido pelo Rio de Janeiro e pelo Amapá, que tomou do Maranhão a terceira posição na lamentável listagem, chamando atenção para a vulnerabilidade da população quilombola na região Norte (*Figura 1*).

Em 20 de abril de 2021, o número de quilombolas vitimados pela Covid-19 no Pará já havia subido para 89, conforme o boletim epidemiológico elaborado pela Malungu e o Sacaca/Ufopa (*Figura 2*).



**Figura 1.** Mortes causadas por Covid-19 em territórios quilombolas por estado. Fonte: Albuquerque (2021).



**Figura 2.** Total de mortes por Covid-19 em quilombos do Pará, em 20 de abril de 2021. Fonte: Malungu (2021).

O estado mantém-se na primeira posição em número de casos e mortes causadas pela doença nessas comunidades. Carvalho, Nascimento e Chêne (2021) ressaltam ainda que esse número está muito aquém

da realidade, e que a subnotificação dos casos é empiricamente constatada no cotidiano e nos relatos das comunidades.

De fato, os levantamentos feitos pela Malungu referem-se a menos da metade das 528 comunidades quilombolas localizadas em 65 municípios do Pará (NASCIMENTO, 2020). A abrangência limitada dos dados decorre das próprias condições em que eles são produzidos e consolidados no âmbito de um sistema comunitário de vigilância epidemiológica desenvolvido pela Malungu de maneira autônoma, sem qualquer apoio do Estado e dos serviços públicos de saúde (CARVALHO; NASCIMENTO; CHÊNE, 2021).

Tal sistema de vigilância epidemiológica envolve exclusivamente a ação voluntária dos próprios quilombolas e colaboradores. Em geral, líderes comunitários e moradores dos quilombos coletam e transmitem, por telefone ou aplicativo de mensagens, informes de casos de Covid-19 a um coordenador da Malungu sediado em Belém, que reúne as informações provenientes de diferentes localidades para a publicação de boletins com periodicidade variável (CARVALHO et al., 2021). A falta de acesso a serviços de telefonia e internet na maioria das comunidades quilombolas, contudo, impede a regular comunicação com a coordenação estadual e o monitoramento mais eficaz da Covid-19.

Apesar das limitações, o trabalho da Malungu é a única fonte de informação sobre a propagação do coronavírus nas comunidades que ela representa, em um cenário caracterizado pela omissão estatal. Com efeito, na ausência de medidas específicas do Estado para conhecer, prevenir, monitorar e amenizar a propagação da doença entre a população quilombola, assim como entre povos indígenas e outras comunidades tradicionais, as ações de voluntários e entidades representativas têm focado na garantia do direito fundamental à saúde.

Conforme a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto nº 6.040/2007, os povos e comunidades tradicionais são definidos como:

Art. 1º, I. [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição. (BRASIL, 2007)

São objetivos da PNPCT, de acordo com seu artigo 3º, VII e IX, respectivamente, “garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos *serviços de saúde de qualidade e adequados* às suas características socioculturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional” e “criar e implementar, *urgentemente*, uma política pública de saúde voltada aos povos e comunidades tradicionais” (BRASIL, 2007, grifo nosso). Quatorze anos depois da edição do Decreto, os objetivos ainda não foram alcançados.

Políticas públicas específicas que garantam serviços de saúde de qualidade e adequados não têm sido efetivamente destinadas aos povos e às comunidades tradicionais, entre as quais se incluem as quilombolas. Essas últimas sofrem ainda efeitos perversos do racismo que historicamente permeia a sociedade brasileira e as políticas de sucessivos governos. Dessa maneira, a já vulnerável saúde dos quilombolas foi profundamente abalada pela disseminação do novo coronavírus no Brasil.

A partir de uma breve revisão dos processos vivenciados pela população brasileira desde a chegada da pandemia ao país, este artigo foca as experiências específicas das comunidades quilombolas do Pará.

Localizadas nas áreas rurais e ribeirinhas do estado, principalmente, essas comunidades estão afastadas dos centros urbanos onde os serviços de saúde são ofertados. Poucas contam com algum tipo de assistência, e quando há, esse cuidado frequentemente se resume à atuação de agentes comunitários de saúde (ACS) dispostos a percorrer locais de difícil acesso.

Além da dificuldade de acesso aos serviços de saúde, o artigo pondera sobre outros fatores que acentuam a vulnerabilidade da população quilombola paraense. Anteriores à emergência sanitária causada pelo novo coronavírus, são frutos dos processos seculares de marginalização das pessoas negras e de precarização das condições de vida nos quilombos, cujos territórios e recursos naturais são visados por estados e empresas. Trata-se, em ambos os casos, de processos de produção da desigualdade e da vulnerabilidade social, como bem enfatizou a professora Zélia Amador no prefácio deste livro.

## A EMERGÊNCIA DA COVID-19 NO BRASIL

Em 30 de janeiro de 2020, na Suíça, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou o surto da doença causada pelo novo coronavírus, o SARS-CoV-2 (Covid-19), uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), que corresponde ao mais alto nível de alerta do Regulamento Sanitário Internacional (RSI). Na ocasião, havia casos registrados em 19 países da Ásia, da Europa e da América do Norte, e o diretor-geral da OMS afirmou que “a maior preocupação [era] o potencial do vírus para se espalhar por países com sistemas de saúde mais fracos e mal preparados para lidar com ele” (ORGANIZAÇÃO..., 2020a). Em pouco mais de 30 dias, em 11 de março de 2020, a organização anunciou que a doença já se caracterizava como uma pandemia, atingindo 114 países onde

quase 120 mil casos haviam sido registrados. Destes, 4.200 evoluíram ao óbito (ORGANIZAÇÃO..., 2020b).

O Brasil, sexto país mais populoso do mundo (IBGE, 2021), marcado por profundas desigualdades sociais e precárias condições sanitárias em grande parte do território nacional, não havia relatado adoecimentos por Covid-19 até 26 de fevereiro de 2020, quando foi confirmado o diagnóstico de um morador do estado de São Paulo que havia visitado a Itália (RODRIGUES, 2020). A primeira morte por Covid-19 confirmada no país ocorreu um dia após a declaração da pandemia pela OMS (VERDÉLIO, 2020). Desde então, o país tem assistido à escalada da doença em todo o território nacional, somando, em 21 de abril de 2021, o total de 14.122.116 pessoas acometidas pela Covid-19, entre as quais 381.687 vítimas fatais (BRASIL, 2021).

Inicialmente, as grandes cidades do Sudeste tornaram-se os focos da doença, sendo levadas a adotar medidas drásticas para conter a disseminação do coronavírus, tais como toques de recolher, restrição de atividades comerciais e de prestação de serviços em diferentes escalas até a proibição total de atividades consideradas não essenciais, que se popularizou com o termo inglês *lockdown*. Enquanto isso, parte da população da Amazônia duvidava que o vírus seria capaz de proliferar na região, devido à distância e ao isolamento relativo do restante do país, bem como às altas temperaturas que registra.

Para citar algumas teses que chegaram a ser defendidas na região, em abril de 2020, quando os casos de contaminação e óbitos por Covid-19 subiram abruptamente em Manaus (AM) e Belém (PA), a administração municipal de Santarém, que é a terceira maior cidade do Pará e equidistante das referidas capitais, optou por alterar o horário comercial em vez de adotar restrições mais severas. De acordo com matéria publicada por Gama (2020) no site UOL, o prefeito, que é

médico especialista em otorrinolaringologia, teria justificado sua decisão em uma rede social:

Por isso que, no início das nossas medidas, no lugar de fecharmos o comércio, optamos em alterar o horário do comércio entre 9 às 15 horas. Nesse horário o sol está mais quente, em tese teríamos a redução do risco de contaminação pelo coronavírus. Com um risco maior à noite (AGUIAR apud GAMA, 2020).

Ainda segundo um médico atuante na Amazônia, citado por Verdum (2020, p. 276), a maioria dos indígenas estaria protegida da pandemia por contar com “acesso ao ar puro, fontes de água natural, uma rica medicina tradicional, espaços mais amplos e maior distanciamento entre as casas”. Entretanto a interiorização da doença foi rápida e alcançou zonas rurais e ribeirinhas, aldeias indígenas e comunidades tradicionais, debilitando os já frágeis sistemas de saúde locais. Naquele mesmo abril de 2020, municípios da região Norte destacaram-se no cenário nacional devido aos altos números relativos de ocorrências de Covid-19 na população, como demonstra a *Figura 3*. O estado do Amazonas confirmou adoecimentos e mortes causados pela doença entre indígenas (RUBIM, 2020), e a Conaq informou o óbito de seis quilombolas, sendo dois do Amapá e dois do Pará (BOND, 2020).

Pouco mais de um ano após o advento que Ávila, Bastos e Zambrotti (2020, p. 27) classificaram como a “mais grave crise de saúde que o mundo moderno enfrenta [...] afetando todos os aspectos da saúde e também da sociedade”, a população brasileira continua sofrendo com as altas taxas de transmissibilidade, letalidade e mutabilidade do vírus. Padece, também, com a instabilidade política e a debilidade das autoridades competentes na condução de programas e ações de combate ao vírus, associadas à alta rotatividade nos cargos de comando do Ministério da Saúde e a tentativas do próprio ministério de restringir o acesso

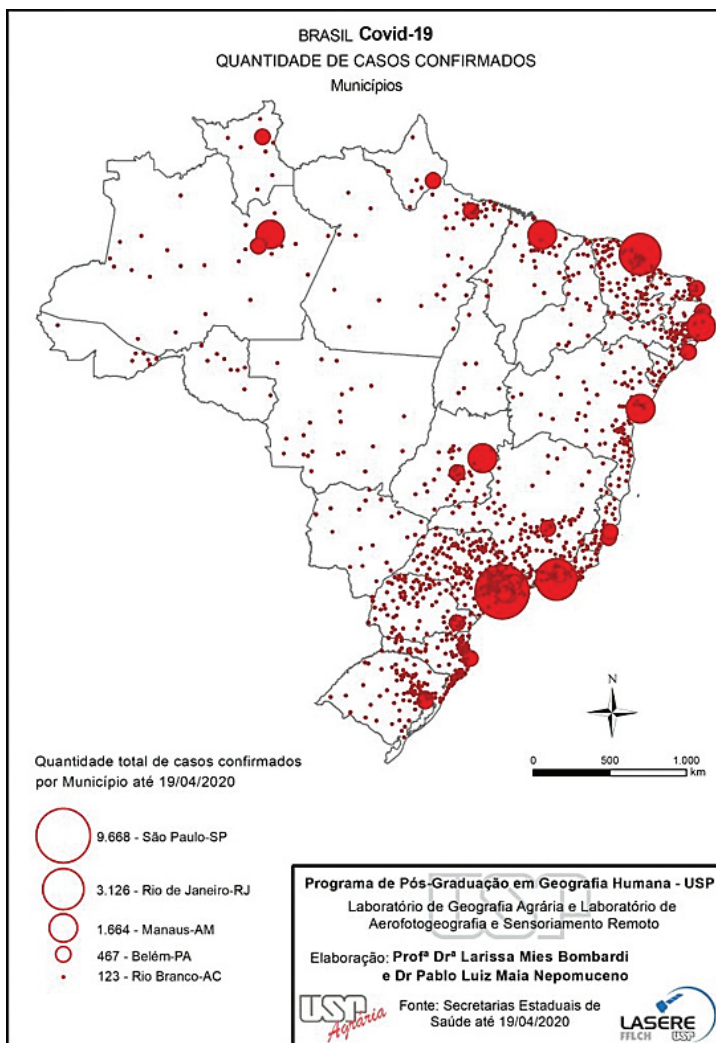


Figura 3. Casos de Covid-19 por município, em 19 de abril de 2020.

Fonte: Bombardi; Nepomuceno (2020).

a dados sobre a pandemia. Dessa maneira, desde meados de 2020, o acompanhamento e a divulgação de informações sobre a doença nos 26 estados e no Distrito Federal têm sido feitos de modo independente por um consórcio de veículos da imprensa (VEÍCULOS, 2020).



Em janeiro de 2021, noticiários nacionais e internacionais voltaram a dar destaque à região Norte, devido à descoberta de uma nova variante do vírus na capital amazonense. A chamada P.1. ou variante de Manaus tem sido associada ao aumento da incidência e da gravidade dos casos de Covid-19 em todo o país, endossando um prognóstico da Fundação Oswaldo Cruz (2021, p. 7): “Se essas mutações conferem alguma vantagem seletiva para a transmissibilidade viral, devemos esperar um aumento da frequência dessas linhagens virais no Brasil e no mundo nos próximos meses”.

Ainda em janeiro, a aceleração das contaminações e internações por Covid-19 levou a uma crise de desabastecimento de oxigênio para uso hospitalar no Amazonas e no oeste do Pará, em seguida. O problema foi amplamente noticiado pela imprensa nacional e internacional (UCHOA, 2021; PEDROSO; RAHIM, 2021). Em março de 2021, a Frente Nacional de Prefeitos (FNP) indicou em levantamento próprio que 76 municípios em 15 estados correm o risco de desprovimento do insumo (RODRIGUES, 2021). Em 15 de abril, o Instituto Brasileiro das Organizações Sociais de Saúde (Ibross), cujos associados gerenciam hospitais e unidades do Sistema Único de Saúde (SUS), divulgou carta aberta à sociedade informando que “na data de hoje, 15.04.21, os estoques de ‘kits intubação’ dessas entidades chegaram a um nível extremamente crítico de pré-colapso. Em alguns casos, há unidades com estoques para 24 (vinte e quatro) horas em alguns destes itens” (IBROSS, 2021).

A crise de saúde no Brasil tem sido agravada por adversidades políticas que opõem autoridades públicas nas três esferas administrativas – municipal, estadual e federal – e fragilizam o país no plano das relações internacionais, importantes para a negociação de insumos e doses de vacinas contra o coronavírus recentemente aprovadas pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Além disso, a insegurança

jurídica tem perpassado as rotinas de instituições públicas e privadas diante de decisões contraditórias sobre a suspensão de atividades presenciais em diversos setores. A renda das famílias brasileiras também tem sido violentamente afetada, e um estudo do Centro de Pesquisa em Macroeconomia das Desigualdades da Universidade de São Paulo (Made/USP) prevê que o Brasil terá 61,1 milhões de habitantes vivendo na pobreza e 19,3 milhões na extrema pobreza em 2021 (CARRANÇA, 2021).

As pessoas negras compõem o segmento social mais empobrecido no país. Suas oportunidades de educação, saúde, trabalho e renda são historicamente tolhidas, o que as coloca em um estado contínuo de vulnerabilidade social. As comunidades remanescentes de quilombo, nesse cenário, são ainda mais vulneráveis, pois às restrições citadas somam-se a infraestrutura deficitária e a carência de serviços de saneamento, distribuição de água potável e comunicação, além da insegurança decorrente da não titulação das terras que ocupam, levando frequentemente a conflitos agrários e socioambientais.

Na Amazônia, a suscetibilidade das comunidades quilombolas é agravada pelas dimensões e feições geográficas da região, que impõem longos deslocamentos aos moradores de áreas rurais e ribeirinhas até os núcleos urbanos, onde se concentram serviços e equipamentos públicos (CAVALCANTE, 2011; OSHAI; SILVA, 2013; GUERRERO, 2010). É sugestivo, portanto, que o Pará ocupe o primeiro lugar no *ranking* nacional de casos de Covid-19 e óbitos causados pelo vírus entre quilombolas.

## A PRODUÇÃO DA VULNERABILIDADE

O conceito de vulnerabilidade é amplamente utilizado na área da saúde pública, mostrando-se proveitoso na interpretação dos fatores complexos que, como as desigualdades de gênero, raça e classe, con-

correm para episódios e surtos de doenças transmissíveis. Ao incorporar questões socioeconômicas e culturais, o referido conceito favorece abordagens alternativas àquelas centradas na noção de risco, próprias da epidemiologia, ou baseadas em perspectivas individualizantes das doenças (OVIEDO; CZERESNIA, 2015; SANCHEZ, 2006).

Na compreensão de Guerrero (2010), a vulnerabilidade é um estado que compromete, temporária ou permanentemente, a capacidade de decisão e ação de indivíduos ou grupos de indivíduos, expondo-os a doenças e a outros danos. Tal estado resulta de variáveis geográficas, econômicas, ambientais, sociais, culturais e políticas, entre outras, alcançando uma “dimensão ontológica constitutiva e constituinte da vida humana” (OVIEDO; CZERESNIA, 2015, p. 238).

Os fatores de vulnerabilidade podem ser identificados em três dimensões: individual, social e programático. Nesse sentido, escolhas e comportamentos individuais; sistemas morais e tradições culturais; condições econômicas e educacionais; políticas públicas e programas governamentais; entre outros elementos, concorrem, em diferentes medidas, para a saúde de indivíduos e grupos de indivíduos. Em suma, a vulnerabilidade está intimamente ligada às condições de vida de uma população e reflete as desigualdades sociais existentes em seu interior (OLIVEIRA et al., 2015; GARCIA et al., 2008).

Como as comunidades quilombolas correspondem a um dos segmentos populacionais mais vulneráveis no Brasil, seria previsível que enfrentassem problemas muito graves direta ou indiretamente ligados à disseminação do coronavírus em seus territórios. Logo, esforços para conter a doença nesses territórios deveriam ter sido envidados precocemente em todos os níveis de ação governamental. Entretanto isso não ocorreu. Coube às próprias comunidades e às entidades que as representam e apoiam tomar iniciativas para minimizar

os impactos da pandemia, primeiramente na saúde, mas também na educação, na cultura, na economia e na organização política, que é imprescindível para a conquista e o exercício de direitos por parte dos quilombolas.

Para entender por que as comunidades quilombolas localizadas no Pará têm sido as mais afetadas pela pandemia, diversos fatores de vulnerabilidade devem ser considerados. Em primeiro lugar, nos 528 quilombos paraenses é notória a carência de infraestrutura básica necessária à prestação de serviços públicos em áreas fundamentais como saúde e educação, configurando a reiterada negação de direitos fundamentais a essa população.

Na esfera da saúde, os quilombos paraenses em geral são caracterizados pela inexistência de Unidades Básicas de Saúde (UBS) e pelo insuficiente atendimento prestado pelos ACS, e esporadicamente por outros profissionais de saúde. Dessa maneira, na maioria dos municípios paraenses, os quilombolas precisam se deslocar até o centro urbano para conseguir atendimento em UBS ou em hospital, empreendendo viagens de até 24 horas através de rios, estradas de terra e ramais de difícil tráfego.

Nas próprias UBS e unidades hospitalares localizadas em cidades pequenas do interior do Pará, a indisponibilidade de recursos essenciais ao diagnóstico precoce de doenças favorece o agravamento de quadros que, de outro modo, poderiam ser mais facilmente controlados. Ademais, a dificuldade de agendar exames, a morosidade na emissão de resultados e a insuficiência de especialistas para analisá-los concorrem para a baixa resolubilidade dos problemas de saúde entre a população quilombola. Ao fim, essa população depende basicamente dos próprios conhecimentos tradicionais associados ao uso de plantas para a prevenção e a cura de doenças.

Tal qual a saúde, a educação é um direito historicamente negligenciado às comunidades quilombolas. Embora escolas venham sendo implantadas nas últimas décadas, grande parte delas atende apenas ao nível fundamental. Em várias, aliás, mesmo esse nível de ensino não é integralmente ofertado. Para prosseguir com os estudos, crianças e adolescentes quilombolas têm que se dirigir a escolas situadas em outras localidades e sedes urbanas, perfazendo diariamente algumas horas de viagem em embarcações ou ônibus. Em muitos municípios paraenses, nem isso é possível, dada a distância das comunidades em relação às escolas. Nesses casos, as famílias enviam os estudantes para a cidade, onde vão morar com parentes, conhecidos ou patrões para os quais passam a trabalhar em troca da oportunidade de frequentar a escola. Como resultado, o nível de instrução é baixo para grande parte dessa população, o que interfere na capacidade de recepção e interpretação de informações e orientações de saúde em meio escrito.

A precariedade da infraestrutura habitacional é o terceiro fator agravante da vulnerabilidade das comunidades quilombolas do Pará. Vivendo em casas de poucos cômodos construídas com madeira, barro e palha, boa parte dessas pessoas não tem acesso à água potável encanada, a saneamento básico e a serviços regulares de energia elétrica e comunicação. Suas principais fontes de água são rios, lagos e igarapés existentes nos territórios que ocupam, mas a crescente exploração de recursos naturais renováveis e não renováveis nessas áreas tem barrado cursos d'água e poluído o líquido indispensável à vida. Dejetos humanos são lançados em valas e, sem tratamento, contribuem para a contaminação do solo e das águas, bem como para a ocorrência de moléstias.

A falta de energia elétrica constante impede a conservação de alimentos e certos produtos de uso medicamentoso, bem como o acesso à informação. Porque não recebem sinal de telefone, algumas

comunidades têm instalado antenas e equipamentos para acesso à internet graças a projetos de apoio desenvolvidos por entidades parceiras. No entanto, em grande parte delas, os equipamentos só funcionam em determinados horários, quando motores geradores de energia são ligados. Dessa maneira, a disseminação de informações úteis sobre a prevenção da Covid-19 é dificultada, ainda que a aquisição de combustíveis para abastecer esses motores corresponda a uma das principais despesas de inúmeras famílias.

A propósito, a renda das famílias quilombolas paraenses é baixa ou muito baixa, e depende sobretudo de atividades agroextrativistas tradicionais. Na maioria das comunidades, os moradores se dedicam a cultivos agrícolas, destacadamente a mandioca, usada para produzir farinha e outros derivados essenciais à alimentação diária. A extração de produtos florestais não madeireiros, como a castanha-do-pará e o açaí, também é importante. A pesca e a caça são realizadas para consumo próprio. Em diversas comunidades, o trabalho assalariado e a prestação de serviços temporários autônomos ou por intermédio de cooperativas têm se tornado cada vez mais comuns, à medida que empresas ligadas à mineração, à agroindústria e à exploração de madeira se aproximam dos territórios quilombolas.

O conjunto de fatores mencionados age na produção e na reprodução da vulnerabilidade das comunidades quilombolas do Pará nas três dimensões supracitadas: individual, social e programática. Nessa última, os fatores apontados estão intimamente ligados ao descumprimento do mandamento constitucional de titulação dos territórios ocupados pelas comunidades quilombolas, expresso no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Carta Magna, promulgada em 1988. Com efeito, esse artigo dispõe: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando

suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

No Decreto no 4.887/2003, que regulamenta a aplicação do artigo 68 do ADCT, a noção histórica de quilombo como agrupamento de negros fugidos da escravidão, dá lugar à concepção jurídica e antropológica das comunidades remanescentes de quilombo (ou quilombolas) como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). O decreto também explicita quais são as terras a que se aplica, definindo-as como aquelas utilizadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos “para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003).

A titulação confere não apenas segurança territorial, mas também acesso a políticas públicas específicas voltadas para as comunidades quilombolas. Bons exemplos são as políticas de crédito para habitação implementadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a implantação de educação diferenciada em escolas quilombolas, protagonizada por alguns poucos municípios. Entretanto apenas 10% das comunidades quilombolas do Pará são tituladas (BORGES, 2020), apesar de o estado se destacar no cenário nacional em relação ao número de processos de titulação concluídos.

Em síntese, além de enfrentar dificuldades estruturais para usufruir serviços básicos e direitos fundamentais, a maioria das comunidades ainda vive sob pressão de grileiros, fazendeiros, garimpeiros, empresários e grandes projetos do próprio Estado. Nesse cenário, a chegada do novo coronavírus aos territórios quilombolas do Pará

não só trouxe desafios desconhecidos, como ainda agravou problemas preexistentes e amplamente experimentados por toda a população quilombola do estado.

## AGRAVANTES DA PANDEMIA NOS QUILOMBOS DO PARÁ

As interações presenciais tornaram-se particularmente perigosas no contexto pandêmico, uma vez que a transmissão do coronavírus ocorre principalmente através de gotículas e jatos de saliva liberados durante o ato de falar, tossir ou espirrar. Por esse motivo, a profilaxia baseia-se na adoção de medidas de distanciamento e isolamento social, além do uso constante de máscaras e na rigorosa e frequente higienização das mãos com água e sabão ou com álcool 70º em gel. Tais medidas têm sido amplamente divulgadas por autoridades públicas, veículos de imprensa, profissionais de saúde, organizações da sociedade civil e pela população de modo geral, em conversas triviais. Sua aplicação nos quilombos paraenses, porém, não é trivial.

Em primeiro lugar, os modos e as condições de vida da população quilombola dificultam sensivelmente a manutenção do distanciamento e do isolamento social. Em casas pequenas e de poucos cômodos, com frequência compartilhadas por mais de uma família, isolar pessoas doentes é praticamente impossível. Trabalhar na roça e na floresta, por outro lado, requer práticas de cooperação que, no Pará, são chamadas de puxiruns (mutirões). São atividades de troca de trabalho e ajuda mútua em que as famílias reúnem todos os membros capazes, os vizinhos e os amigos para abrir o roçado ou limpar áreas de floresta como os açazais, por exemplo. Sem os puxiruns, suspensos em 2020 devido à necessidade de distanciamento social, a capacidade produtiva de cada família cai significativamente,



comprometendo a segurança alimentar e a renda de toda a comunidade. O prejuízo é grave e duradouro, e já significa, em 2021, desabastecimento e fome.

Em segundo lugar, a frequente higienização das mãos, seja com água e sabão, seja com álcool em gel, é dificultada pelas condições de renda e de acesso à água nas comunidades quilombolas do Pará – ironicamente, um estado que se destaca pela extensão de sua malha hidrográfica. Sem dinheiro para comprar álcool em gel e desprovidas de sistemas de captação e distribuição de água, inúmeras comunidades praticam a busca direta nas fontes mais próximas, sendo que estas vêm sendo contaminadas por atividades econômicas realizadas por terceiros em diversas localidades. Em casa, a água é armazenada em potes, galões e barris, onde os moradores abastecem vasilhames menores para o uso doméstico, mergulhando-os com as próprias mãos naqueles recipientes. Nessas condições, uma das principais medidas de prevenção do coronavírus não é simples para grande parte dos quilombolas.

Em terceiro lugar, associada à dificuldade de acesso aos serviços de saúde está a preexistência de comorbidades que agravam o quadro clínico das pessoas contaminadas pelo coronavírus (LIMA, 2020). Doenças como hipertensão e diabetes, bem como cardiopatias e problemas pulmonares, são frequentemente cuidadas de modo inadequado na população quilombola, uma vez que o sistema oficial de saúde não a assiste plenamente, e podem representar riscos mais graves em casos de Covid-19. Ademais, há uma série de doenças tropicais negligenciadas nas comunidades quilombolas do Pará, tais como diversas parasitoses, malária, doença de Chagas e leishmaniose. Segundo Sant’anna, Manhães e Norberg (2020, p. 19),

[...] embora tenha havido um progresso no controle de doenças tropicais negligenciadas (DTNs), essas ainda atingem centenas de milhões de pessoas em áreas carentes, em todo o mundo, que, geralmente, residem na periferia das grandes cidades e no interior dos estados, em áreas rurais, e que, por isso, estão mais expostas a essas doenças. Em torno de 70% delas são acometidas por DTNs. Isso pode justificar a maior incidência da COVID-19 em áreas pobres.

Igualmente relacionada à precariedade da assistência em saúde nos quilombos do Pará, está a deficitária aplicação de testes de Covid-19 nessas localidades. O baixo número de testes tem dupla implicação negativa. Por um lado, sem um diagnóstico preciso, as chances de adotar tratamentos adequados para os doentes são reduzidas, aumentando o risco de complicações e óbitos associados à síndrome respiratória aguda grave (SRAG), para a qual a doença pode evoluir. Por outro lado, a testagem e a identificação correta e precoce dos doentes também são importantes para evitar novas contaminações. Como o quadro clínico da Covid-19 abrange infecções assintomáticas e sintomas comuns a diversas enfermidades, tais como tosse, febre, dor de cabeça, náusea, vômito, diarreia e perda de olfato e paladar (ÁVILA; BASTOS; ZAMBROTTI, 2020; FAIAL; FAIAL, 2020), exames específicos são necessários para detectar a doença.

O quinto aspecto a ser destacado no que se refere ao agravamento dos impactos negativos da pandemia de Covid-19 nos quilombos paraenses é a inexistência de informações epidemiológicas em fontes oficiais. Com efeito, o que se sabe acerca do assunto é aquilo que a Malungu e o Sacaca/Ufopa vêm investigando e divulgando voluntariamente, graças ao engajamento dos próprios quilombolas e de alguns colaboradores. A falta de atenção governamental diferenciada aos impactos da pandemia nas comunidades quilombolas é indício do racismo institucional, que agudiza sua situação de vulnerabilidade

e impede tanto a produção de conhecimentos mais aprofundados quanto o controle mais eficaz da Covid-19 nas comunidades quilombolas do Pará, içando-as à primeira posição em casos da doença e óbitos motivados por ela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Covid-19, causada por um tipo de coronavírus (SARS-CoV-2) descoberto na China no final de 2019, é uma doença nova e ainda pouco estudada que se alastrou pelo mundo rapidamente (ORGANIZAÇÃO..., 2020a; 2020b; SANT'ANNA; MANHÃES; NORBERG, 2020). No Brasil, após a primeira detecção da doença, no final de fevereiro de 2020, instalou-se uma grave crise sanitária que, entre outros impactos, evidenciou o racismo institucional que assola o país e (re)produz a vulnerabilidade das comunidades quilombolas. Historicamente marginalizadas e negligenciadas em seus direitos, essas comunidades enfrentam a pandemia de Covid-19 em condições de desigualdade em relação a outros grupos sociais.

No estado do Pará, onde vivem milhares de quilombolas, a situação das comunidades tornou-se particularmente crítica devido a uma série de fatores abordados neste artigo: inexistência de unidades de saúde na maioria das comunidades; dificuldade de acesso aos serviços de saúde, disponibilizados nas cidades, longe das comunidades; baixo nível de instrução da população; infraestrutura habitacional precária nas comunidades, sem acesso a serviços de saneamento básico, captação e distribuição de água potável, energia elétrica e comunicação; renda baixa ou muito baixa da maioria das famílias; insegurança jurídica em relação aos territórios que ocupam; constância de pressões e ameaças ambientais; e, por fim, descaso do Estado, que não empreende ações específicas para evitar ou minimizar os impactos da pandemia nesses territórios.

Os problemas evidenciados neste artigo, entre outros que certamente existem, explicam por que o Pará se tornou o estado com maior número de casos de coronavírus e respectivos óbitos entre quilombolas. Essa população, cujas condições de vida são precárias desde sempre, atravessa o presente com medo e indignação. Parte de seu passado esvai-se da memória coletiva com a perda das pessoas mais idosas, detentoras de conhecimentos tradicionais e de sabedoria. Seu futuro é incerto e, vez ou outra, ameaçado pela impotência sentida diante dos inúmeros impactos negativos da Covid-19. Sua potência para seguir a luta contra o racismo institucional, contudo, é aumentada a cada dia de enfrentamento dessa doença e de luta pela efetivação de políticas públicas compatíveis com os direitos e a realidade das comunidades quilombolas.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, J. *Boletim epidemiológico: COVID-19 nos quilombos*. 4 mar. 2021. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/covid-19-nos-quilombos/>>. Acesso em: 8 mar. 2021.
- ÁVILA, M. de S. F.; BASTOS, A. E. R.; ZAMBROTTI, G. T. R. Lesões cutâneas e COVID-19. In: NORBERG, A. N. et. al. *COVID-19: saúde e interdisciplinaridade*. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 25-49.
- BOMBARDI, L. M.; NEPOMUCENO, P. L. M. Covid-19, desigualdade social e tragédia no Brasil. *Le Monde Diplomatique*. 29 abr. 2020. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/covid-19-desigualdade-social-e-tragedia-no-brasil/>>. Acesso em: 4 mar. 2021.
- BOND, L. *Comunidades quilombolas têm seis mortes pela Covid-19*. Agência Brasil, São Paulo, 24 abr. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-04/comunidades-quilombolas-tem-seis-mortes-pela-covid-19>>. Acesso em: 4 mar. 2021.

BORGES, A. dos S. *Aurélio dos Santos Borges*: depoimento [out. 2020]. Entrevistador: Sérgio Gabriel Baena Chêne. Belém: Malungu, 2020.

BRASIL passa de 380 mil mortes por Covid; mais de 3 mil delas foram registradas nas últimas 24 horas. *GI* [S. l.], 20 abr. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/04/21/brasil-passa-de-380-mil-mortes-por-covid-mais-de-3-mil-delas-foram-registradas-nas-ultimas-24-horas.ghtml>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Seção 1, p. 4.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Seção 1, p. 316.

CARRANÇA, T. Auxílio emergencial: com benefício reduzido em 2021, Brasil terá 61 milhões na pobreza. *BBC News Brasil*, São Paulo, 22 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56843399>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

CARVALHO, L. G. de et al. Direito ao território quilombola na Amazônia e a pandemia: as experiências da Malungu na vigilância comunitária em saúde para defesa da vida e do território. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, v. 7, n. 1, p. 102-124, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/35489>>. Acesso em: 8 mar. 2021.

CARVALHO, L. G. de; NASCIMENTO, R. M. C.; CHÊNE, S. G. B. Cem dias de “virose braba” no quilombo. *Boletim A Questão Étnico-Racial em Tempos de Crise*, n. 46, 29 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2497-boletim-a-questao-etnico-racial-em-tempos-de-cri-se-n-46>>. Acesso em: 8 mar. 2021.

CAVALCANTE, I. M. S. *Acesso e acessibilidade aos serviços de saúde em três quilombos na Amazônia paraense*: um olhar antropológico. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde e Sociedade) – Programa de Pós-graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na

Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011. Disponível em: <<http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3404>>. Acesso em: 22 jun. 2015.

ESTOQUES de kit intubação estão em nível de “pré-colapso”. *DW* [S. l.], 16 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/estoques-de-kit-intuba%C3%A7%C3%A3o-est%C3%A3o-em-n%C3%ADvel-de-pr%C3%A9-colapso/a-57230411>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

FAIAL, L. C. M.; FAIAL, C. S. G. Implicações hematológicas da doença coronavírus 2019 (COVID-19). In: NORBERG, A. N. et. al. *COVID-19: saúde e interdisciplinaridade*. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 224-236.

FIOCRUZ – FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. *Nota técnica 2021/01 – Relação filogenética de sequências SARS-CoV-2 do Amazonas com variantes emergentes brasileiras que abrigam mutações E484K e N501Y na proteína Spike*. Manaus, 12 jan. 2021. Disponível em: <<portal.fiocruz.br/noticia/fiocruz-publica-nota-tecnica-sobre-nova-variante-do-sars-cov-2-no-amazonas>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

GAMA, A. Médico, prefeito no Pará crê que sol quente mata Covid e não fecha comércio. *Notícias UOL Saúde* [S. l.], 27 abr. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/04/27/medico-prefeito-no-para-cre-que-sol-quente-mata-covid-e-nao-fecha-comercio.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 8 mar. 2020.

GARCIA, S. et. al. Práticas sexuais e vulnerabilidades ao HIV/Aids no contexto brasileiro: considerações sobre as desigualdades de gênero, raça e geração no enfrentamento da epidemia. In: MIRANDA-RIBEIRO P.; SIMÃO, A. B. (Orgs.). *Qualificando os números: estudos sobre saúde sexual e reprodutiva no Brasil*. Belo Horizonte: ABEP/UNFPA; 2008. p. 417-447. Disponível em: <[www.abep.org.br/publicacoes/index.php/ebook/article/download/59/57](http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/ebook/article/download/59/57)>. Acesso em: 10 jun. 2017.

GUERRERO, A. F. H. *Situação nutricional de populações remanescentes de quilombos do município de Santarém – Pará, Brasil*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/12827/1/1075.pdf>>. Acesso em: 4 jun. 2015.

IBGE. *Países*. [2021] Disponível em: <<https://pais.es.ibge.gov.br/#/mapa/ranking/brasil?indicador=77849&tema=5&ano=2018>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

IBROSS. *Carta aberta à sociedade sobre o colapso e falta de kits de intubação*. [S. l.], 15 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.ibross.org.br/carta-aberta-a-sociedade-sobre-o-colapso-e-falta-de-kits-de-intubacao/>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

LIMA, C. M. A. O. Informações sobre o novo coronavírus (Covid-19). *Radiol Bras.*, v. 53, n. 2, p. V-VII, 2020.

MALUNGU. *Boletim Covid-19 nos quilombos do Pará*. Belém, 21 abr. 2021.

Disponível em: <[malungupara.wordpress.com/](http://malungupara.wordpress.com/)>. Acesso em: 26 abr. 2021.

NASCIMENTO, M. [2020] *Malungu*: uma história de luta e resistência contra o racismo e defesa dos direitos quilombolas no estado do Pará. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/malungu-uma-historia-de-luta-e-resistencia-contr-o-racismo-e-defesa-dos-direitos-quilombolas-no-estado-do-para/>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

OLIVEIRA, E. et. al. Promovendo saúde em comunidades vulneráveis: tecnologias sociais na redução da pobreza e desenvolvimento sustentável.

*Rev Gaúcha Enferm*, v. 36 (esp), p. 200-206, 2015. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/RevistaGauchadeEnfermagem/article/view/56705>>. Acesso em: 4 set. 2017.

OPAS – ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. OMS declara emergência de saúde pública de importância internacional por surto de novo coronavírus. Brasília, 31 jan. 2020a. Disponível em: <[https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6100:oms-declara-emergencia-de-saude-publica-de-importancia-internacional-em-relacao-a-novo-coronavirus&Itemid=812#:~:text=30%20de%20janeiro%20de%202020,de%20Import%C3%A2ncia%20Internacional%20\(ESPII\)](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6100:oms-declara-emergencia-de-saude-publica-de-importancia-internacional-em-relacao-a-novo-coronavirus&Itemid=812#:~:text=30%20de%20janeiro%20de%202020,de%20Import%C3%A2ncia%20Internacional%20(ESPII))>. Acesso em: 21 abr. 2021.

OPAS – ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia. Brasília, 11 mar. 2020b. Disponível em: <[https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812)>. Acesso em: 21 abr. 2021.

OSHAÍ C. M. A.; SILVA, H. P. A PNAB e o acesso à saúde em populações quilombolas. In: CONGRESSO DE MEDICINA DE FAMÍLIA E COMUNIDADE, 12., 2013, Belém. *Anais...* Belém: Sociedade Brasileira de Medicina de Família e Comunidade, 2013. p. 1426. Disponível em: <<https://www.cmfc.org.br/brasileiro/article/view/1047>>. Acesso em: 4 jan. 2021.

OVIEDO, R. A. M.; CZERESNIA, D. O conceito de vulnerabilidade e seu caráter biossocial. *Interface Comun Saúde Educ*, v. 19, n. 53, p. 237-249, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.org/pdf/icse/v19n53/1807-5762-icse-1807-576220140436.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

PARÁ registra o maior número de mortes por Covid-19 entre quilombolas. *G1*, Belém, 16 jun po-do-coronavirus-no-brasil>. Acesso em: 4 mar. 2021.

SANCHEZ, A. I. M. Pode o conceito de vulnerabilidade apoiar a construção do conhecimento em saúde coletiva? *Ciên. Saúde Colet.*, 2006. Disponível em: <<http://www.cienciasaudecoletiva.com.br/artigos/pode-o-conceito-de-vulnerabilidade-apoiar-a-construcao-do-conhecimento-em-saude-coletiva/249?id=249>>. Acesso em: 4 jan. 2021.

SANT'ANNA, N. F.; MANHÃES, F. C.; NORBERG, A. N. O que sabemos sobre a COVID-19: uma revisão interdisciplinar da gripe que se transformou na maior pandemia de todos os tempos. In: NORBERG, A. N. et. al. *COVID-19: saúde e interdisciplinaridade*. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 10-24.

UCHOA, P. Coronavirus: What's behind Latin America's oxygen shortages? *BBC World Service* [S. l.], 30 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-latin-america-55829424>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

VEÍCULOS de comunicação formam parceria para dar transparência a dados de Covid-19. *G1*, Brasília, 8 jun. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/08/veiculos-de-comunicacao-formam-parceria-para-dar-transparencia-a-dados-de-covid-19.ghtml>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

VERDÉLIO, A. Primeira morte por Covid-19 no Brasil aconteceu em 12 de março. *Agência Brasil*, Brasília, 28 jun. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-06/primeira-morte-por-covid-19-no-brasil-aconteceu-em-12-de-marco>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

VERDUM, R. Epidemias, território e povos indígenas: contribuição a uma antropologia histórica crítica. In: ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de. *Pandemia e território*. São Luís: UEMA Edições/PNCSA, 2020. p. 265-281.







# BARREIRAS SANITÁRIAS E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS PARAENSES CONTRA A COVID-19

Hilton P. Silva<sup>1</sup>

Maria Páscoa Sarmento<sup>2</sup>

Aurélio dos Santos Borges<sup>3</sup>

Roseti do Socorro Melo Araújo<sup>4</sup>

Ana Léia Moraes Cardoso<sup>5</sup>

A Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos (Malungu) estima que haja no estado do Pará cerca de 550 comunidades quilombolas. A mesma entidade já identificou e trabalha ativamente com 420 delas, e tem mobilizado

<sup>1</sup> Médico, mestre em Antropologia e em Saúde Pública, doutor em Antropologia/Bioantropologia, docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), do Mestrado em Saúde, Ambiente e Sociedade na Amazônia/Saúde Coletiva (PPGSAS) e Coordenador do Laboratório de Estudos Bioantropológicos em Saúde e Meio Ambiente (LEBIOS/CNPq).

<sup>2</sup> Liderança do quilombo Barro Alto (Salvaterra/PA), ativista do movimento negro e quilombola, integrante da Rede Fulanas – Negras da Amazônia Brasileira, mestra em Planejamento do Desenvolvimento Regional (NAEA/UFPA), doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPA) e professora de Língua e Literatura Portuguesa.

<sup>3</sup> Agente comunitário de saúde e coordenador administrativo da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu).

<sup>4</sup> Agente comunitária de saúde e presidente da Associação Quilombola de Bragança.

<sup>5</sup> Estudante de medicina da UFPA, técnica de enfermagem, liderança do quilombo Laranjituba (Moju-Abaetetuba/PA).

diversas regiões para estruturar as organizações comunitárias existentes. Em sua maioria, mesmo antes da pandemia do novo coronavírus, estas já padeciam por falta de políticas públicas em diversas áreas, mas sobretudo no campo da saúde (CAVALCANTE; SILVA, 2019; ARAÚJO; ARAÚJO; SILVA, 2019; VARGA et al., 2020), tendo essa situação se agudizado pela ausência de apoio do poder público durante a pandemia (ISA, 2020; AMAZÔNIA, 2020).

Quando o vírus se espalhou pelo território nacional e se infiltrou nas comunidades quilombolas, estas tiveram de se organizar, em parceria com a Malungu, a fim de que pudessem tomar medidas para proteger seus territórios. Em muitas comunidades, o acesso é feito via ramais. Nessas regiões as organizações comunitárias conseguiram fazer um autoisolamento e promover o distanciamento social. Isso foi necessário porque muitas pessoas que estavam indo e vindo das áreas urbanas contribuía para a disseminação da doença; houve aqueles que quiseram voltar para as comunidades, mesmo morando nas cidades; e ainda os que queriam visitar os quilombos, onde há igarapés e outros lugares tradicionais de lazer. As comunidades tiveram então que se mobilizar para controlar a entrada nos territórios e levantar barreiras sanitárias.

Essas foram iniciativas próprias de alguns territórios, bem como a colocação de portões, guaritas ou outras barreiras feitas com algum material local. Isso, por sua vez, também causou certo desconforto, e às vezes até conflitos, entre moradores e pessoas de fora que desejavam ter acesso aos territórios. Alguns desejavam furar o bloqueio, alegando o direito de passagem e evocando direito constitucional. Porém, num dos momentos de explosão da pandemia, entendeu-se que o direito de passagem perde prioridade diante da questão da vida e da necessidade de contenção da doença nos territórios quilombolas.

Adicionalmente, várias outras medidas foram tomadas, como, por exemplo, acionar o Ministério Público Estadual e Federal, a Defensoria Pública, e a Secretaria de Justiça do Estado, para que obrigassem o governo estadual a atender as demandas das comunidades, sobretudo no que se relaciona à garantia dos direitos territoriais.

Sob a perspectiva das comunidades quilombolas, o direito coletivo, as decisões de grupo tomadas pelas lideranças e por seus membros, têm de ser respeitadas. Portanto o governo estadual, através da Secretaria de Justiça, e as delegacias de polícia dos municípios deveriam também aceitar essas medidas, já que as comunidades estavam pensando justamente na proteção de seus residentes e familiares. Sabe-se também que ao se deslocar aos territórios quilombolas, especialmente aqueles mais próximos aos centros urbanos, pessoas infectadas pela doença acabam trazendo-a para dentro desses locais, a exemplo do que ocorreu em comunidades do município de Barcarena. Nesse caso em particular, as comunidades estão à mercê da cidade, uma vez que o município é uma área de expansão industrial de grandes empresas, onde pessoas de diversos estados se deslocam com frequência, aumentando a vulnerabilidade das comunidades rurais. Abacatal, no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém, também é uma comunidade muito próxima da área urbana e igualmente teve de organizar medidas de isolamento, pois sofreu com muitos casos. Em razão da história de vulnerabilidade a invasores, esta já havia implantado um portão com guarita manejada pelos moradores para acesso ao território antes mesmo da pandemia. Nesse caso, cada família fica uma semana protegendo a entrada da comunidade, em regime de revezamento.

As comunidades quilombolas são historicamente vítimas da ausência de políticas municipais, estaduais e federais para a proteção de seus direitos (BRASIL, 2010). Porém, durante a pandemia de

Covid-19, estão sujeitas a outros desafios e discriminações no campo das políticas públicas. Um exemplo de discriminação no Pará é a designação de leitos para o atendimento específico dos grupos indígenas, enquanto para os quilombolas, os governos federal e estadual não tiveram a mesma preocupação. O resultado disso é um crescente número de casos e óbitos, inclusive de crianças e mulheres grávidas, além dos idosos, que representam a memória e a história dos povos tradicionais (ARRUTI et al., 2021). Há uma clara interiorização da pandemia, por isso permanece a preocupação com a segurança da população e a recomendação de que as comunidades continuem com as medidas de proteção coletiva, como as barreiras sanitárias; e individual, usando álcool em gel quando possível, lavando as mãos e mantendo o distanciamento social necessário, uma vez que a pandemia continua a se ampliar pelo país e o estado do Pará permanece com elevada prevalência de casos e mortes.

Há ainda uma preocupação com relação aos meses de férias e aos diversos feriados nacionais, quando turistas vão para os balneários e igarapés localizados nos territórios. Lá estão idosos, crianças e famílias que podem ser infectados, uma vez que não há evidência de quando a pandemia passará, mesmo com a utilização de vacinas, que demoram a chegar às comunidades.

Outra questão que tem preocupado as associações é a possibilidade de volta às aulas presenciais nas escolas quilombolas. Muitos grupos de pais estão demandando o retorno às aulas, uma vez que as crianças precisam manter os estudos e necessitam da alimentação escolar. Ocorre que os estudantes precisam ser transportados em veículos diversos, de embarcações a ônibus, muitas vezes em condições precárias e elevada lotação, o que pode agravar o risco de infecção nos territórios.

Reconhecendo a situação de vulnerabilidade histórica dos quilombolas, desde março de 2020, as organizações sociais têm se articulado para se defender da pandemia e assegurar seus direitos. A Malungu tem feito um trabalho incansável junto com o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa), através de um acompanhamento semanal dos casos e óbitos em todo o estado (CARVALHO et al., 2021; CARVALHO; NASCIMENTO; CHÊNE, 2021). A Malungu tem também trabalhado com diversos outros parceiros, levando informação sobre a pandemia, e produzindo áudios, vídeos, podcasts e diversos materiais de divulgação para as comunidades, bem como manifestando-se na mídia, apresentando denúncias e divulgando para o público a situação das comunidades, o descaso do governo e o não cumprimento das políticas. Como um modo de apoiar diretamente as populações, foram realizadas “vaquinhas on-line” e parcerias para a preparação de projetos pontuais, em nome de pessoas jurídicas e físicas, no valor entre 10 mil e 25 mil reais para obtenção de recursos financeiros para a aquisição de cestas básicas e kits de higiene (denominados “kit anticoronavírus”), que permitiram levar apoio a centenas de comunidades do estado. A sociedade civil também tem mobilizado eventos, como o Encontro de Mulheres, o Encontro Raízes Negras, e reuniões e seminários informativos para mobilizar a compra de itens para ajudar no combate à doença. Essas ações têm contribuído para que os quilombolas tenham melhores condições de permanecer por mais tempo em isolamento, reduzir seu deslocamento para as áreas urbanas e tentar evitar que a doença se espalhe cada vez mais nos seus territórios.

A Malungu tem participado de reuniões com a Secretaria de Saúde do Estado (SESPA), a Coordenação Estadual de Saúde Indígena e

das Populações Tradicionais (Cesipt) e as secretarias municipais, apresentando demandas na perspectiva de conseguir que o poder público mobilize recursos, insumos e efetivação de políticas públicas até os territórios quilombolas. Estima-se que haja aproximadamente 70 mil famílias quilombolas no Pará; conseqüentemente, as esferas competentes do governo deveriam disponibilizar pelo menos esse mesmo montante de kits de higiene, cestas básicas e auxílio emergencial para as comunidades.

Infelizmente, as tratativas com o governo estadual têm demonstrado a incapacidade oficial de lidar com as demandas quilombolas. Por exemplo, até julho de 2020, apenas 39 mil máscaras e cerca de 1.400 litros de álcool foram entregues às comunidades; e não se tratava de álcool em gel, como esperado, mas álcool líquido 70%. Essas medidas são inadequadas e alcançam apenas um percentual pequeno das famílias quilombolas.

Aproximadamente um ano depois da chegada da Covid-19 aos territórios, ainda há muito a ser feito, como a ampliação substancial da testagem, o início da genotipagem, o acompanhamento dos infectados, a melhora na assistência alimentar, o provimento de água potável, o respeito às especificidades territoriais quilombolas, entre outras necessidades.

## “NÃO ENTRA NINGUÉM DE FORA NA NOSSA COMUNIDADE”: A EXPERIÊNCIA DOS QUILOMBOLAS DE BRAGANÇA

O município de Bragança, que tem apenas uma comunidade reconhecida, optou por não criar uma barreira propriamente. A organização local do quilombo América reuniu todos os residentes da comunidade e solicitou que nenhum morador aceitasse qualquer pessoa de outra comunidade ou de outro município dentro do quilombo.

Isso contribuiu para a proteção dos idosos, que são os indivíduos mais vulneráveis ao Sars-CoV-2. Essa forma de atuação foi necessária por ser esta uma área de passagem para outras comunidades, inclusive próxima a fábricas de gelo, e pessoas de fora precisam circular para ir ao trabalho, que não foi fechado em virtude da grande carência local de emprego e remuneração. Com essa decisão, o diálogo dentro da comunidade também reforçou a solidariedade com as famílias do entorno.

Bragança não tem testes suficientes para a população urbana, logo as comunidades tradicionais quilombolas certamente ficarão de fora das análises por muito tempo. Diante do aumento de casos sem o necessário acompanhamento, optou-se também por fazer ações itinerantes quinzenais na comunidade, trazendo o médico, a enfermeira e o técnico de enfermagem, para as pessoas não precisarem se deslocar até a unidade de saúde.

Porém o momento de isolamento foi difícil, pois alguns moradores alegaram, por exemplo: “Ah, é meu parente, eu não posso deixar na rua, eu tenho que agasalhar”. Mas por que visitar agora, no momento de pandemia? Por que não visitou antes? Chegou gente à comunidade que não via os parentes há dez ou doze anos. Para ajudar a controlar o fluxo, foram organizadas equipes para fazer o trabalho de vigiar internamente. Em uma ocasião, a certa hora da noite, chegou um carro à comunidade com intenção de entrar. A equipe se mobilizou e decidiu: “Vamos acordar a liderança e vamos todos para lá”. Assim foi feito, e o visitante, quando viu muita gente, disse: “Acho que eu estou incomodando”, e se retirou.

“Na comunidade não aceitamos pessoas de fora. Pode ser parente, quem for, mas a gente não aceita. Não pode entrar”, afirmam as lideranças. Foi uma decisão que a associação tomou junto com os moradores para proteger a todos. Mesmo o caminhão de mercadorias para



abastecer o mercadinho fazia seu serviço e voltava; não ficava dentro do território. As pessoas de fora não podiam comprar nesse mercadinho, apenas os comunitários, com máscara, com higiene das mãos e todas as medidas para manter o distanciamento. Com esse conjunto de práticas, a comunidade não fechou, mas conseguiu controlar o número de casos.

Coletivamente, ficou estabelecido que a responsabilidade era de cada um, e muitos informavam: “na minha casa eu mando”, “na minha casa só entra quem eu quero”, “na minha casa eu recebo só quem quero”, “na minha casa eu que vou ditar as regras”, “o quilombo tomou uma decisão assim para todos, então todos vão cumprir, não recebo visita, não visito”.

O agente comunitário de saúde (ACS) passava na rua dando informes, mas também não entrava na casa de ninguém. Alguém da casa ia à porta ou à janela, e repassava as informações aos demais familiares. Mas sempre havia elementos discordantes. Muitas pessoas diziam: “Mas eu não estou doente, por que o ACS não encosta na minha casa?”, então o diálogo se estabelecia: “Você não está doente, mas quem garante que eu não estou? E quem garante que a senhora não está? Eu saí da unidade, vim para cá, e como eu vou saber se a senhora está doente ou se eu estou doente? Não é pela senhora. É por mim mesmo. Vai que eu trago lá da unidade para sua casa?”. Os primeiros impactos foram importantes porque os moradores viram que era difícil estar isolado da família, não poder sair para visitas e as crianças brincarem apenas nos seus quintais. Isso é especialmente difícil, pois as casas do quilombo são muito próximas e as famílias muito grandes. Há dois campos de futebol apreciados por crianças e adolescentes que não estão sendo utilizados. O grupo de capoeira também foi suspenso, para a tristeza de muitos.

Os pais tomaram a decisão: “Não pode por esse motivo”. Gradualmente, as pessoas foram se convencendo. “Não tem visita,

não tem praia”. A praia de Ajuruteua está sempre lotada de visitantes, mas os quilombolas não vão. “Quer beber uma cerveja? Quer beber alguma coisa? Bebe em casa”. “Quer fazer uma brincadeira? Faça em casa, só para você com seus filhos”. Essas decisões, ainda que difíceis, foram tomadas pelos próprios quilombolas, por reconhecerem que se não se unissem para se proteger, nenhum governo iria fazer.

#### SEM APOIO GOVERNAMENTAL: A LUTA CONTRA O RACISMO INSTITUCIONAL E A COVID-19 ENTRE OS QUILOMBOLAS DE SALVATERRA

Um dos grandes desafios para as populações quilombolas é o racismo institucionalizado no Brasil, que se configura, por exemplo, quando não há água para lavar as mãos ou serviços de saúde; quando não se consegue no quilombo, minimamente, um sinal de internet que permita comunicação com o mundo exterior nesse momento de crise. As comunidades negras rurais aprenderam, ao longo de sua caminhada, a não esperar muito dos poderes instituídos (ARRUTI et al., 2021; SILVA, 2020; SILVA; SILVA, 2020).

Então cotidianamente é preciso desafiar os problemas que vão surgindo para garantir a sobrevivência nos territórios. Entretanto, na Ilha do Marajó, os desafios são ainda maiores. Tudo lá é imenso. No município de Salvaterra, um dos 16 da Ilha, são 17 quilombos autoidentificados, no entanto, a cidadania da população negra rural não é reconhecida. Os quilombos de Salvaterra ainda lutam por reconhecimento oficial, para ter políticas de saúde que atendam suas necessidades, para ter o básico em termos de infraestrutura: estradas adequadas, educação para crianças e adolescentes, e agora, condições mínimas para sobreviver na pandemia.

Uma das primeiras ações do movimento quilombola de Salvaterra foi organizar um grupo de trabalho por meio das redes sociais,

uma vez que todos sabiam da necessidade de isolamento por causa da pandemia, e começar a pensar e articular estratégias para combater a Covid-19.

A partir da organização coletiva pensou-se em produzir faixas e colocá-las nas entradas quilombos, antes ainda de aparecerem os primeiros casos nas comunidades, pedindo que pessoas de fora não fizessem visitas em respeito à vida dos quilombolas, especialmente dos cidadãos mais velhos, anciãos e anciãs, que são os mais frágeis diante do vírus e os guardiões da memória e da história das comunidades.

Após o registro do primeiro caso, começou-se então a montar as barreiras sanitárias. Foi um trabalho autônomo, pois nenhuma esfera governamental implementou qualquer política para a proteção dos territórios. A alternativa foi cada comunidade se organizar para garantir as próprias medidas. Em seguida, as associações contataram as autoridades de saúde municipais para buscar o mínimo de apoio oficial ao respeito às barreiras e à autonomia das comunidades.

Entretanto, assim como em outros locais, diversas circunstâncias impedem o fechamento completo dos territórios no Marajó, como o fato de os comunitários não estarem titulados e haver a intrusão de fazendeiros e grupos externos que, para chegarem às suas terras, precisam passar por dentro das áreas quilombolas. Em alguns dos territórios, como Caldeirão e Vila União, as rodovias estaduais atravessam a área quilombola, sendo impossível fechar completamente. Diante desses desafios, foi preciso trabalhar o convencimento das pessoas para reduzir o acesso aos quilombos de Salvaterra.

Em muitos momentos ocorreram conflitos. As barreiras físicas foram derrubadas diversas vezes; em algumas, as guaritas foram queimadas e as pessoas que estavam monitorando as entradas, trabalhando diariamente para manter as barreiras em pé, não conseguiram o isolamento desejado. Houve locais em que membros do tráfico de drogas

pressionaram por passagem; em outros, fazendeiros ameaçaram moradores, inclusive indo ao Ministério Público Estadual fazer denúncias solicitando garantia do seu direito de ir e vir. Outros desafios internos envolveram, por exemplo, sair para adquirir alimentos e recursos não disponíveis nas comunidades. Adicionalmente, foi editado um decreto municipal que determinou a abertura de balneários, praias e igarapés, alguns dos quais estão localizados nos territórios quilombolas; com isso foi permitida a abertura dos bares e a possibilidade de atividades de comercialização no local. Esse conjunto de pressões levou ao abandono das barreiras sanitárias na região a partir de junho de 2020.

Em relação à saúde, uma das primeiras coisas que a administração municipal fez no início da pandemia foi retirar o atendimento dos postos de saúde localizados nos quilombos. Comunidades com grande contingente populacional, como Mangueiras, Barro Alto, Caldeirão e Rosário, ficaram sem serviços de saúde. Diferentemente do que prevê a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (BRASIL, 2010), não houve qualquer consulta dos gestores para a interrupção dos serviços e, portanto, as comunidades ficaram ainda mais vulneráveis, pois os moradores precisavam agora sair dos territórios para acessar todos os serviços médicos. As organizações quilombolas se reuniram com a Secretaria de Saúde e a equipe de vigilância sanitária, que indicaram que, talvez, em agosto de 2020, os postos voltassem a funcionar. Em janeiro de 2021 ainda não haviam voltado. A negação da Atenção Básica, componente fundamental do Sistema Único de Saúde (SUS), do qual depende a totalidade das comunidades, é apenas mais um dos exemplos do racismo estrutural. Ao longo dos meses, muitos idosos tiveram seus quadros de doenças crônicas, como hipertensão e diabetes, agravados e, sem qualquer assistência local, pessoas de mais de 80 anos precisaram sair para obter

atendimento na cidade e expor a si e a suas famílias aos riscos de contrair Covid-19.

No entanto, apesar das limitações, as barreiras sanitárias valeram a pena, pois demonstraram a importância da organização interna para manter o vírus fora das comunidades por um longo tempo. Na comunidade de Caldeirão, a partir do momento que a barreira caiu, explodiu o número de casos. O mesmo ocorreu em Boa Vista. Em diversos outros, há relatos de pessoas com sintomas, entretanto não há testagem. No estado do Pará não há qualquer informação sobre o número de quilombolas testados, mas os relatos das comunidades dão conta de pouquíssimos exames realizados. Enquanto foi possível manter as barreiras, as populações quilombolas tiveram algum controle sobre as entradas e saídas dos territórios. Em seguida, esse controle foi perdido.

Mas há aprendizados importantes alcançados com a experiência da pandemia, que infelizmente já custou centenas de milhares de vidas ao país. Talvez a lição mais significativa seja a necessidade de ampliar o processo de organização comunitária, pensando coletivamente para a defesa dos direitos já estabelecidos em lei. A Malungu estima a existência de mais de 7 mil quilombolas no município de Salvaterra. E o número de casos no município tem sido alto (*Figura 1*).

No Brasil, não há dados oficiais sobre os casos de Covid-19 entre os quilombolas. Até dezembro de 2020, não existia qualquer forma de registro a respeito desse grupo nos sistemas do SUS. No Pará, mesmo os registros sobre raça/cor são precários, e não aparecem na divulgação das estatísticas oficiais.

Há, portanto, desafios externos e internos para o enfrentamento da pandemia. Em alguns casos a desarticulação das barreiras sanitárias partiu de dentro dos próprios quilombos; em outros, o enfrentamento foi com grupos externos. Moradores dos territórios,



*Figura 1. Situação das comunidades no município de Salvaterra em 8 de agosto de 2020, com relação aos casos de Covid-19.*

Fonte: SEMUSA (2020).

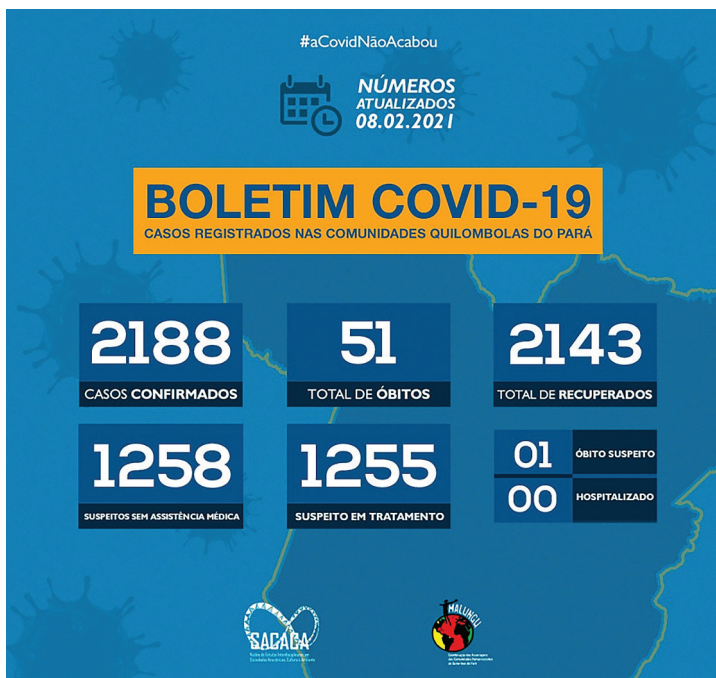
intrusos, determinações legais e não cumprimento de políticas públicas por parte de municípios e do estado corroboraram para o enfraquecimento das lutas. Mas o maior desafio permanece na ausência do reconhecimento do direito ao território. Nesse caso, também, os embates são diários. Após 130 anos da abolição, a população negra brasileira continua lutando pelo direito à cidadania plena. Mais de 30 anos após o reconhecimento constitucional dos direitos dos quilombolas ao seu território tradicionalmente ocupado, isso ainda não foi concretizado. Durante a pandemia, a gestão fundiária

mostrou-se fundamental para o controle da disseminação do vírus. Sem o controle do território, todos os aspectos da vida dos quilombolas são impactados (ARRUTI et al., 2021; CARVALHO et al., 2021).

## DIFERENTES FORMAS DE ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA E O PAPEL DO GOVERNO DO ESTADO

No contexto do enfrentamento da pandemia de Covid-19 no Pará, o Sacaca/UFOPA e a Malungu têm feito contribuições fundamentais, uma vez que, infelizmente, as comunidades tradicionais e a população brasileira em geral foram abandonadas por grande parte dos setores públicos. O trabalho de garantir que as informações sobre as populações quilombolas cheguem de maneira adequada ao público, aos tomadores de decisão e às próprias comunidades para que elas se organizem e consigam sobreviver nesse momento tão difícil, é um esforço que entra para a história da saúde pública do Pará e do movimento negro. Graças a esse empenho, que une a academia e o movimento social, o Pará é um dos poucos estados que consegue manter algum tipo de registro regular da situação epidemiológica dos grupos quilombolas (*Figura 2*), através de uma iniciativa que consegue mobilizar um grande número de lideranças para não só prover informações, que são absolutamente fundamentais para a tomada de decisão, como também para colaborar no processo de organização comunitária (CARVALHO et al., 2021; CARVALHO; NASCIMENTO; CHÊNE, 2021). Todos os dias, as lideranças do movimento literalmente colocam a vida em perigo para conseguir garantir a sobrevivência das comunidades negras rurais do Pará e da Amazônia – um exemplo de coragem que falta a muitos gestores.

Do ponto de vista epidemiológico, as barreiras sanitárias têm sido um elemento fundamental para que a ausência do Estado não



*Figura 2. Boletim epidemiológico quilombola produzido pelo Sacaca/Ufopa e pela Malungu.*

Fonte: Núcleo Sacaca-Malungu (2021).

tenha um impacto ainda mais grave nas populações quilombolas. Ao longo da pandemia, graças a uma série de questões políticas, econômicas e sociais, o Brasil tem ocupado as primeiras posições no mundo em número de casos e mortes. São milhões de infectados e centenas de milhares de mortos, cujos números crescem a cada dia. A região norte é uma das mais afetadas (ALBUQUERQUE et al., 2020), sendo o Pará um dos estados mais atingidos e, dentro desse cenário, as comunidades quilombolas têm sido bastante afetadas; com os números se elevando rapidamente (CARVALHO et al., 2021). Possivelmente, a ponta do iceberg são os casos diagnosticados, uma vez que o Pará tem o maior número de áreas quilombolas tituladas, mas uma pequena parcela da população tem sido testada.

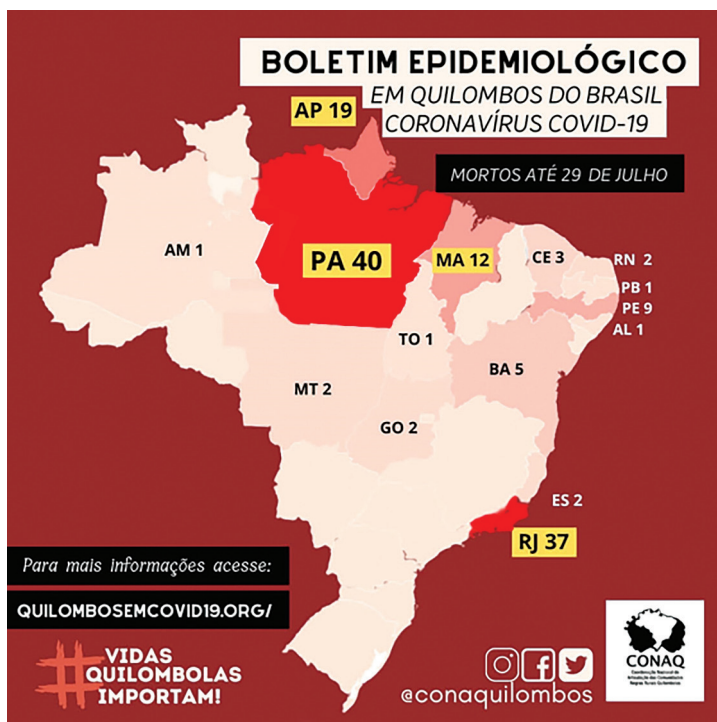


São 141 quilombos titulados em cerca de 550, a maior parte das comunidades ainda está em processo de discussão, reconhecimento e regulamentação. Adicionalmente, em função das grandes distâncias próprias do território amazônico, das dificuldades tradicionais de acesso e acessibilidade a serviços de saúde pelas populações rurais (CAVALCANTE; SILVA, 2019), das limitações tecnológicas na maior parte dos territórios, da falta crônica de infraestrutura de saúde nos municípios e da precariedade histórica da saúde das populações negras, vêm se somar o Sars-CoV-2 e o despreparo do Estado que, mesmo após muitos meses do surgimento da doença e da decretação de pandemia pela Organização Mundial da Saúde (ZHU et al., 2020; WHO, 2021), ainda não conseguiu dar uma resposta adequada para a necessidade das populações rurais.

Desde o início houve uma grande concentração de esforços no sentido de adquirir respiradores e insumos de alta tecnologia, montar hospitais de campanha e investir vultosos recursos em atendimento secundário e terciário nas áreas urbanas, o que acabou dando margem para diversos casos de corrupção. Mas, por exemplo, do ponto de vista da Atenção Básica, muito pouco foi feito nos municípios, a ponto de, em alguns lugares, como visto anteriormente, o trabalho dos ACS e da Estratégia Saúde da Família (ESF) terem sido inteiramente suspensos, levando a situações muito graves, uma vez que pessoas colocadas em limitação de trânsito pelas barreiras autoimpostas acabaram desenvolvendo complicações de saúde ou saíram em busca de socorro, correndo o risco de trazer em sua volta o vírus para a comunidade. Como exemplificado anteriormente, não é por causa do risco de contrair a Covid-19 que alguém deixa de ser hipertenso ou diabético, de ter crises de doença falciforme ou agravar qualquer uma das inúmeras doenças crônicas que também são comuns entre as comunidades quilombolas.

Normalmente, como o acesso é difícil e as equipes são poucas, pessoas nas áreas rurais do norte do país passam por acompanhamento quinzenal ou mensal, quando as equipes de saúde das áreas urbanas se deslocam para atendê-las, uma vez que a Estratégia Saúde da Família Quilombola não é implementada na maioria dos municípios, que ignoram a legislação sobre ela, mesmo sob pena de perda significativa de recursos.

Em que pese o elevado grau de subnotificação, em julho de 2020, o Pará concentrava um terço das mortes por Covid-19 entre quilombolas do Brasil (*Figura 3*). Esse dado é extremamente preocupante e, à medida que forças externas e internas vão enfraquecendo



*Figura 3.* Boletim epidemiológico nacional quilombola, de 29 de julho de 2020.

Fonte: Quilombossemcovid19.org. (2020).

as barreiras sanitárias, deverá haver uma tendência à elevação desses números, sem aumentar proporcionalmente o apoio da infraestrutura governamental para dar conta dessas necessidades (ARRUTI et al., 2021).

Também já mencionado anteriormente, outro elemento epidemiológico importante é a análise da situação sorológica das populações quilombolas. Embora tenham ocorrido algumas ações de testagem pelos governos do estado e dos municípios, a descoordenação entre os entes e a falta de transparência faz com que seja impossível saber quantas comunidades passaram por algum tipo de testagem para Covid-19 e qual é a taxa de positividade para o estado. Consequentemente, muitas pessoas podem morrer pela doença ou de causas a ela associadas e não aparecerem nas estatísticas oficiais. Por outro lado, a ausência de testagem torna muito mais difícil o próprio planejamento das ações institucionais. Caso a Malungu e as universidades tivessem acesso ao número de pessoas testadas e aos resultados dos testes, certamente poderiam ser muito mais eficientes nas ações de planejamento, prevenção e acompanhamento das famílias. A ausência de testagem se configura como mais um elemento de racismo estrutural, especialmente quando há o relaxamento das barreiras, sobretudo no período do verão, com a potencial chegada de turistas para disputar praias e áreas naturais dentro dos territórios, muitas das quais abertas por decisões municipais.

Sem a adequada informação epidemiológica não há sequer como fazer planos de contingência, ainda que guardando as especificidades de cada comunidade. Infelizmente, na atual conjuntura, não há como saber quem tem e quem não tem condições seguras de relaxar as medidas protetivas, o que aumenta os conflitos internos e desgasta profundamente as lideranças.

Outro dado relevante é que, além da situação das barreiras e da especificidade das populações quilombolas, em se tratando de pessoas negras que são infectadas, por exemplo, um estudo mostra que, em caso de internamento, 54,8% dos negros com Covid-19 vêm a óbito, enquanto apenas 38% dos brancos internados nas mesmas condições vêm a falecer (MADEIRO, 2020). Então, mesmo quando há acesso aos serviços, não é garantia de uma perspectiva mais positiva para negros ou quilombolas, especialmente na região Norte (RANZANI et al., 2021).

A taxa de mortalidade estimada no estado, de acordo com Universidade Federal do Pará (UFPA), é em torno de 153 para cada 100 mil, no caso dos quilombolas; e 28 para cada 100 mil, no caso da população brasileira em geral. A taxa de mortalidade entre os quilombolas é cerca de três a quatro vezes maior do que a taxa de mortalidade geral (AMAZÔNIA, 2020). Em se tratando das populações quilombolas, não existe um sistema nacional de controle, avaliação ou análise continuada da sua situação. Para as comunidades indígenas, há o subsistema de Saúde Indígena, que minimamente gera informações e leva cuidados essenciais aos que estão aldeados. Como não existe programa, serviço ou órgão nacional que coordene a assistência para as populações quilombolas, não se tem registro oficial do que acontece nesses territórios durante a pandemia, sendo esse inclusive um dos grandes desafios para a vacinação dessas pessoas (BRASIL, 2021), configurando mais uma forma de racismo estrutural. Com o novo governo federal iniciado em 2019, mesmo as políticas já em andamento vêm sendo cada vez mais negligenciadas a ponto de, no Plano Plurianual 2021-2023, não haver qualquer recurso alocado para o atendimento às comunidades quilombolas ou para ações afirmativas (INESC, 2020; ZIGONI, 2020).

Até o final de abril de 2020, não havia notificação em relação ao quesito raça/cor nos registros oficiais de infecção ou mortes por Covid-19, configurando mais um exemplo de racismo estrutural. Isso parece paradoxal, uma vez que há mais de uma década o quesito raça/cor foi instituído pelo governo federal como um dos elementos importantes dos registros relacionados a questões de saúde no país. No entanto foi preciso uma intensa mobilização do movimento negro, junto com diversas organizações de saúde, como a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), para que esse quesito fosse incluído nos documentos oficiais. Ainda assim, seu preenchimento não é obrigatório. Portanto as estatísticas sobre o que acontece com a população negra e quilombola continuam sendo incompletas.

No Pará, há outro exemplo emblemático do descaso com as políticas voltadas para a população negra: Em 2008 foi criado oficialmente o Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CONNEPIR/Pará)<sup>6</sup>, o qual elegeu novos conselheiros em 2019, mas até o final de 2020 estes não foram empossados. Caso estivesse em funcionamento, este poderia ser um elemento a mais para ajudar a nortear as políticas públicas de saúde para as populações quilombolas, os povos de terreiros e a população negra urbana.

O resultado desse conjunto de omissões é que a população quilombola acabou tendo de se defender de maneira autônoma, demonstrando enorme capacidade de organização e autossuficiência, o que é próprio do movimento negro ao longo da sua história; por isso ele é tão forte e conseguiu superar tantas dificuldades ao longo de décadas.

.....  
<sup>6</sup> <https://redepara.com.br/Noticia/137950/novos-membros-do-conselho-de-promocao-da-igualdade-racial-sao-eleitos-por-aclamacao>

## CONCLUSÕES

As comunidades quilombolas se organizaram e fizeram as próprias barreiras para garantir a proteção dos residentes durante a pandemia de Covid-19. Porém essas barreiras também trouxeram problemas, uma vez que a maioria dos quilombos no Brasil não tem suas áreas legalizadas, nem acesso adequado à atenção básica em saúde, bem como condições sanitárias que garantam sua proteção. A infraestrutura, em geral, é precária, e há risco constante de insegurança alimentar, circunstâncias que historicamente têm agravado a situação epidemiológica, com a ocorrência de mais doenças agudas e crônicas entre os quilombolas. Há então um dilema entre manter as comunidades em isolamento e proteger os mais idosos e frágeis e sua história, ou ultrapassar essas barreiras para garantir o sustento diário, e em consequência, sofrer os efeitos da pandemia.

No entanto não precisaria ser assim, uma vez que há uma série de leis que deveriam proteger as populações mais vulnerabilizadas, como o Estatuto da Igualdade Racial; a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra; a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e das Florestas; e a Estratégia Saúde da Família Quilombola; que, do ponto de vista legal, deveriam garantir que as comunidades sejam adequadamente atendidas e tenham seus direitos sociais respeitados. Mais recentemente foi instituída a Lei nº 14.021/2020 pelo Congresso Nacional, que estipula o auxílio emergencial às populações indígenas e quilombolas e aos ribeirinhos. Infelizmente, essa lei sofreu diversos vetos presidenciais, fazendo com que praticamente se tornasse também inócua.

Apesar de existirem diversos elementos jurídicos que, do ponto de vista do SUS, garantem o respeito à diversidade brasileira e a saúde como um direito de todos e dever do Estado, o que se vê na prática

é que esses elementos vêm sendo cada vez mais limitados ou eliminados, e os recursos reduzidos a cada período (INESC, 2020), fazendo com que a população necessite tomar as questões de saúde pelas próprias mãos. Nesse contexto, as barreiras sanitárias quilombolas se mostraram eficientes enquanto duram. Possivelmente, sem elas, as taxas de morbidade e mortalidade seriam maiores.

No entanto é preciso que o Estado deixe de se omitir e volte a executar suas funções obrigatórias, mobilizando recursos públicos de maneira adequada para atender as demandas das populações negras rurais e de outros grupos vulnerabilizados. A Malungu já apresentou, em diversas ocasiões, as questões principais à Cesipt/SESPA, mas, infelizmente, não está em suas mãos tomar decisões relacionadas aos aportes financeiros, por exemplo, para garantir a aquisição e distribuição de cestas básicas, insumos para o combate à pandemia, álcool em gel, equipamentos de proteção individual e kits de testagem necessários. A SESPA e outros órgãos do Estado, como entes responsáveis pela vida de todos os cidadãos, segundo a Constituição Federal de 1988, têm o dever de respeitar as populações quilombolas também como parte dos cidadãos brasileiros.

Na Década Internacional de Afrodescendentes, declarada pela Organização das Nações Unidas (ONU, 2021), é lamentável que o Pará, que foi o primeiro estado a ter uma área quilombola certificada, não consiga atender às necessidades e à proteção dessas populações, que têm contribuído tanto para a proteção dos recursos naturais, para a garantia dos alimentos saudáveis que chegam a nossas mesas e para a preservação das nossas tradições culturais.

A Universidade Federal do Pará (UFPA), a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), a Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e a Universidade do Estado do Pará (Uepa)

têm trabalhado intensamente junto com órgãos, entidades e associações do estado e, além destes, no Grupo de Trabalho Racismo e Saúde da Abrasco, no Grupo de Trabalho Interinstitucional em Defesa das Garantias e dos Direitos dos Povos Quilombolas e Contra o Racismo no Estado do Pará, na Defensoria Pública do Estado do Pará, no Ministério Público, na Malungu e na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), dando apoio técnico e ajudando economicamente nas campanhas da melhor maneira possível, para que a sociedade civil faça sua parte, e estimulando o estado para que dê as respostas necessárias às demandas da população quilombola do Pará. Mas há ainda muito a ser feito.

#### AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos organizadores das sessões de discussão promovidas pelo Sacaca/Ufopa e pela Malungu; a todas as comunidades quilombolas do Pará; aos profissionais de saúde envolvidos com as ações de saúde nas comunidades quilombolas e a todas as pessoas que tornaram possível a produção deste texto.

#### REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, R. et al. *Os desaparecidos da COVID-19*. Quarentenas amazônicas volume 6. Manaus: EDUA; Embu das Artes: Alexa Cultural, 2020.
- AMAZÔNIA concentra recorde de mortes de quilombolas por covid-19. *UFAM*, 12 jun. 2020. Disponível em: <<https://ufam.edu.br/noticias-coronavirus/1524-amazonia-concentra-recorde-de-mortes-de-quilombolas-por-covid-19.html>>. Acesso em: 25 ago. 2020.
- ARAÚJO, R. L. M. S.; ARAÚJO, E. M.; SILVA, H. P. Condições de vida, saúde e morbidade referida de comunidades quilombolas do semiárido baiano, Brasil.



*Revista Baiana de Saúde Pública*, v. 43, n. 1, p. 226-246, 2019. Disponível em: <<http://rbsp.sesab.ba.gov.br/index.php/rbsp/article/view/2988>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ARRUTI, J. M. et al. O impacto da Covid-19 sobre as comunidades quilombolas. *Informativo Desigualdades Raciais e Covid-19*, AfroCebrap, janeiro #6, 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Coordenação Geral do Programa Nacional de Imunizações. *Ofício nº 236/2021/CGPNI/DEIDT/SVS/MS*. Brasília, 11 mar. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretária de Gestão Estratégica e Participativa. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.

CARVALHO, L. G. et al. Direito ao território quilombola na Amazônia e a pandemia: as experiências da Malungu na vigilância comunitária em saúde para a defesa da vida e do território. *Insurgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, Dossiê Pandemia, Direitos e Movimentos Sociais, v. 7, n. 1. p. 102-124, 2021.

CARVALHO, L. G.; NASCIMENTO, R. M. C.; CHÊNE, S. G. B. Cem dias de “virose braba” no quilombo. *Boletim Cientistas Sociais – A Questão Étnico-racial em Tempos de Crise*, ANPOCS, n. 46, 2021. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2497-boletim-a-questao-etnico-racial-em-tempos-de-crise-n-46>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

CAVALCANTE, I. M. S.; SILVA, H. P. Políticas públicas e acesso aos serviços de saúde em quilombos na Amazônia paraense. In: FONTES, A. et al. (Orgs.). *Quilombolas: aspectos políticos, jurídicos e políticas públicas inclusivas consequentes à edição do Decreto nº 4887/2003 e do julgamento da ADI nº 3239*. Rio de Janeiro: TRF2, 2019. p. 473-498.

INESC – INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. *Brasil com baixa imunidade: balanço do orçamento geral da União 2019*. Brasília: INESC, 2020.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Pandemia de Covid-19 expõe abandono do Estado com quilombos. *Boletim do Instituto Socioambiental*, 2020. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pandemia-de-covid-19-expoe-abandono-do-estado-com-quilombos>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MADEIRO, C. Covid mata 55% dos negros e 38% dos brancos internados no país, diz estudo. *UOL*, 02 jun. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/06/02/covid-mata-54-dos-negros-e-37-dos-brancos-internados-no-pais-diz-estudo.htm>>. Acesso em: 25 abr. 2021.

MALUNGU. *Boletim Covid-19 nos quilombos do Pará*. Belém, 21 abr. 2021. Disponível em: <[malungupara.wordpress.com/](http://malungupara.wordpress.com/)>. Acesso em: 26 abr. 2021.

ONU. *2015-2024. Década Mundial de Afrodescendentes*. 2021. Disponível em: <<https://decada-afro-onu.org/>>. Acesso em: 25 abr. 2021.

RANZANI, O. T. et al. Characterization of the First 250000 Hospital Admissions for COVID-19 in Brazil: a retrospective analysis of nationwide data. *The Lancet*, v. 9, n. 4, p. 407-418, 2021.

SACACA. *Barreiras sanitárias e estratégias de isolamento nas comunidades quilombolas*. Santarém, 24 jul. 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=6IA1qHRCI2s&list=PLP\\_bt\\_gSIKsSnhXJO6AQDQBY8CdJUb6Kk&index=2&ab\\_channel=SacacaUfopa](https://www.youtube.com/watch?v=6IA1qHRCI2s&list=PLP_bt_gSIKsSnhXJO6AQDQBY8CdJUb6Kk&index=2&ab_channel=SacacaUfopa). Acesso em: 30 abr. 2021.

SEMUSA – Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra. *Boletim epidemiológico*. Salvaterra, 8 ago. 2020.

SILVA, H. P. A COVID-19 e as populações quilombolas na Amazônia: impactos do racismo estatal. *Boletim Cientistas Sociais – A Questão Étnico-racial em Tempos de Crise*, ANPOCS, Boletim Especial, n. 1, 2020. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2427-boletim-cientistas-sociais-a-questao-etnico-racial-em-tempos-de-cri-se-n-1>>. Acesso em: 28 set. 2020.

SILVA, H. P.; SILVA, G. M. A situação dos quilombos do Brasil e o enfrentamento à pandemia da Covid-19. *Abrasco*, 16 set. 2020. Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/a-situacao-dos-quilombos-do-brasil-e-o-enfrentamento-a-pandemia-da-covid-19-artigo-de-hilton-p-silva-e-givania-m-silva/52116/>>. Acesso em: 28 set. 2020.

VARGA, I. V. D. et al. Um retrato das desigualdades étnico-raciais na saúde. In: STEFANO, D.; MENDONÇA, M. L. (Orgs.). *Direitos Humanos no Brasil 2020: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo: Outras Expressões, 2020. p. 219-230. Disponível em: <<https://www.social.org.br/index.php/livros-books/livros-direitos-humanos-no-brasil/250-relatorio-direitos-humanos-2020.html>>. Acesso em: 29 abr. 2021.*

ZIGONI, C. Orçamento público voltado para as comunidades quilombolas no contexto da pandemia Covid-19. *INESC*, Nota técnica, 31 ago. 2020.

ZHU, N. et al. China Novel Coronavirus Investigating and Research Team. A Novel Coronavirus from Patients with Pneumonia in China, 2019. *New England Journal of Medicine*, v. 382, n. 8, p. 727-733, 2020.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard*. 2021. Disponível em: <<https://covid19.who.int/region/amro/country/>>. Acesso em: 01 abr. 2021.



# MULHERES E SEUS SABERES E FAZERES NA PANDEMIA

Malenna Clier Farias<sup>1</sup>

Carlene Printes<sup>2</sup>

Nilma Bentes<sup>3</sup>

Valéria Carneiro<sup>4</sup>

Vanuza Cardoso<sup>5</sup>

Waldirene dos Santos Castro<sup>6</sup>

## INTRODUÇÃO

Caro leitor que me lê, preste bem atenção  
no drama que vou contar com toda a perfeição,  
de um grande acontecimento dos negros, nossos irmãos.

.....  
<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA), mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da mesma universidade (PPGSA/UFPA), bacharela em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).

<sup>2</sup> Coordenadora da Associação dos Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQ/UFPA).

<sup>3</sup> Engenheira agrônoma, cofundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa), cofundadora da Rede Fulanas Negras da Amazônia Brasileira e proponente da Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem-Viver.

<sup>4</sup> Coordenadora executiva e de gênero da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).

<sup>5</sup> Quilombola, liderança espiritual do Território Quilombola de Abacatal (Ananindeua/PA) e graduanda em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>6</sup> Quilombola do Território de Jambuçu (Moju/PA), pedagoga, especialista em Educação para as Relações Étnico-Raciais, colaboradora do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo na Amazônia (GEPERUAZ).

O Brasil foi invadido, no ano de 1500.  
Aqui havia um povo com seu vasto conhecimento  
que depois foi obrigado a viver um grande tormento.  
Não posso falar do negro, pra não ter engano,  
Sem falar do sofrimento que ficou por baixo do pano,  
Dos que foram arrancados do continente africano.  
[...]

— *Waldirene dos Santos Castro*

E em 2020, é o negro brasileiro, o protagonista de semelhante dor? Cinco séculos passados... escravidão, pandemia, a quem custou? Chegamos ao 25 de julho de 2020 com dados alarmantes da pandemia no Brasil. Em suas várias regiões e estados, os números de casos e mortes são altíssimos, sejam eles quantitativos ou qualitativos. Só no estado do Pará, nesse dia, já eram 144.467 casos e 5.616 mortes (SESPA, 2020). Quatro meses depois do primeiro caso na capital, as periferias e os interiores começaram a sentir, com maior intensidade, os impactos devastadores da crise humanitária do século.

No início de 2021, com um cenário ainda pior, o estudo feito pela instituição independente de pesquisa em política internacional, Lowy Institute, da Austrália, mostra o desempenho dos países em lidar com a pandemia e combatê-la através de ações e medidas em 116 países para os quais os dados estavam disponíveis. Partindo do centésimo caso confirmado em cada país, os parâmetros empregados foram os números diários dos seguintes indicadores: casos confirmados, morte confirmadas, casos confirmados por milhão, mortes confirmadas por milhão, casos confirmados em proporção aos testes e testes por mil habitantes (LOWY INSTITUTE, 2021).

O Brasil, vergonhosamente e para a tristeza da população, ficou dentre os piores colocados, mais precisamente na última colocação, contabilizando apenas 4,3 pontos, numa escala de 0 a 100.

Estudos como esses vem mostrando que o Estado brasileiro pouco fez para solucionar os impactos negativos na vida dos cidadãos. O que vimos, e temos visto até então, são esforços de desmonte que perturbam, na maioria das vezes, os sérios esforços de profissionais da saúde, cientistas e congressistas preocupados em minimizar os impactos da pandemia. Com um cenário nefasto, o Brasil se coloca muito aquém do cuidado com a vida, em uma penosa realidade. Com lento processo de vacinação, sem remédio e sem medidas de isolamento eficazes, as projeções de cenários para o futuro da população brasileira não podem ser boas.

O Brasil atual, que não trata com a devida atenção seu passado colonial e escravocrata, e os demais eventos produzidos e/ou influenciados pelo mesmo efeito, está acumulando mais um evento trágico em sua história. Gerações futuras hão de julgar. Em pouco mais de um ano de pandemia o Brasil contabiliza mais de 400 mil vítimas da Covid-19, com um recorde deplorável de quase 4 mil perdas em 24 horas! A postura do governo brasileiro é conivente com o que Pierre Clastres (1982) designou como genocídio. A experiência da pandemia é sobretudo uma experiência de perda de corpos físicos e racializados, o que caracteriza o *genocídio*; e perda de saberes e fazeres tradicionais desses corpos, o que caracteriza, para Clastres (1982), o *etnocídio*.

Este artigo traz experiências e reflexões acerca dessas perdas, tipificadas em duas instâncias que, juntas, podem ser traduzidas como a própria vida: a dos corpos e a da cultura; e a de desafios e estratégias de enfrentamento insurgentes da pandemia em quatro territórios quilombolas no Pará: Pau-Furado (Salvaterra – Ilha do Marajó), Abacatal (Ananindeua), Boa Vista (Oriximiná) e Jambuaçu (Moju). Tais experiências são narradas por mulheres negras e quilombolas residentes e/ou oriundas desses territórios que, embora distintos, têm

realidades não destoantes. Seus saberes e fazeres, por um lado, são aliados fundamentais na minimização dos impactos da pandemia; e por outro, estão ameaçados, uma vez ameaçadas as vidas dos detentores de conhecimentos e práticas de cura e de saúde, que em muitos casos são as pessoas de mais idade. Nesse cenário, essas mulheres carregam a responsabilidade crucial de congregar saberes, de mediar conflitos, sobretudo por ocuparem semelhante lugar de fala que marca suas trajetórias; um lugar a ser chamado aqui de *translocal* (COSTA; ALVAREZ, 2009).

Nota-se que, ao longo dos quatro primeiros meses (março-julho) de pandemia, a crise evidenciou, em um primeiro momento, a condição de vulnerabilidade das populações quilombola e negra periférica; e em um segundo momento, intensificou as desigualdades econômica, racial e de gênero historicamente estabelecidas na sociedade brasileira. A mobilização de mulheres organizadas em unidades de combate, a posição de poder de algumas delas em instituições e na liderança comunitária, e a promoção de cuidados e a atuação na transmissão de conhecimentos locais e congregados, mostraram-se aliados importantes na estratégia de defesa da população e do território diante do descaso do poder público.

Dessa maneira, o texto divide-se em dois pontos centrais apreendidos pelo debate promovido em videoconferência no dia 25 de julho de 2020, Dia Internacional da Mulher Negra, Latina e Caribenha. Em cada ponto, tentou-se construir diálogos que, embora aparentemente possam estabelecer duas vozes, estão permeados por várias outras, partindo da premissa de Crapanzano (1991) de que no decorrer de todo diálogo há sempre “diálogos ocultos”, forjados em momentos e diálogos anteriores. Desse modo, cada fala, cada narrativa é atravessada por outros diálogos, perdendo a exclusividade da

autoria individual para formar uma autoria coletiva. Os versos que iniciam cada tópico compõem, em sua sequência, um poema de Waldirene dos Santos Castro, uma das vozes deste ensaio. O poema é uma proposta pedagógica de educação, chamada *aturá pedagógica*.<sup>7</sup>

Mulheres, educação e movimento social

[...]

Que mesmo na indignação,

Hoje nossa luta ganha força.

Na terra e na educação,

A Lei 10.639 é a nova revolução.

Escola quilombola em ação,

Pode acreditar, meu irmão.

Os dicionários nos dizem:

“O quilombo é o lugar de negro fujão”

[...]

Do ponto de vista histórico, a experiência de mulheres negras escravizadas é ainda permeada por mal-entendidos, afirma Davis (2016), o que dificulta, segundo ela, esclarecimentos sobre a luta atual das mulheres negras e de todas as mulheres em busca de emancipação. A fim de lançar algumas respostas a essas lacunas, a autora publica, em 1981, *Mulheres, raça e classe*. Embora a análise de Angela Davis investigue a escravidão nos Estados Unidos, ela mostra aspectos significativos semelhantes à experiência de escravidão contida nas narrativas das próprias mulheres negras e quilombolas brasileiras.

.....  
<sup>7</sup> O dicionário define “aturá” como cesto grande e alto, de formato cilíndrico, que os índios carregam nas costas para transportar sementes, frutos etc.



A semelhança está sobretudo na condição econômica e racializada da mulher preta produzida pelo sistema capitalista no pós-abolição, uma experiência de desumanização no que tange às condições de trabalho, pobreza e mortalidade. A situação das mulheres negras é ainda mais intensificada em países mais pobres, como nos da América do Sul e do Caribe. Por exemplo, dos 25 países com os maiores índices de feminicídio do mundo, 15 ficam na América Latina e no Caribe, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU).

Tendo em vista essa condição de vida precária que levam mulheres negras no continente sul-americano e no caribe a altos índices de pobreza, desassistência e até morte, foi realizado um encontro entre mulheres negras, latinas e caribenhas na República Dominicana, em 1992. Ali foram discutidas questões relativas aos principais modos de combate a estruturas de poder alienantes, como o machismo, o racismo e o capitalismo. Entendeu-se a necessidade de encontrar uma maneira de dar maior visibilidade a tal tipo de enfrentamento que diariamente acometia e marcava a vida de tantas mulheres racializadas; assim surgiu o Dia Internacional da Mulher Negra, Latino-americana e Caribenha, na mesma data do encontro, 25 de julho.

No Brasil, desde 2014, nessa mesma data se acrescenta à reflexão o Dia Nacional de Teresa de Benguela e da Mulher Negra. Teresa de Benguela foi uma liderança quilombola do século XVIII, morta em uma emboscada em 25 de julho de 1770. Recorda-se com louvor que durante o exercício de sua liderança, no quilombo multiétnico de Quariterê, onde viviam pessoas negras e indígenas, “houve um aumento na produção de milho, mandioca e outros alimentos que serviam para alimentar as 200 pessoas livres, mas também para fazer troca com comerciantes próximos, que se encontravam nas pro-

ximidades” (LACERDA, 2019, p. 90). Também foi criado um modo de organização diferenciado, no qual tomava decisões mediante consulta a um conselho formado por um representante de cada casa do Quariterê.

Essa maneira de gerir e tomar decisão é um pouco semelhante aos conselhos deliberativos existentes nos quilombos atualmente, onde todos da comunidade participam, principalmente mulheres. Como o dia 8 de março foi praticamente hegemonizado pelas mulheres brancas, então pensou-se no 25 de julho como o dia da mulher afro-latino-americana e caribenha. Dia 7 de setembro foi instituído, pela ONU, o dia das mulheres indígenas, mas elas ainda não têm o dia nacional. Não se trata de separatismo, mas realmente as questões são específicas, pois há especificidades no viver, no caso da população negra.

É comum trabalhar a questão da visibilidade da mulher negra e quilombola nas escolas porque se trata da valorização da cidadania negra, em cumprimento da Lei no 10.639/2003<sup>8</sup> de Diretrizes e Bases da Educação, trazendo as lideranças femininas desconhecidas. Há uma necessidade maciça de o movimento social cobrar e exigir o cumprimento tanto desta lei como da Resolução CNE/CEB no 8/2012, que é a normativa da educação quilombola. Ter referências negras e quilombolas no movimento social, na política e nos cargos de poder é uma medida importante, nesse sentido.

A reivindicação concisa do ensino da história e da cultura afro-brasileira nas escolas, pode-se dizer, é uma conquista histórica, embora recente, para as populações negras. Com esse ensino será possível desconstruir a ideia de quilombo como lugar de “negro fujão” e mostrá-lo como lugar de resistência, harmonia, cuidado e luta

<sup>8</sup> Estabelece a obrigatoriedade do ensino de “história e cultura afro-brasileira” no currículo oficial da rede de ensino fundamental e médio, bem como o dia 20 de novembro como o dia da Consciência Negra no calendário escolar.

coletiva. É a oportunidade de visibilidade da luta de pessoas que são marginalizadas historicamente e sofrem mais nesta pandemia. Além disso, há a preocupação com a vida dos mais velhos e a valorização do conhecimento deles, sobretudo na hora do sofrimento e das perdas. E perdê-los significa perder grande parte de uma cultura, senão toda. Esse é um dos motivos de a escola ter o dever de valorizar o ensino dos conhecimentos tradicionais quilombolas.

Ora, educação também é saúde – é saúde mental, saúde intelectual... E a própria saúde de vida, sobrevivência e continuidade de um povo. Uma cultura se mantém através da transmissão de seus saberes de geração em geração, encontrando transformações e atualizações, mas repassando adiante aquilo que aprendeu e criou. E a escola tem essa responsabilidade, com o profissional de educação ali, na sala de aula, em constante comunicação com a comunidade, no sentido de valorizar os conhecimentos, pois a escola é também lugar de promover a vida.

É possível citar, partindo da experiência da pandemia, dois grandes blocos de atuações de mulheres organizadas para enfrentar um momento de crise nos quilombos do Pará. Deles se desdobram outros desafios protagonizados pelas mesmas mulheres. A primeira organização se manifesta nas barreiras sanitárias; e a segunda, concomitante à primeira, consiste na assistência às famílias, com produção e partilha de cestas de remédios caseiros, ambas ações de prevenção à Covid-19 e que se mostraram efetivas até então.

No quilombo de Jambuaçu, as barreiras sanitárias visibilizaram, por um lado, a posição da mulher na luta; e por outro, fez surgir um novo desafio que as colocou no papel de mediadoras em situações conflituosas, tanto com sujeitos endógenos quanto exógenos à comunidade. As mulheres estavam na linha de frente do

combate à disseminação da doença, o que deu visibilidade para suas reivindicações.

Não foi um movimento isolado em Jambuaçu. Outras localidades fecharam portões e se recolheram. Foi possível constatar, pelas imagens nas mídias sociais, que quem estava nas fotografias, na sua maioria, eram mulheres zelando pelos quilombos. Essa medida desencadeou alguns conflitos nos lares e entre comunidades, sendo as mulheres as próprias mediadoras.

Outro desafio insurgente com a medida das barreiras de isolamento foi encontrado na ação de sensibilizar os mais jovens, principalmente em quilombos mais próximos a centros urbanos ou na região metropolitana, como é o caso de Abacatal, que está a 10 km do município de Ananindeua, região metropolitana de Belém. Nessa comunidade, foi grande a dificuldade para sensibilizar as pessoas sobre esse assunto, principalmente os mais jovens, que não estavam no grupo de risco, mas que abrigavam pessoas assim em casa. As ações foram pontuais através do diálogo e da conscientização. A responsabilidade do cuidado com as pessoas da comunidade, um cuidando do outro, somente assim é que se consegue atravessar um momento de crise. Com isso, o momento também foi oportuno para levar conhecimentos locais e não locais aos mais jovens. Embora haja certa dificuldade, buscou-se uma linguagem mais apropriada para trabalhar a valorização desses conhecimentos junto a esse público.

Isso leva ao outro bloco da atuação feminina nos quilombos e que demonstra sagacidade e competência na articulação feita pelas mulheres: a de mediar saberes e práticas internas e externas à comunidade. Congregar saberes não significa compilar uma série de receitas, substâncias ou histórias de cura e tratamento com plantas medicinais. Pelo contrário, mas sem descartar essas

variantes, parte de um processo trabalhoso de combinação, comparação e criatividade, considerando as matérias-primas que fundamentam essas combinações. Trata-se de um estudo meticuloso de herança histórica e que tem procedimentos e métodos próprios, por isso exige trabalho árduo.

Dessa maneira, alinhadas às orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e às confirmações de estudos científicos que mostraram a ineficácia de remédios preventivos contra a Covid-19, as guardiãs quilombolas firmaram uma estratégia crucial, envolvendo saberes tradicionais herdados de antepassados. O intuito, elas dizem, não era prescrevê-los ou usá-los como tratamento ou cura, e sim empregá-los como aliados no fortalecimento da imunidade de cada quilombola para prevenir um possível contato com o coronavírus.<sup>9</sup> Além disso, as recomendações do isolamento social eram constantes e as porta-vozes dessas medidas de contenção estavam sob liderança dessas mulheres. É uma atuação, importa dizer, voltada para o passado e orientada para o futuro da comunidade.

Ora, há uma tendência no posicionamento dessas mulheres, no contexto de crise, em lugares de mediação de conflitos, de conhecimentos, de práticas, de gênero, de zonas como a rural e a urbana. São verdadeiras condições de liminaridade a partir das quais essas mulheres tendem a “ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações” (COLLINS, 2016, p. 100). Essa condição de liminaridade é a própria condição do exercício da liderança, pois a consignação que elas fazem da memória do povo quilombola diante do passado escravocrata e dos elementos de modernidade que comprimem suas bordas de resistência, embasa-se em processos de tradução que articulam a aten-

<sup>9</sup> As ervas utilizadas e a maneira como foram distribuídas serão abordadas mais adiante.

ção ao diálogo primário em que elas se envolvem no fazer cotidiano da comunidade com noções globais de educação, saúde, trabalho e sustentabilidade.

Na realidade, o contexto de crise apenas evidencia as posições liminares já vivenciadas ao longo de suas trajetórias, pois elas recordam lugares de fala que partem de suas experiências de se movimentar entre localidades, instituições, quilombos, saberes e mundos, afinal, toda liderança se constrói na articulação e no diálogo com inúmeros outros agentes de poder. Não obstante, em suas realidades realizam eventos de formação, encontros públicos de aprendizagem e troca de experiências, seminários e oficinas sobre saúde, educação, geração de renda, meio ambiente, violência, entre outros temas, articuladas ao movimento local, estadual e nacional, com forte atuação nas universidades estaduais e federais do Pará, inclusive dentro dessas instituições, se formando no ensino superior, na graduação e na pós-graduação. Por onde quer que andem, tais mulheres dão contorno e privilégio à prática de fortalecer laços, de escutar e de ser ouvidas por causa de sua atuação política. Como apontam Cordeiro e Scott (2007, p. 420) as “ações políticas das mulheres nos contextos rurais contemplam uma agenda bastante ampla” e estão inseridas nas lutas pelo território, “as lutas por reforma agrária, por reservas extrativistas, agricultura familiar, desenvolvimento rural, demarcação das terras quilombolas e das reservas indígenas” e na “criação de projetos e experiências inovadoras que contribuem para o fortalecimento do seu potencial produtivo, bem como para a melhoria das condições de vida do lugar em que moram”.

A mulher precisa, mais do que nunca, se fortalecer como guardiã, como cuidadora dos saberes e das pessoas, das pessoas que acreditam nela, aquelas que de alguma maneira veem nas mulheres a

possibilidade de uma sociedade melhor, de uma comunidade melhor. Pois sabe-se que em cada canto do Pará tem uma quilombola. No momento em que a doença atingia seu auge em Belém, não estava da mesma maneira no município mais próximo; no momento que atingia seu auge em Oriximiná, não acontecia assim em Santarém; então é preciso saber como os outros estão, como estão fazendo hoje, como estão se tratando e como tratam os outros, quem está com dificuldades, quem está com coronavírus... As pessoas precisam ouvir as dificuldades umas das outras, precisam ouvir o que está acontecendo, quais são as barreiras que realmente os outros estão enfrentando. De fato, quando se conhece a própria história, tem-se um olhar diferenciado para o próprio povo.

Em sua movimentação, as mulheres enunciam-se de certo lugar de fala, do ponto de vista do pertencimento étnico que ultrapassa as fronteiras do território quilombola, dos estados da federação; as fronteiras nacionais, as fronteiras étnicas e as fronteiras simbólicas. Isso pressupõe que constroem seu pertencimento por meio de andanças ou peregrinações (INGOLD, 2015), em uma experiência *translocal* (COSTA; ALVAREZ, 2009). A noção de *translocalidade* é formulada em uma coleção de artigos organizados por Alvarez et. al. (2014), e sugere observar discursos e práticas que “viajam por uma variedade de lugares e direções e acabam se tornando paradigmas interpretativos para a leitura/escrita de questões de classe, gênero, sexualidade, migração, saúde, cidadania, política e circulação de identidades e textos” (ALVAREZ, 2009 p. 743), e ganham, a cada localidade, uma significação particular sob a atitude da tradução.

Por tradução entende-se o modo figurado com que Costa e Alvarez (2009) o empregam, referindo-se a processos que envolvem intercâmbios entre localidades. Nesses intercâmbios, estariam as

mais diversas experiências, práticas, linguagens, ideias e identidades que circulam em cenários globais. Segundo as autoras, a “tradução” consiste em um processo de abertura à outra pessoa, a qual conforma uma experiência de “des-locamento”, sendo o caminho do eu sempre através dessa outra pessoa – há uma expropriação de si enquanto apropria-se da outra. Dessa maneira, a “tradução” configura sobreposição de identidade e alteridade que, quando se encontram, se lançam em uma jornada de mútuos empréstimos: “traduzir significa ir e vir [...] estar no entrelugar, enfim, existir sempre des-locada/o” (COSTA; ALVAREZ, 2009, p. 740), e, pode-se acrescentar, deslocando-se.

A visibilidade delas ganha, portanto, contorno de luta pública, de sinergia e do borramento entre culturas, com vários graus de transformação. Afinal, cada liderança mobiliza identidades múltiplas em suas trajetórias, por ocuparem certa posição incontida, o que as possibilitam assumir certas posições de poder dentro e fora da comunidade. E essa posição, pois, reafirma seu compromisso social e político para com seus semelhantes, contribuindo para a resolução dos problemas e o fortalecimento do território.

[...]

Hoje podemos contestar essa triste situação.  
O quilombo é lugar de gente feliz, que foge da escravidão.  
Ninguém nasceu escravo, o branco que escravizou  
Pra trabalhar de graça no engenho do seu senhor.  
Pois eles sempre diziam que o negro não tem valor.  
Aqui, pela Amazônia, temos vários quilombos  
que ainda sobreviveram de alguns tombos,  
Apenas trabalhando em harmonia,  
Sem precisar de tapas nos ombros.

[...]



## MULHERES, LUTA E CUIDADO

[...]  
Posso dizer que os remédios ensinados  
São produtos naturais.  
As folhas, raízes e cascas  
Das plantas medicinais,  
Que quando se toma o chá,  
Um bem nos faz.  
Disso o nosso trabalho,  
Que podemos concluir,  
Desde os nossos quilombos,  
O poder pra nos ouvir,  
Pra não sair da memória  
Daqueles que podem vir.  
[...]

A literatura sobre experiências de mulheres da Amazônia que empreendem lutas das mais diversas formas em suas vidas direciona-se especialmente para as lutas voltadas para a terra e a ecologia. A respeito desses trabalhos sobre mulheres no contexto rural, sabe-se de antemão que se trata de uma literatura vasta e imensa, produzida tanto no nível local, quanto nacional. Nessas narrativas, na produção de uma sujeita consciente e política, é possível destacar que é comum mulheres apontarem eventos pontuais em suas vidas para se referirem à luta, isto é, ao espaço de disputa no qual estão inseridas, uma vez que a pressão de agentes externos as faz assumirem posições alternadamente de avanço e recuo, deslocamento e surpresa, portanto, de desafio.

Esse espaço de luta, no entanto, não se limita ao espaço público/político institucionalizado, mas é apontado como o resultado de uma longa trajetória individualizada de invisibilização, violência e marginalização, revelando níveis de experiências de luta distintos. Separando por contextos específicos, a narrativa da luta se repete, mas nunca na

mesma intensidade, e por isso, pode ser categorizada em níveis distintos de significação. São narrativas que se constituem por questões de gênero e conflitos de diversos níveis – fundiário, relação com a terra, modos de produção, trabalho, noções de alteridade, noções de ecologia, movimento social e busca por reconhecimento pelo Estado e pela sociedade de um ethos, um modo de vida forjado nas trocas intersubjetivas que elas, na posição de líderes políticas, instauram.

É o espaço do discurso e da prática; do saber e o do fazer.

A vasta literatura sobre movimento social de mulheres trabalhadoras rurais e que lutam pela terra aparece com forte influência nos estudos de gênero, trabalho e movimento social, sendo, no entanto, localizada em redes de mulheres que travam uma luta em comum. Geralmente, essas mulheres estão vinculadas ao sindicato de trabalhadoras rurais, a associações de mulheres ou a uma rede mais ampla nacional e/ou internacional que articulam pautas territoriais, trabalhistas e ecológicas (CORDEIRO; SCOTT, 2007). Como sustentam Aires (2016), Castro (2016), Silva Neta (2018) e Santos (2019),<sup>10</sup> as abordagens de trajetórias individuais constituídas e constituintes de subjetividades e identidades coletivas, têm força crítica e podem contribuir para o reconhecimento social, político e moral, bem como para a transformação das situações de violação de direitos.

Reconhece-se, pois, que “a esfera do ativismo em relação com as outras esferas de vida (profissional, familiar etc.) do indivíduo, de maneira a contextualizar sua atuação política ao longo do curso de vida” (LERBACH, 2014) é fator condicionante ao engajamento político dessas mulheres na constituição de uma sujeita histórica, política

.....  
<sup>10</sup> Narrativas da vida de quatro mulheres de luta publicadas em volumes distintos na *Coleção Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu* (2018-2019) e na *Coleção Narrativas Quilombolas* (2016) pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, da Universidade do Estado do Maranhão (UEMA).

e de direitos. Não obstante, as mulheres negras e quilombolas que aqui narram suas experiências não escapam de fundir tais dimensões. A prática do cuidado que aparece, por excelência, em seus relatos de ações que envolvem saberes ancestrais de seu povo é uma das chaves de entendimento desse movimento. Com isso, o que se quer dizer é que a prática do cuidado, como atitude vinculada ao papel da mulher, é experimentada, primeiramente, no espaço doméstico – e parte, em geral, da pressão de fatores combinados –, e é levada à atuação pública diante da crise pandêmica.

Por outro lado, há o entendimento dessas mulheres de que o cuidado é inerente ao feminino, e está sob a responsabilidade das mulheres desde que o mundo é mundo. É, pois, tratado como uma questão do instinto feminino. Combinando o cuidado, uma prática secular das mulheres, com os saberes dos antepassados que permanecem se atualizando ao longo do tempo, é possível apontar que essa lógica está na escala da memória de como as mulheres se inserem no tempo, produzem o tempo e medem o tempo (WOORTMAN, 2007).

Mulheres fazem isso com muita facilidade porque são mais sensíveis. Então há essa preocupação, esse olhar, essa sensibilidade de perceber as dificuldades uma da outra e da comunidade, e isso foi importante no processo de resistência. Essa facilidade no conhecimento é perceptível porque faz parte das rotinas, aliás, são as mulheres que fomentam a rotina do conhecimento, do saber dentro do território. E, diga-se de passagem, essa é a única solução de imediato que um quilombo tem, porque não se pode ficar esperando pelas políticas públicas. Isso é do movimento de mulheres, é uma de suas bandeiras.

Embora tal postura de compreender a prática do cuidado como algo inerente da condição da mulher seja criticada pela teoria

feminista clássica, e contenha, de fato certo essencialismo, há uma importante vertente teórica no pensamento científico que a enxerga como pilar para uma transformação social de mesmo protagonismo feminino. Ainda que não seja dado esse nome pelas mulheres negras e quilombolas que aqui entoam versos reflexivos, ecofeminismo é uma sistematização das ideias e práticas as quais elas estão se propondo, e assim o fazem, a partir dos meios que dispõem. O ecofeminismo, então, é uma vertente teórica de olhar ecológico para o feminino, que sugere entender a dominação das mulheres do ponto de vista da dominação da natureza. Defende que não é possível entender a condição subalterna das mulheres sem relacioná-la à condição subalterna da natureza. Desse ponto de vista, mulher e natureza se encontram por apresentarem dois opressores em comum: o patriarcado e o capitalismo, que, juntos, dominam e lucram à custa dessas sujeitas inferiorizadas, violentadas e desvalorizadas. Mulher e natureza se fundem e ganham nova significação sob a rota da volta a si, o contorno da geração da vida. A relação entre ambas é fundamental para compreender a prática do cuidado que é possibilitada pela experiência com a ancestralidade e com a abertura à própria comunidade.

As mulheres trabalharam nessa questão do cuidar pela relação com a natureza, dessa relação com a erva, com as plantas. Para as autoras deste artigo, as plantas curam de várias formas – espiritual, física – qualquer enfermidade. Para cada enfermidade, uma planta ou uma combinação de plantas. A relação do ser humano com a planta, com as ervas, é que elas curam. No processo do bem-estar, os remédios caseiros ajudam muito, associados à mentalização de energias e a orientações da espiritualidade, dos ancestrais, de todo o povo da floresta. Conversar com a terra, com a natureza, com as ervas, isso ajuda muito.

Para o ecofeminismo, a desvinculação da mulher da natureza provoca o desequilíbrio na natureza física, cósmica e social. A conjugação entre ambas torna eficaz os meios usados na promoção da cura. Como escola de pensamento que tem orientado movimentos ambientalistas e feministas, desde a década de 1970, em todas as partes do mundo, preocupa-se com o papel específico que as pessoas, especialmente, as mulheres, desempenham nos sistemas produtivos em questão e com sua situação de subalternidade no meio rural (SILIPRANDI, 2000). Indo além da questão socioambiental, instaura o princípio revitalizador do cuidado com a alimentação, e da relação entre o feminino e a natureza através dos saberes ecológicos que envolvem o princípio da vida, a geração da vida.

Tem como influenciadora a pensadora Vandana Shiva (1991) que, em 1988, fez uma análise de como a violência sofrida pelas mulheres e a destruição da natureza na Índia e em outros países do Terceiro Mundo<sup>11</sup> estavam ligadas em bases materiais econômicas de dominação. Para Shiva (1991), a forma de dominação dos povos nesses países se dá pelo “desenvolvimento”, o que significa destruir a natureza, ou seja, as condições básicas de existência das mulheres que trabalham de alguma maneira com a natureza e sobrevivem com os recursos dela, como água, plantas medicinais, biodiversidade etc. O paradigma desenvolvimentista, ao privilegiar a destruição da natureza, exclui as mulheres das políticas econômicas e não as reconhece como sujeitas no âmbito dos direitos e da cidadania.

Na Amazônia, pode-se considerar que esse princípio ecológico está ligado à tríade água-terra-floresta, lugares com os quais as mulheres se relacionam no cotidiano. Para algumas, moradas de encantados;

.....  
<sup>11</sup> São considerados países do Terceiro Mundo aqueles que compartilham um passado colonial e que, no cenário econômico mundial, são compreendidos como menos desenvolvidos. São a maioria das nações da África, da Ásia, da América Latina e do Oriente Médio.

para outras, forças imanentes naturais. É essa relação, pois, que promove o equilíbrio socioecológico da biodiversidade. Afirma Machado (2007, p. 485) que

a mulher é um indivíduo de extrema importância na questão ambiental por estar extremamente ligada ao manejo de recursos vitais para o grupo doméstico do qual faz parte. Esses recursos ambientais (hídricos, agrícolas e silvícolas) são de uma abrangência ímpar e dizem respeito tanto às plantas medicinais e às utilizadas na alimentação quanto à forma como são controladas em sua utilização pela mulher.

Na qualidade de discurso provedor, é também uma filosofia e um modo de ser-com a natureza, e isso pressupõe ultrapassar as barreiras e/ou diferenciações de gênero, classe e etnia. É uma maneira de viver considerando e se apoiando nos saberes ecológicos tradicionais que geram e protegem a vida. Significa situar a ação e a atividade social em função de criar sociedades que promovam a vida, e não a reduzam ou a ameacem. O ecofeminismo tem por protagonistas as mulheres porque são elas que estão na linha de frente nos quilombos, no campo, nas aldeias indígenas, nas periferias urbanas. O binômio vida-morte é central para a perspectiva ecofeminista, e versa sobre a utilização dos recursos naturais com perspectivas de futuro e perenidade da vida. Sob a ameaça da morte, tanto da perda material dos corpos quilombolas, quanto da perda imaterial dos conhecimentos tradicionais, começa-se a refletir mais ainda e investir na valorização desse saber.

Com um pé na agroecologia e a concentração na ancestralidade, as mulheres formularam estratégias possíveis a partir da bagagem intelectual cultivada por elas, mais especialmente pelas guardiãs.<sup>12</sup> A consumação, afinal, era de que os remédios caseiros feitos das ervas do quintal das casas, produzidos e viabilizados através de doações de

.....  
<sup>12</sup> Supõe-se que o termo, recorrente, faça referência às mulheres que detêm os conhecimentos de cura e de remédios.

cestas básicas, encomendas, trocas não monetárias ou vendas locais serviam não como remédios para tratamentos, mas como aliados no fortalecimento da imunidade, na forma de multimisturas, xaropes e chás de cascas, folhas e frutos de plantas medicinais.

As comunidades estão se agarrando às ervas, às verduras, àquilo que elas sempre plantaram. E é isso que está fazendo com que as comunidades hoje sobrevivam. Isso é um verdadeiro ato de coragem dessas mulheres, o de terem essa sensibilidade, perceberem a necessidade do outro. Isso vem do cuidado ancestral, que sempre valorizou conhecimentos de banhos, chás e xaropes como que são feitos com açafraão, jucá, limão e mel. Mais que nunca as pessoas correram para seus quintais, onde estão as ervas. As comunidades cuidaram para que as pessoas não comercializassem as ervas e os remédios, para não banalizar o conhecimento ancestral.

Mesmo com a observância da não banalização, um efeito positivo da produção de remédios caseiros foi a geração de renda em algumas comunidades. Além disso, foi uma oportunidade de evitar o consumo de produtos industrializados, revitalizando a culinária tradicional à base de galinha caipira, ovos de galinha caipira e folhagens como orelha de macaco, ora-pro-nóbis espinafre e várias outras, além de algumas ervas que não se usava mais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chega-se a 30 de março de 2021 com um número alarmante de casos e mortes entre a população brasileira: mais de 330 mil mortes, e quase 13 milhões de pessoas infectadas. Foi uma longa jornada, cheia de marés altas, pedras no caminho e muita água para tirar da canoa para impedir que ela afunde. Ainda assim, canoas foram ao fundo e muitas perdas aconteceram. Enfim, as consequências da vulnerabilidade...

Ao longo da história, o povo negro correu riscos constantes, difícil é dizer quando, no Brasil, quilombolas estiveram fora da condição de vulnerabilidade. E a pandemia torna evidente a condição de desigualdade e de racismo.

Quando a questão é particularizada para o recorte de gênero, observa-se que a desigualdade triplica para a mulher, principalmente no que tange ao trabalho, seja assalariado ou não. Além disso, a pandemia produziu desemprego, e nessa leva estão as mulheres negras também. O alto índice de informalidade no Pará contribuiu para que a experiência da pandemia fosse muito sofrida – sem renda, sem perspectiva de vida ou de futuro.

Mulheres negras têm carga horária de trabalho muito maior que o restante da população, seja no quilombo, seja na periferia das cidades. É uma realidade de trabalho intensivo, mal remunerado e até não remunerado. A acumulação capitalista necessita de seus cuidados, que não são pagos, ou são pagos indevidamente. Essa é uma realidade que maltrata, violenta e perturba a vida dessas mulheres e se configura como um produto do capitalismo, pois esse sistema não as reconhece como sujeitas de trabalho. Esses são os resquícios da escravidão. E com a pandemia, percebe-se que a sobrecarga de trabalho das mulheres quilombolas e negras não diminuiu, pelo contrário, aumentou com a prática do cuidado. A convicção de que o cuidado seja algo inerente às suas habilidades mais determinantes, não as exime de suas sobrecargas.

Vimos que discutir pandemia no quilombo não se retrai à crítica ao capitalismo e ao patriarcado, que concebem as vias de dominação unívocas à violência contra as mulheres da natureza. Do ponto de vista da crítica ao capitalismo, observa-se que para entender a configuração da condição da mulher negra no Brasil é preciso interrelacionar questões, informações, dados de gênero, etnia e de classe social



(DAVIS, 2016), tendo em vista os índices da pobreza que localizem a situação socioeconômica e a desigualdade social dessas famílias negras. A mulher negra, na base dessa pirâmide, sofre uma tripla discriminação, tanto na esfera pública como na doméstica, pois o isolamento social fez com que ocorresse um aumento de casos de violência contra a mulher. As denúncias de violência doméstica aumentaram 36% em abril de 2020, em relação ao mesmo mês de 2019, conforme apurou o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, por meio do Disque-denúncia. É certo que o isolamento social aumenta a vulnerabilidade das vítimas por causa da convivência mais constante com homens agressores.

Comunidades mais próximas a rotas urbanas são afetadas com muita facilidade, em razão do alargamento dos centros urbanos que adentram para os quilombos, o que intensifica a luta pela demarcação do território. Uma configuração que promove distinções e desigualdades entre centros urbanos e “suburbanos” ou periféricos. É nesse sentido que o isolamento social como medida de prevenção, para tais mulheres, é encarado em duplo sentido.

Ora, o Brasil inteiro é um verdadeiro quilombão, pois a população negra é de 54%. E esse dado aponta para um indício lógico: a população preta é, em potencial, a mais afetada e a que mais morre na pandemia do coronavírus no Brasil. Além disso, 77% da população no Pará é preta e parda (IBGE, 2010). Quem mais está sofrendo com essa pandemia?

Embora produza termos genéricos, a linguagem quantitativa para “vidas” possibilita ter uma noção preliminar da grandiosidade do problema, apontando tanto para danos potenciais, quanto para a necessidade de tomada de ações distintas de outrora, como demonstra o estudo do Lowy Institute (2021). A propósito, números é o que mais

se tem visto desde março de 2020. Entretanto quantificar “vidas” não é o suficiente. É preciso qualificá-las. É preciso mostrar não só quantos, mas quem são as pessoas que estão sendo penalizadas, de onde são provenientes, de quais camadas da população. São mulheres ou são homens? São crianças, jovens, adultos e/ou idosos? Quais segmentos são os mais afetados na pandemia de coronavírus? É preciso nomeá-los.

José, Marluce, Devaldo, Janice, Airton, Laurinete... Os nomes ecoam, e esse eco não silenciará. Mas também não ecoará em vão enquanto houver mulheres na linha de frente. São as mulheres que coordenam e colocam em prática os planos de prevenção do coronavírus dentro das comunidades, tanto nas barreiras quanto na mediação dos conflitos que delas surgem, bem como no repasse de conhecimentos e práticas de cuidado. E se estão na linha de frente, não podem passar despercebidas. Se são elas que mais sofrem, são também quem assume maiores responsabilidades porque entendem ser esse seu compromisso, de cuidar umas das outras e cuidar dos quilombos.

As mulheres tomam para si a responsabilidade de encarar as perdas decorrentes da pandemia de Covid-19 de uma maneira prática, isto é, buscando evitar que tais perdas, inestimáveis e nomeáveis, continuem acontecendo. Para tanto, elas promovem mobilizações com ações coordenadas em um verdadeiro compromisso com a vida e a saúde corporal e cultural do povo quilombola, partindo do cuidado, do tratamento e da escuta.

A atitude do cuidado com o quilombo, do autocuidado e do cuidado uma das outras como um ato de resistência, aparentemente, é próxima à experiência de descolonização da qual se refere Frantz Fanon (1979). Para ele, a libertação do homem de cor é a libertação de si mesmo dos pressupostos coloniais, uma vez que este estaria perdido, em sua condição de colonizado, nos labirintos da própria mente

destruída à força pelos colonizadores. A resistência seria, portanto, o encontro do colonizado consigo mesmo (FANON, 1979), isto é, a superação da dúvida provocada pelo colonizador sobre seu caráter, a confiança em si mesmo, sob um mecanismo violento de internalização do sentimento de inferioridade, e reconhecimento do colonizador como superior, o modo de vida a ser admirado e seguido. Trata-se de um processo destrutivo e estarecedor, uma violência simbólica (BOURDIEU, 2012); o controle dos corpos destacado no conceito de biopolítica de Michel Foucault (2008a, 2008b, 2010). Em alguns casos, no tocante à pandemia, o isolamento social é apontado como fator fundamental para essa libertação de volta a si mesmo.

Sabe-se que não se trata de uma liberdade autêntica, completa. Ainda é preciso lutar muito para alcançar a emancipação de fato, pois o quilombola ainda vive em contato com um sistema que o torna dependente de algumas políticas, como o acesso à saúde, à educação, à segurança e ao saneamento, mas suas práticas vêm mostrando que eles são capazes de encontrar meios alternativos a esse sistema. Uma das bandeiras das mulheres é exatamente não ficar paradas, esperando. É por isso que hoje reivindicam cargos públicos, a fim de conseguir espaço na sociedade para cobrar do Estado o devido tratamento às dívidas históricas que tem com o povo negro.

[...]

O quilombo ajuda sempre a nos fortalecer.  
Dentro da educação tudo podemos fazer.  
Basta dentro da escola esse grande saber.  
Essa é nossa proposta de trabalhar a educação,  
Traçando nossa memória em nome da tradição,  
Cultivando os saberes, ensinando e aprendendo  
A cultura do nosso chão.

## REFERÊNCIAS

- AIRES, N. M. Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta. In: AIRES, N. M.; VALLE, C. do; MARTINS, C. C.; NUNES, P. M. P. (Orgs.); ALMEIDA, A. W. B. de (Ed.). *Coleção Narrativas Quilombolas*, Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil, Casa 8, Rio de Janeiro, n. 2, 2016. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/download/02-nice-guerreira-mulher-quilombola-e-extrativista-da-floresta/>>. Acesso em: 02 maio 2021.
- ALVAREZ, S. Construindo uma política feminista translocal da tradução. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, set./dez. 2009.
- ALVAREZ, S. et. al. *Translocalities/translocalidades: feminist politics of translation in the Latin/a Americas*. Durham: Duke University Press, 2014.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. 160p.
- CASTRO, M. A. dos S. Trilhas percorridas por uma militante quilombola: vida, luta e resistência! In: CASTRO, M. A. dos S.; RANCIANO, M. M. M. de A. (Orgs.); ALMEIDA, A. W. B. de (Ed.). *Coleção Narrativas Quilombolas*, Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil, Casa 8, Rio de Janeiro, n. 5, 2016. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/download/05-trilhas-percorridas-por-uma-militante-quilombola-vida-luta-e-resistencia/>>. Acesso em: 02 maio 2021.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 54-63. cap. 13.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.
- CORDEIRO, R. L. M.; SCOT, R. P. Mulheres em áreas rurais nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 419-423, 2007.
- COSTA, C. de L.; ALVAREZ, S. E. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 541-575, jul./dez. 2003.
- COSTA, C. de L.; ALVAREZ, S. E. Translocalidades: por uma política feminista da tradução. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 739-742, set./dez. 2009.
- CRAPANZANO, V. Diálogo. *Anuário Antropológico*, v. 13, n. 1, p. 59-80, 1991.

- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 2 maio 2021.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LACERDA, T. de C. Tereza de Benguela: identidade e representatividade negra. *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras, UNEMAT*, v. 12, n. 2, 2019.
- LERBACH, B. C. Abordando itinerários de ativistas a partir da sociologia das carreiras militantes. *Revista Em Tese, Florianópolis*, v. 11, n. 2, jul./dez., p.58-77, 2014.
- LOWY INSTITUTE. Covid Performance Index. 13 mar. 2021. Sydney, 2021. Disponível em: <https://interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/>. Acesso em: 02 maio 2021.
- MACHADO, D. Catadoras de caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia brasileira. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, v. 15, n. 2, p. 485-490, maio/ago. 2007.
- RODRIGUES, Alex. Ligue 180 registra aumento de 36% em casos de violência contra mulher. *Agência Brasil, Brasília*, 30 maio 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-05/ligue-180-registra-aumento-de-36-em-casos-de-violencia-contramulher>. Acesso em: 02 maio 2021.
- SALES, C. de M. V. Mulheres rurais: tecendo novas relações e reconhecendo direitos. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, v. 15, n. 2, p. 437-443, maio/ago. 2007.
- SANTOS, F. R. dos. Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí. LIMA, C. L. S.; GAIOSO, A. V. (Orgs.); ALMEIDA, A. W. B. de (Ed.). *Coleção Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu*, Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil, UEA Edições, Manaus, n. 3, 2019. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/>

download/03-chica-lera-a-historia-dos-movimentos-sociais-e-a-luta-das-quebradeiras-de-coco-babacu-no-piaui-francisca-rodrigues-dos-santos/>. Acesso em: 02 maio 2021.

SESPA – SECRETARIA DE ESTADO DA SAÚDE DO PARÁ. *Boletim Coronavírus no Pará*, Belém, 25 jul. 2020. Disponível em: <http://www.saude.pa.gov.br/coronavirus/>. Acesso em: 02 maio 2021.

SILVA NETA, M. Q. “Sou uma mulher praticamente livre”. ALMEIDA, A. W. B. de (Ed.). *Coleção Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu*, Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil, Casa 8, Rio de Janeiro, n. 1, 2018. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/download/01-sou-uma-mulher-praticamente-livre-maria-querobina-da-silva-neta/>>. Acesso em: 02 maio 2021.

SILIPRANDI, E. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. *Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*. Porto Alegre, v. 1, n. 1, jan./mar. 2000.

SHIVA, V. *Abraçar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Tradução Ana E. Guyer e Beatriz Sosa Martinez. Montevideu: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

WOORTMANN, E. Cambios de tiempo y espacio/cambios sociales, bajo el impacto de la modernización. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 476-484, maio/ago. 2007.





# USO DE PLANTAS MEDICINAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXO ITACURUÇÁ (PA): SABERES PARA ENFRENTAMENTO DA COVID-19

Priscila Ferreira Torres<sup>1</sup>

Fabiola Costa Santana<sup>2</sup>

Thalles Patrick Rodrigues Pereira<sup>3</sup>

Arthur Gualter Guedes da Silva<sup>4</sup>

Flavio Henrique Souza Lobato<sup>5</sup>

Voyner Ravena-Cañete<sup>6</sup>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho expressa o esforço e o envolvimento de um grupo de estudantes de biologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), dentre

.....  
<sup>1</sup> Acadêmica do curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>2</sup> Acadêmica do curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>3</sup> Acadêmico do curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>4</sup> Acadêmico do curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>5</sup> Mestrando em Planejamento do Desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU), do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>6</sup> Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA).



eles Priscila Ferreira Torres, estudante quilombola, diante do quadro pandêmico que assolou o mundo e a tentativa de registrar, quase em tempo real, as formas de enfrentamento da Covid-19 por meio de saberes tradicionais e uso de plantas medicinais. A Comunidade Quilombola do Baixo Itacuruçá, em Abaetetuba, Pará, é o foco do trabalho, o qual foi possível, exclusivamente, pela participação e disponibilidade da aluna que, além de autora, figura como sujeito da pesquisa.

Dividido em três seções, este texto traz na introdução a metodologia de coleta de dados. Na sequência, encontra-se a seção que descreve a comunidade e, por fim, aquela que apresenta os dados específicos relativos às plantas medicinais. As considerações finais encerram o texto.

Povos, populações e comunidades tradicionais compreendem grupos culturalmente diferenciados, com modos próprios de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, política e econômica, empregando saberes e práticas gerados e repassados por tradição ancestral (DIEGUES, 2001). Os saberes tradicionais compõem um conjunto de informações, signos, saberes e modos de saber-fazer e criar transmitidos oralmente entre os indivíduos de determinado grupo social, os quais ajudam a caracterizar uma comunidade tradicional e sua identidade cultural (DIEGUES et al., 2000).

Entre os saberes tradicionais repassados de geração em geração, o uso de plantas, ervas, raízes e óleos medicinais têm grande importância para as comunidades tradicionais e indígenas (DIEGUES et al., 2000). A utilização da medicina popular, para além de outras questões, é reflexo do expressivo número de comunidades tradicionais que se encontra afastado de grandes centros urbanos. Logo, há certa dificuldade no acesso à medicina moderna e aos tratamentos que utilizam substâncias sintéticas e inovações tecnológicas de ponta. Esse cenário

tornou-se mais visível com a pandemia da Covid-19, que trouxe à tona a fragilidade estrutural do Sistema Único de Saúde (SUS), com a distribuição desigual de profissionais, insumos e infraestrutura, agravada pela situação social do país (OLIVEIRA et al., 2020).

A dificuldade de acesso a exames e tratamentos dentro das comunidades tradicionais expõe a problemática da subnotificação de casos da doença, segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e o Instituto Socioambiental (ISA, 2021). Nesse sentido, considerando a riqueza da biodiversidade brasileira e as práticas tradicionais voltadas para a cura de doenças há centenas de anos, as plantas medicinais representam uma opção, por vezes a única, de baixo custo e difundida culturalmente para tratamentos terapêuticos nas comunidades tradicionais (OLIVEIRA; ARAÚJO, 2007), principalmente diante de surtos como o do novo coronavírus (Sars-CoV-2).

Diante disso, este texto traz o saber ambiental como estratégia de enfrentamento e resistência não apenas à Covid-19, mas também aos processos socioeconômicos de exclusão, silenciamento e apagamento do território quilombola do Baixo Itacuruçá – localizado no município de Abaetetuba (PA). O texto evidencia seus saberes, a partir da identificação das principais plantas medicinais utilizadas, das suas formas de uso diante dos sintomas da doença tratados entre os moradores dessa comunidade. Convém ressaltar, por outro lado, que a intenção nesta investigação não é a de afirmar ou comprovar a validade científica dos efeitos das plantas medicinais sobre os sintomas causados pelo vírus, mas demonstrar como os moradores desse território buscam a prevenção e o tratamento com os recursos que estão ao seu alcance.

A orientação teórica que guia esta investigação parte da compreensão de “saber ambiental” de Enrique Leff (2007, 2009).

Para o autor, os saberes forjados por povos, populações e comunidades tradicionais compreendem um contramovimento que visa questionar e desconstruir racionalidades dominantes (LEFF, 2007), bem como conceituações e compreensões de mundo que legitimam “[...] formas de ser e conhecer modeladas por um pensamento unidimensional que tem reduzido a complexidade para ajustá-la a uma racionalidade da modernidade que remete a uma vontade de unidade, de eficácia, de homogeneidade e de globalização” (LEFF, 2009, p. 21). Em essência, o saber ambiental pode ser entendido como um conjunto de saberes que são produzidos a partir dos sabores da vida: a realidade é colocada à prova a partir de sua degustação. Em outras palavras, para saber o que se pensa sobre a realidade, antes é preciso saboreá-la. Logo, “[...] se a prova da vida comprova o que se pensa, aquele que prova se torna sábio. Dessa forma, restaura-se a relação entre a vida e o conhecimento” (LEFF, 2009, p. 18).

De posse dessas compreensões, entende-se que os saberes sobre as plantas medicinais e seus usos, empregados pelos indivíduos do território quilombola do Baixo Itacuruçá, emergem das suas vivências e relações ecológicas e culturais com a floresta. Tais saberes são experienciados/degustados – isto é, testados – cotidianamente. Seus princípios e sua racionalidade são outros, partem de uma ontologia que não a clássica e hegemônica científica. Para Manuela Carneiro da Cunha (2007), enquanto o conhecimento científico se afirma como absoluto e universal, os saberes tradicionais são comumente mais acolhedores, empáticos e praticantes da alteridade. Esses últimos, pois, escutam e respeitam compreensões divergentes e as entendem como locais, tal qual exemplifica a passagem a seguir: “Pode ser que, na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão, portanto, vivas” (CUNHA, 2007, p. 78).

Em razão disso, segundo Leff (2009, p. 19), esse saber “[...] se faz assim solidário de uma política do ser, da diversidade e da diferença. Tal política se funda no direito de ser diferente, no direito por autonomia, em sua defesa frente a ordem econômico-ecológica globalizada, sua unidade dominadora e sua igualdade inequitativa”. Conquanto o saber ambiental constitua parte da cultura e da racionalidade dessas comunidades, ele é questionado e deslegitimado constantemente por essa ordem econômico-ecológica globalizada e, concomitantemente, pelos princípios convencionais da ciência clássica (SOARES, 2018) e da indústria farmacêutica, que são guiados por uma ontologia capitalizada.

## PERCURSO METODOLÓGICO

Metodologicamente, este estudo parte de uma abordagem qualitativa e quantitativa, que é caracterizada pelo emprego da quantificação e qualificação dos dados, tanto nas modalidades de coleta de informações quanto no tratamento dessas, mediante técnicas estatísticas e de análise de conteúdo dos relatos dos interlocutores (SERAPIONI, 2000). Com vistas a interpretar e a contextualizar os dados e o objeto de estudo, foi realizado um levantamento bibliográfico sobre saberes tradicionais, ervas e/ou plantas medicinais de comunidades tradicionais. Dessa maneira, a revisão bibliográfica foi de suma importância no sentido de definir uma orientação teórica capaz de nortear e discutir os resultados obtidos pela investigação.

Posteriormente, para a coleta de dados, foi elaborado questionário composto por 11 perguntas, sendo três delas de múltipla escolha e oito objetivas. A aplicação de questionários em campo, ocorrida nos dias 13 e 14 de dezembro de 2020, se deu junto a 30 famílias, ou seja, aproximadamente 21% do total de famílias da Comunidade

Quilombola do Baixo Itacuruçá. Além dos questionários, foram também realizadas conversas informais, observação participante e entrevistas semiestruturadas junto aos moradores que testaram positivo e que tiveram possíveis sintomas da Covid-19. Tais instrumentos de coleta de dados foram se estabelecendo a partir do momento que as famílias estavam respondendo aos questionários. Eles permitiram coletar informações valiosas que foram debatidas entre os autores, gerando conteúdo para discussão e considerações do presente estudo.

Convém ressaltar que durante a pesquisa de campo, realizada exclusivamente por uma das autoras que também é moradora da comunidade, foram cumpridos os protocolos sanitários recomendados pelos órgãos oficiais de saúde. Assim, adotou-se o distanciamento social mínimo, o uso de máscara e a higienização das mãos, a fim de garantir a biossegurança de quem aplicou os instrumentos de coleta de dados e de quem os respondeu.

Os dados obtidos foram tabulados e analisados quantitativamente – estatística e descritivamente, a partir da frequência (absoluta) e do respectivo percentual (frequência relativa) das respostas, no Microsoft Excel 2016 – e qualitativamente – por análise do conteúdo das entrevistas em diálogo com a proposição de “saber ambiental”, de Enrique Leff (2007, 2009).

## COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXO ITACURUÇÁ, ABAETETUBA (PA)

O presente estudo foi desenvolvido na comunidade quilombola do Baixo Itacuruçá que está situada na região das ilhas do município de Abaetetuba (PA). O município pertence à mesorregião nordeste paraense e à microrregião de Cametá, fazendo divisão com os municípios de Igarapé-Miri, Barcarena e Moju. Com aproximadamente 141.100 habitantes

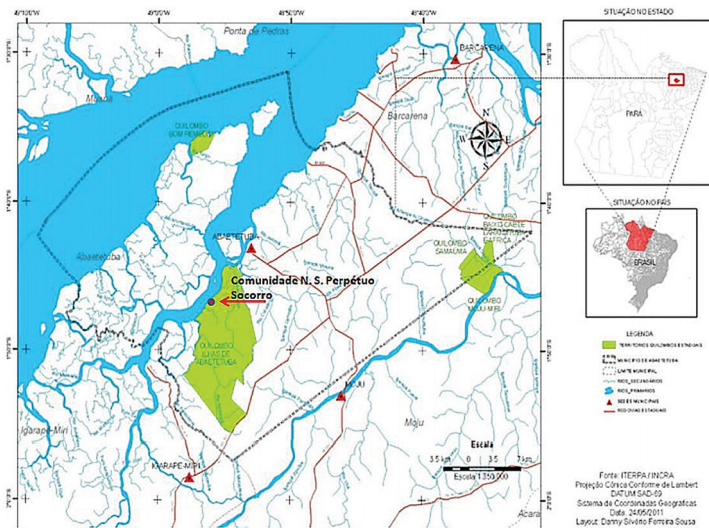
(IBGE, 2012), sua economia está voltada para as áreas do setor terciário (comércio e serviços) e conta com uma ampla rede de reabastecimento nas áreas da agricultura, da pecuária, da piscicultura e da indústria.

A comunidade, por sua vez, foi denominada como “[...] território remanescente de quilombo desde 2002, período em que essas terras foram demarcadas pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa) e pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (Inra)” (POJO, 2018, p. 27), sendo posteriormente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Atualmente, há 10 comunidades nas ilhas de Abaetetuba que são declaradas como remanescentes de quilombos, sendo, portanto, representadas legalmente pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), a qual busca garantir direitos e projetos voltados para essas comunidades remanescentes de quilombo.

A história da formação da comunidade quilombola do Baixo Itacuruçá é muito incerta, visto que é relatada apenas por moradores mais antigos, e cada um deles tem uma visão diferente do processo de formação do lugar. No entanto é inegável o rico conhecimento tradicional da comunidade construído historicamente, sendo um dos mais evidentes daquela região a construção de embarcações e os conhecimentos sobre plantas medicinais.

A comunidade está localizada a aproximadamente 50 minutos de barco e 40 minutos pelo ramal da sede do município de Abaetetuba (*Figura 1*).

O transporte utilizado para o deslocamento pode ser por via fluvial, passando por comunidades vizinhas como Costa Maratauíra e Arapapu. Por via terrestre, a viagem se dá pela estrada do município de Igarapé-Miri, passando pela comunidade do Curuperé. Baixo Itacuruçá é composta por aproximadamente 143 famílias, segundo dados disponibilizados pelas agentes comunitárias de saúde (ACS) locais.



**Figura 1.** Mapa do território remanescente de quilombo das ilhas de Abaetetuba.

Fonte: Silva (2015).

As principais fontes de sobrevivência provêm do cultivo da terra pela agricultura familiar, do manejo do açaí e do trabalho nas olarias. Em relação à saúde, na comunidade e nas proximidades, o contexto é bastante precário, havendo constantemente a necessidade de deslocamento dessa população para a sede municipal ou outras cidades próximas.

O contexto descrito evidencia as limitações para o acesso aos serviços públicos de saúde, mesmo com a presença de uma Estratégia Saúde da Família (ESF)<sup>7</sup> para a comunidade. Processos de adoecimen-

<sup>7</sup> Segundo o Sistema Único de Saúde (SUS), “A Estratégia Saúde da Família (ESF) visa à reorganização da atenção básica no País, de acordo com os preceitos do Sistema Único de Saúde e é tida pelo Ministério da Saúde e gestores estaduais e municipais como estratégia de expansão, qualificação e consolidação da atenção básica por favorecer uma reorientação do processo de trabalho com maior potencial de aprofundar os princípios, diretrizes e fundamentos da atenção básica, de ampliar a resolutividade e impacto na situação de saúde das pessoas e coletividades, além de propiciar uma importante relação custo-efetividade” (BRASIL, 2021, s. p.). Na área, a ESF funciona no interior de uma Unidade Básica de Saúde, no Médio Itacuruçá.

to mais complexos demandam deslocamentos para a cidade, o que é dificultado pela precariedade do transporte; além disso o contexto pandêmico potencializou a baixa disponibilidade de serviços oferecidos na sede do município, como será pontuado na seção a seguir.

## O SABER QUE CONDUZ

Esta seção apresenta os dados coletados organizados em tabelas e gráficos devidamente discutidos, e encontra-se dividida em quatro subseções. A primeira discute os dados do perfil socioeconômico dos entrevistados; posteriormente são discutidos os dados relativos ao adoecimento pelo vírus SARS-COV-2, seguidos da seção que apresenta os dados relativos aos tratamentos usados pela população, seja por plantas medicinais, seja por fármacos sintéticos. Por fim, apresenta-se o uso das plantas medicinais como um modo de enfrentamento à Covid-19.

Entre as 30 entrevistas realizadas junto aos moradores da comunidade, 22 foram feitas com mulheres e apenas oito com homens, com idades que variavam entre 18 e 71 anos. Na maioria das casas, os homens não estavam presentes durante as entrevistas – e se estivessem, preferiam que as mulheres respondessem o questionário. Assim, os homens entrevistados somente responderam às perguntas quando as mulheres estavam ausentes no momento das entrevistas. No estudo de Rodrigues e Casali (2002), indica-se que as mulheres são, em geral, as detentoras dos saberes com plantas e as responsáveis por sua transmissão. No trabalho de Dias (1999), as mulheres entrevistadas eram responsáveis pelo processo de preparação das ervas medicinais, bem como pelas atividades domésticas.

O conhecimento da comunidade emerge dos saberes historicamente concebidos pelos ancestrais na experiência cotidiana da vida



social e ecológica. Para além das interações e relações sociais, que partilham conhecimentos coletivamente, os saberes são produzidos, reproduzidos e acessados na/pela natureza: a partir de contatos e trocas com os rios, as matas e os animais. Em outras palavras, todos os dias, seja pela vivência da floresta, sejam pelos processos de socialização e de sociabilidade (SIMMEL, 2006), as populações tradicionais constroem o seu saber ambiental (LEFF, 2007, 2009). No entender de Cunha (2007, p. 79), enquanto “[...] a ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções” forjadas nos experimentos vividos e, como diria Leff (2009), saboreadas na realidade sensível cotidiana. No caso particular da comunidade do Baixo Itacuruçá, a vida é guiada mais por esse saber e menos pelos processos educativos formais, como evidenciado durante a pesquisa de campo.

Nas entrevistas ficou evidente que, entre os participantes da pesquisa, a escolaridade formal (do mundo moderno) foi pouco acessada pelos moradores, visto que apenas 7% (n = 1) apresentavam formação superior completa, 7% (n = 1) estudavam em curso superior e 37% (n = 11) não terminaram o ensino fundamental I. Apenas 20% (n = 20) dos moradores concluíram o ensino médio. Em campo, também foi possível evidenciar que o acesso à educação formal foi maior entre as gerações mais novas. As pessoas mais velhas, a partir dos 30 anos, têm conhecimentos guiados mais por esse saber ambiental, o qual advém de uma ontologia construída junto à natureza – que se distancia de ontologias que guiam as “sociedades modernizadas”.

No entender de Cunha (2007), tanto a ciência moderna quanto a tradicional levaram a humanidade a grandes descobertas e/ou invenções. Contudo, a autora assinala que Lévi-Strauss nos diria que a

ciência tradicional é capaz não apenas de identificar como também de antecipar descobertas, as quais mais tarde serão pesquisadas, testadas e, numa perspectiva hierarquizada, legitimadas pela ciência moderna. Acerca disso, Cunha (2007) nos traz como exemplo a planta medicinal denominada de “beijo” no Brasil, na qual descobriu-se substâncias com propriedades antidiabéticas e anticancerígenas para o tratamento de leucemia infantil e da doença de Hodgkin. No entanto, segundo a autora, uma vez que o câncer não está entre as doenças tratadas pelo “beijo” na medicina tradicional, a medicina moderna, por vezes, além de não reconhecer as descobertas da primeira, não entende que algumas de suas descobertas ou invenções científicas somente foram possíveis por meio, antes de tudo, dos saberes tradicionais. No mais, constantemente a medicina moderna considera que a tradicional não é capaz de fazer inventos, apenas descobertas, seja pelo acaso ou por coincidência, seja por imitação de outros animais que também utilizam plantas medicinais. Tal argumento de inferiorização dos saberes tradicionais pode ser, consoante a autora em tela, facilmente derrubado com as diferentes misturas entre variadas plantas (folhas, caules e raízes) e as suas aplicações via oral, ou não. Criações que, pela complexidade e pela racionalidade ambiental (LEFF, 2009) envolvidas, certamente não foram descobertas ao acaso.

## UMA NOVA AMEAÇA, A COVID-19

No Brasil, com frequência, as comunidades quilombolas sofreram com a ausência ou a insuficiência de investimentos públicos em saúde e educação, o que ficou mais visível com a pandemia da Covid-19, principalmente pela ausência de infraestrutura. Nesse contexto, segundo dados do Observatório da Covid-19 nos Quilombos – criado a partir da CONAQ e do ISA –, há uma invisibilidade da

doença nos territórios. Para se ter noção, até o dia 15 de março de 2021, a CONAQ conseguiu mapear apenas 5.020 casos confirmados e 217 mortes por Covid-19 nessas comunidades em todo o país. No caso de Abaetetuba (PA), os dados apontam apenas quatro óbitos nos quilombos do município (ISA, 2021).

Na Comunidade do Baixo Itacuruçá, em relação ao número de casos, apenas 26,6% (n = 8) do total de entrevistados (n = 30) afirmaram ter adoecido de Covid-19, como demonstrado na *Tabela 1*, implicando subnotificações e estigmatização da doença. Em relação às subnotificações, segundo Arruti e Silva (2020), os quilombos são historicamente excluídos do acesso aos serviços de saúde. No caso da pandemia da Covid-19, não houve plano de contingência para inclusão desses grupos no sistema de registro oficial para as notificações, levando a mortes sem diagnóstico. No caso da comunidade do Baixo Itacuruçá, a *Tabela 2* expõe essa problemática ao informar que 73,4% (n = 22) dos entrevistados não buscaram fazer o teste, seja por falta de acesso a esse serviço, seja pelo fator da estigmatização ou por confiar mais nos conhecimentos tradicionais da comunidade.

**Tabela 1.** Frequência de adoecimento por Covid-19

<b>Você ou alguém da sua família adoeceu de Covid-19?</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Sim	8	26,6%
Não	12	40%
Talvez	6	20%
Eu acho que sim	2	6,7%
Não sei	2	6,7%
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>100%</b>

Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

**Tabela 2.** Realização do teste para confirmar o diagnóstico de Covid-19

Procuraram um centro médico para realização do teste que pudesse confirmar o diagnóstico?	n	%
Sim	8	26,6%
Não	22	73,4%
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>100%</b>

Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

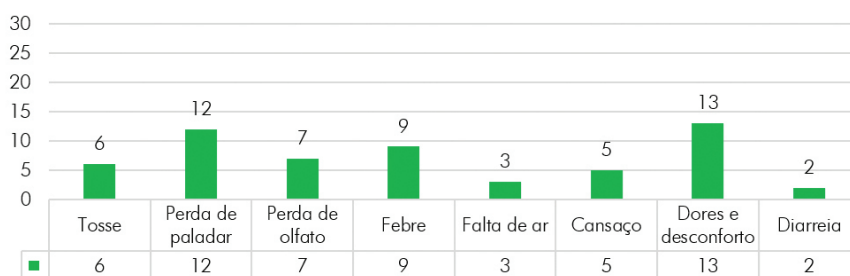
Acerca da estigmatização da doença, durante as entrevistas, quando questionados sobre procurar atendimento para o diagnóstico, alguns moradores alegaram que se sentiam receosos quanto à confirmação da doença, principalmente no que diz respeito à discriminação para com os doentes. Para Bastos et al. (2020), a Covid-19, por ser uma doença nova, carrega muitas incógnitas e estigmas. Por outro lado, houve aqueles que tinham preferência por buscar a cura a partir de plantas medicinais, pois além de acreditarem mais nos ensinamentos ancestrais, conviviam com o fato de que muitas pessoas que procuravam os hospitais por vezes não retornavam com vida para casa.

Nesse contexto, em relação aos sintomas, observou-se que 43,3% (n = 13) dos entrevistados não apresentaram sintomas – nesse grupo, possivelmente havia pessoas que poderiam testar positivo para a Covid-19, ainda que assintomáticas. Entre os demais participantes, 36,6% (n = 11) responderam que “Sim” e 16,7% (n = 5) responderam “Talvez”, somando-se 16 pessoas, ou seja, 53,3% dos entrevistados. Apenas 3% (n = 1) não soube responder. Os sintomas mais frequentes entre os entrevistados que responderam sim ou talvez foram dores e desconforto (43,3%; n = 13); perda de

paladar (40%; n = 12); seguido de febre (30%; n = 9); perda de olfato (23,3%; n = 7); tosse (20%; n = 6); e cansaço (16,6%; n = 5), como representado na *Gráfico 1*. O menor percentual foi o de diarreia, configurando apenas 6,6% (n = 2) entre os sintomas, aproximando-se do relatado por Wang (2020) como menos frequente. Entre os oito entrevistados que testaram positivo, os sintomas mais comuns foram: dores e desconforto, perda de paladar e perda de olfato.

**Gráfico 1.** Sintomas de Covid-19 manifestados pelos possíveis infectados.

Dentre os que possível ou certamente apresentaram sintomas da Covid-19, quais foram os sintomas? (MR)\*



\*MR: múltipla resposta.

Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

Na *Tabela 3*, observa-se que 53% (n = 16) dos entrevistados teve entre um e todos os integrantes da família com sintomas da Covid-19.

Tais dados traduzem a disseminação do vírus entre os moradores da comunidade cujas famílias são tradicionalmente numerosas. Não se sabe, entretanto, quantos assintomáticos estão inseridos dentre os 47% (n = 14) entrevistados e cujos familiares não tiveram sintomas.

**Tabela 3.** Número de pessoas da sua família que apresentaram sintomas da Covid-19

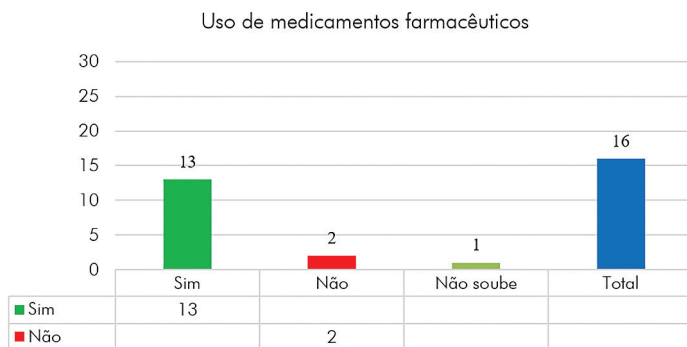
<b>Quantas pessoas da sua família apresentaram sintomas da Covid-19?</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Nenhuma	14	47%
1 pessoa	6	20%
2 pessoas	3	10%
3 pessoas	-	-
4 ou mais pessoas	4	13%
Todos	3	10%
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>100%</b>

Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

#### TRATAMENTO: UM SABER ANTIGO PARA UMA NOVA AMEAÇA

Conforme o Gráfico 2, dos 16 entrevistados que apresentaram sintomas da Covid-19, 13 pessoas fizeram uso de algum medicamento, ou seja 81%. Dentre elas, os medicamentos mais utilizados foram: Paracetamol (n = 11), Azitromicina (n = 4), Ivermectina (n = 4), Amoxicilina (n = 3) e Cloroquina (n = 1). Durante a aplicação dos questionários, observou-se que mais da metade dos entrevistados tomou algum medicamento sintético ao apresentar algum dos sintomas da Covid-19. Entretanto o percentual de pessoas que procuraram por serviços de saúde para o tratamento desses sintomas foi baixo (Tabela 3), apontando a automedicação como alternativa indicada por terceiros. Essa prática é bem evidenciada por Pinto, Amorozo e Furlan (2006) no contexto das comunidades tradicionais, onde somente em casos mais graves busca-se atendimento clínico.

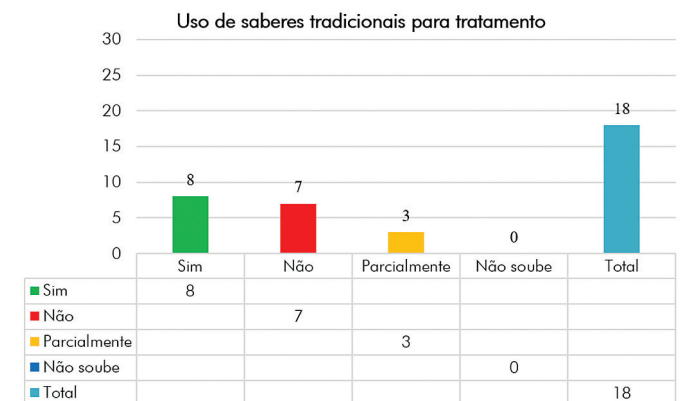
**Gráfico 2.** Número de famílias que fizeram uso de medicamentos sintéticos.



Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

No que se refere à utilização de saberes tradicionais no tratamento de sintomas da Covid-19, entre os 18 entrevistados que responderam, oito afirmaram ter feito uso das plantas medicinais para tratar os sintomas da doença e três usaram parcialmente, somando 11 pessoas (*Gráfico 3*). Esse número reafirma a importância do conhecimento tradicional com plantas pelas comunidades quilombolas.

**Gráfico 3.** Você utilizou os saberes tradicionais das plantas medicinais no tratamento da doença?



Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

Ao todo, foram relatadas 13 plantas medicinais. A *Tabela 4* apresenta quais e com que frequência foram usadas pelos entrevistados para o contexto da Covid-19, sendo que já são empregadas para sintomas semelhantes entre os moradores e também encontradas em outros estudos sobre territórios quilombolas, como apontado por Silva, Lobato e Ravena-Cañete (2019).

**Tabela 4.** Plantas utilizadas.

<b>Plantas</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Algodão	1	9%
Alho	5	45%
Boldo	3	27%
Catinga-de-mulata	1	9%
Caruru	1	9%
Espinheira-santa	1	9%
Folha da graviola	2	18%
Folha do limoeiro	3	27%
Gengibre	2	18%
Hortelã	1	9%
Jambu	2	18%
Limão	6	54%
Mastruz	1	9%

Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

No *Quadro 1* é possível observar para quais finalidades cada planta é empregada, bem como seus modos de uso. Nota-se que uma única planta pode servir para mais de um fim, resultado igualmente inferido por Silva, Lobato e Ravena-Cañete (2019) em estudo em território quilombola. O emprego do limão (54%) e do alho (45%), indicados principalmente para dores de garganta e tosse, ratificam o uso no combate aos sintomas já mencionados. Já as plantas com



efeitos analgésicos como folha do limoeiro (27%); gengibre (18%); hortelã (9%) e caruru (9%), estão associadas à febre, cuja frequência foi de 56%.

**Quadro 1.** Plantas × utilidade × modo de uso.

<b>Plantas</b>	<b>Indicações principais</b>	<b>Modo de uso</b>
Algodão	Pulmões	Sumo
Alho	Expectorante, dores de garganta e gripe	Chá
Boldo	Fígado e estômago	Chá
Catinga-de-mulata	Falta de ar e febre	Chá
Caruru	Analgésico	Chá
Espinheira-santa	Gastrite	Chá
Folha da graviola	Pulmões	Chá
Folha do limoeiro	Analgésico geral e antitérmico	Chá
Gengibre	Analgésico geral e anti-inflamatório	Chá
Hortelã	Analgésico	Chá
Jambu	Pulmões, expectorante	Chá
Limão	Gripe, expectorante, imunidade corporal, dores de garganta e tosse	Chá e suco
Mastruz	Vermes, má digestão e fortalecimento o sistema imunológico	Sumo

Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

Quanto ao uso, o chá é o principal modo de preparo dessas plantas. Fato também observado no estudo de Cassino (2010), no qual o termo chá tinha como sinônimo a “decoção para fins de ingestão”, sendo essa a forma prevalecente de preparo de chás nas comunidades da Amazônia (COELHO-FERREIRA, 2009).

O *Gráfico 4* indica que a forma de transmissão dos saberes se deu, em suma, por familiares, principalmente por mães e tias, segundo relatos dos próprios moradores, seguido por avós e outras pessoas (amigos e vizinhos). Tais dados indicam que a principal forma de repasse desses conhecimentos se dá por meio das relações familiares, como também observado no estudo de Lucena et al. (2013). Tal contexto de transmissão geracional de saberes reafirma o conceito de comunidades tradicionais de Diegues (2001).

**Gráfico 4.** Como você sabe ou (com quem) aprendeu a usar essas plantas?



*Fonte: Elaborado pelos autores (2020).*

A *Tabela 5* indica a convicção das pessoas que acreditam na eficácia dos recursos vegetais. Como a maior parte dos entrevistados é do sexo feminino, pressupõe-se que essa convicção também é fruto dos ensinamentos que foram repassados de geração em geração notadamente por mulheres, como também observado no estudo de Carvalho e Lelis (2014).

**Tabela 5.** Pessoas que acreditam que é possível amenizar os sintomas da Covid-19 e de outras possíveis doenças com ervas medicinais

<b>Você e sua família acreditam que é possível amenizar os sintomas da Covid-19 e de outras possíveis doenças com ervas medicinais, através de chás e derivados?</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Sim	23	77%
Não	-	-
Talvez	3	10%
Não soube responder	4	13%
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>100%</b>

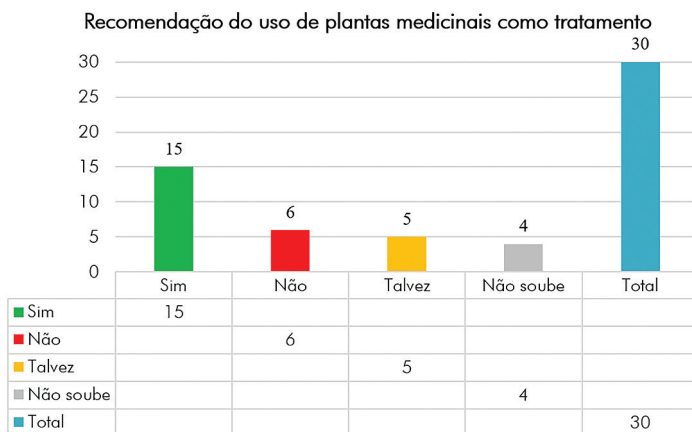
Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

## PLANTAS MEDICINAIS E O ENFRETAMENTO À COVID-19

O *Gráfico 5* apresenta positivamente o percentual de recomendação dos remédios naturais a outras pessoas como método de tratamento para a sintomatologia de Covid-19 e outras enfermidades. Esse grau de confiança da comunidade nas plantas medicinais é observado também nos estudos de Carvalho e Lelis (2014) e Valadares e Pernambuco (2018).

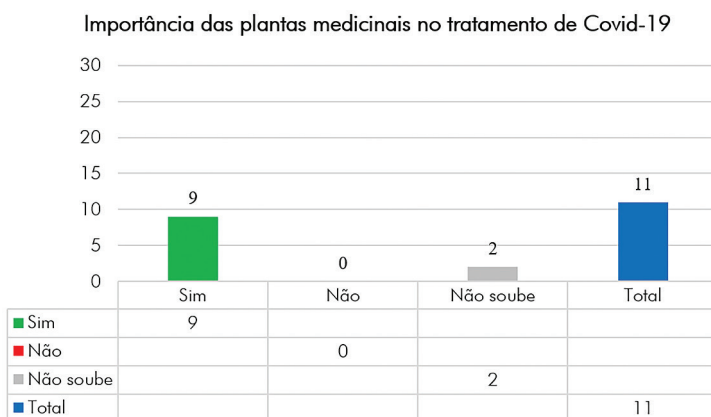
Os dados do *Gráfico 6* ratificam a importância do uso das plantas medicinais pela maioria das pessoas da comunidade do Baixo Itacuruçá, pois os saberes tradicionais estão atrelados às suas raízes, como demonstrado também em comunidades do estado do Rio Grande do Sul, no estudo de Heisler et al. (2012).

**Gráfico 5.** Você recomendaria esses remédios naturais a outras pessoas, como método de tratamento para a Covid-19 e outras enfermidades?



Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

**Gráfico 6.** Número de pessoas que utilizaram as plantas medicinais e acreditam que elas foram importantes no tratamento da Covid-19.



Fonte: Elaborado pelos autores (2020).

Os dados obtidos durante a pesquisa demonstraram que a maioria dos moradores da comunidade optou por utilizar o conhecimento tradicional sobre as plantas como tratamento dos sintomas da Covid-19, tal como já era feito para tratar outras enfermidades. Sendo que a principal via de transmissão desses saberes é fortemente atrelada à participação feminina dentro das comunidades tradicionais. O fato de que alguns dos sintomas da Covid-19 apresentados tenham semelhança com a sintomatologia de outras doenças de caráter respiratório, bem como síndromes gripais, leva à aplicação do saber tradicional como solução adicional na tentativa de minimizar os efeitos de uma doença recém-descoberta. Nesse sentido, o relato dos moradores é elucidativo.

Foi importante, pois não procuramos um posto médico, então foram os recursos que tínhamos naquele momento para tratar de tal enfermidade (R. T., 49 anos).

Ao apresentar sintomas de tosse, comecei a fazer uso dessas plantas medicinais, talvez ajudou a amenizar esses sintomas. O uso de remédios caseiros é constante em nossa família, só recorremos aos remédios de farmácia quando estamos muito doentes (M. S., 55 anos).

Porque eu acredito que tive melhoras no meu quadro de saúde enquanto estava doente e pude me recuperar logo (E. T., 41 anos).

Os recursos vegetais compõem, por fim, um papel importante na comunidade quilombola do Baixo Itacuruçá, como confirmado pelos relatos orais coletados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, buscou-se compreender como uma população quilombola vivenciou uma nova realidade na relação saúde/doença. Nesse sentido, ficou evidente a importância do tratamento com plantas medicinais, tanto para a Covid-19 como para outras doenças,

tendo em vista a problematização do acesso à saúde pública no contexto pandêmico, mas que reflete um histórico de escassez das políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais. Diante dessas ausências e desassistências institucionais, moradores de territórios étnicos usam saberes seculares como um modo de resistência ao processo de invisibilidade e como estratégia de manutenção do grupo.

Desse modo, a pesquisa junto à comunidade do Baixo Itacuruçá, no município de Abaetetuba (PA), levou ao registro de práticas e saberes compartilhados pela comunidade que são constitutivos de uma medicina própria, vinculada ao território, à história e à ancestralidade dos sujeitos que ali vivem, e servindo como um registro potencialmente relevante para traçar programas de saúde e educação adaptados ao contexto cultural dos quilombos na Amazônia, com o objetivo de preservar e respeitar os saberes tradicionais. O uso das plantas e ervas medicinais, catalogadas por este trabalho, no tratamento e na prevenção da Covid-19 é uma expressão de um saber que se legitima pelas relações que se estabelecem dentro da comunidade e pelo uso, que revivificam os saberes e resistem.

Como apontamento deste trabalho, indica-se o incremento de uma legislação municipal voltada para a criação de centros comunitários de plantas medicinais dentro das comunidades quilombolas, com o intuito de preservar e valorizar os saberes. Outrossim, a criação de herbários em todas ou na grande maioria das escolas das comunidades proporcionaria aos professores de Ciências e/ou Biologia uma ferramenta de grande repasse de conhecimento de práticas de ensino especializado na valorização dos saberes tradicionais, colocando em pé de igualdade os conhecimentos tradicional e científico, pensando na ciência como um veículo de reconhecimento da importância desses saberes.

## REFERÊNCIAS

- ARRUTI, J. M.; SILVA, H. P. Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas. *Amazônica – Revista de Antropologia*, Belém, v. 12, n. 1, p. 13-20, 2020.
- BASTOS, T. B. B. F. et al. O impacto de uma era pandêmica e isolamento social na saúde mental: uma revisão integrativa. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 1, p. 1-9, 2020.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Estratégia Saúde da Família*. Portal Ministério da Saúde, [s. d.]. Disponível em: <<https://aps.saude.gov.br/ape/esf/>>. Acesso em: 24 mar. 2021.
- CARVALHO, F. R. C.; LELIS, A. G. S. Conhecimento tradicional: saberes que transcendem o conhecimento científico. In: DIREITO AMBIENTAL, 3.; CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 23., 2014, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: CONPEDI, 2014.
- CASSINO, M. F. *Estudo etnobotânico de plantas medicinais em comunidades de várzea do rio Solimões, Amazonas, e aspectos farmacognósticos de Justicia pectoralis Jacq. forma mutuquinha (ACANTHACEAE)*. 2010. 135 f. Dissertação (Mestrado em Botânica) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2010.
- COELHO-FERREIRA, M. Medicinal knowledge and plant utilization in a Amazonian coastal community of Marudá, Pará Estate (Brazil). *Journal of Ethnopharmacology*, v. 126, n. 1, p. 159-175, 2009.
- CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, n. 75, p. 76-84, 2007.
- DIAS, M. C. *Plantas medicinais utilizadas no Distrito de Juquiratiba – Município de Conchas – SP*. 1999. 82 f. Dissertação (Mestrado em Agronomia – área de concentração Horticultura) – Faculdade de Ciências Agrônomicas, Universidade Estadual Paulista, Botucatu, 1999.
- DIEGUES, A. C. S. et al. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2000.
- DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- HEISLER, Elisa Vanessa et al. Saber popular sobre a utilização da planta *Anredera cordifolia* (folha gorda). *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 21, n. 4, p. 937-944, 2012.
- IBGE. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

- ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Observatório da Covid-19 nos Quilombos*. 2021. Disponível em: <<https://quilombosmccovid19.org/>>. Acesso em: 12 mar. 2021.
- LEFF, E. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo: para a construção de uma pedagogia ambiental. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 16, p. 11-19, 2007.
- LEFF, E. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 17-24, 2009.
- LUCENA, D. S. et al. Plantas medicinais utilizadas na comunidade urbana de Lagoa, sertão paraibano. *Biofar: Revista de Biologia e Farmácia*, Campina Grande, v. 9, n. 1, p. 135-45, 2013.
- OLIVEIRA, C. J.; ARAÚJO, T. L. Plantas medicinais: usos e crenças de idosos portadores de hipertensão arterial. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 93-105, 2007.
- OLIVEIRA, W. K. et al. Como o Brasil pode deter a COVID-19. *Epidemiol. Serv. Saúde*, Brasília, v. 29, n. 2, e2020044, 2020.
- PINTO, E. P. P.; AMOROZO, M. C. M.; FURLAN, A. Conhecimento popular sobre plantas medicinais, em comunidades rurais, em área de Mata Atlântica – Itacaré, BA. *Acta Botânica Brasilica*, v. 20, n. 4, p. 751-62, 2006.
- POJO, E. C. O cotidiano das águas na tradição quilombola da Comunidade do Rio Baixo Itacuruçá – Abaetetuba, PA. *Revista Tempos Históricos*, Marechal Cândido Rondon, v. 22, n. 2, p. 49-72, 2018.
- RODRIGUES, A. G.; CASALI, V. W. D. Plantas medicinais, conhecimento popular e etnociência. In: RODRIGUES, A. G. et al. *Plantas medicinais e aromáticas: etnoecologia e etnofarmacologia*. Viçosa: UFV, 2002. p. 25-76.
- SERAPIONI, M. Métodos qualitativos e quantitativos na pesquisa social em saúde: algumas estratégias para a integração. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 187-192, 2000.
- SILVA, A. C.; LOBATO, F. H. S.; RAVENA-CAÑETE, V. Plantas medicinais e seus usos em um quilombo amazônico: o caso da comunidade quilombola do Abacatal, Ananindeua (PA). *Rev. NUFEN*, Belém, v. 11, n. 3, p. 113-136, 2019.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.



SILVA, L. T. *Educação escolar e identidade quilombola: um enfoque na comunidade Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, município de Abaetetuba, estado do Pará*. 2015. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

SOARES, E. P. *O conhecimento e o uso de plantas medicinais entre consumidores de um mercado popular amazônico: o caso da Feira da Pedreira, Belém (PA)*. 45 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

VALADARES, J. M.; PERNAMBUCO, M. M. C. A. Criatividade e silêncio: encontros e desencontros entre os saberes tradicionais e o conhecimento científico em um curso de licenciatura indígena na Universidade Federal de Minas Gerais. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 24, n. 4, p. 819-835, 2018.

WANG Z, Y. B. et al. Clinical features of 69 cases with coronavirus disease 2019 in Wuhan, China. *Clin Infect Dis*, v. 71, n. 15, p. 769-777, 2020.



# INFÂNCIA, JUVENTUDE, ENVELHECIMENTO E CONFLITOS GERACIONAIS NA PANDEMIA

Samilly Valadares Soares<sup>1</sup>

Micele do Espírito Santo da Silva <sup>2</sup>

Miriane Coelho<sup>3</sup>

Josué Cardoso<sup>4</sup>

Mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo  
Não queimarão a ancestralidade  
— *Nego Bispo*

.....  
<sup>1</sup> Quilombola da comunidade Oxalá de Jacunday, Território Quilombola de Jambuaçu (Moju/PA), psicóloga, educadora social, ARTivista, coordenadora do Projeto Perpetuar – Identidades, ancestralidades e territorialidades quilombolas, Embaixadora da Juventude ONU/UNODC e membro da Comissão de Relações Raciais do Conselho Regional de Psicologia PA/AP.

<sup>2</sup> Quilombola da comunidade de Igarapé-Preto e estudante de História na Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>3</sup> Quilombola de Nova Vista do Ituqui (Santarém/PA), integrante da diretoria executiva da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), assessora do Projeto Omulu Terra de Quilombo – Cuidando de Vidas Ancestrais e vice-coordenadora do Grupo de Mulheres Na Raça na Cor.

<sup>4</sup> Quilombola de Moju Miri e estudante de Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA).

Quilombos são territórios de resistências ancestrais, enfrentamento contínuo, diversidade cultural e identitária; bem como de afetos, diálogos e coletividade. A população quilombola vivencia, historicamente, um processo de violações e opressões, onde a luta pelo direito à vida, à terra e ao bem viver são pontos centrais. Nós, quilombolas, somos continuidade dos passos que vêm de muito longe e seguimos em r-existência.

Este texto busca negritar que *vidas quilombolas importam e que estamos em movimento*. Nossas comunidades são diversas nos saberes, nos costumes, nas expressões e nas vozes que ecoam a multiplicidade de ser quem somos: crianças, jovens, adultos, idosos, mulheres, homens, QUILOMBOLAS. Movidos por nossa territorialidade ancestral, ocupando diferentes espaços, aqui estamos com a potência de nossas juventudes para contar nossas histórias.

CONTEXTUALIZANDO...

## QUILOMBOS NO BRASIL

As comunidades quilombolas são territórios com trajetória histórica própria e relações territoriais específicas, com ancestralidade negra relacionada ao período escravocrata (INCRA, 2017). As identidades, ancestralidades e territorialidades quilombolas são moldadas nos processos históricos de lutas por direitos, liberdade e dignidade, são ressignificadas continuamente nas dinâmicas de vida nos quilombos.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), estima-se que, no Brasil, existam 5.972 localidades quilombolas distribuídas em 1.672 municípios, sendo que apenas 404 são territórios reconhecidos oficialmente. O Pará é o quarto estado com maior número dessas comunidades, ficando atrás da Bahia,

de Minas Gerais e do Maranhão, respectivamente; sendo também o estado com mais territórios oficialmente delimitados (IBGE, 2020). É importante demarcar que a luta pelo direito à terra é base para todas as lutas e mobilizações quilombolas, pois a partir desse direito outros podem ser garantidos. Entretanto o número de comunidades quilombolas que têm titulação oficial é irrisório diante da quantidade de quilombos no Brasil.

### QUILOMBOS E PANDEMIA

A pandemia do novo coronavírus é um amplificador das desigualdades e violações de direitos sofridas pela população quilombola, evidenciando o descaso do poder público, o racismo estrutural e estruturante em nossa sociedade, e a necropolítica que impera no Brasil, onde alguns corpos são classificados como “merecedores de vida” e outros “merecedores de morte”. E a parcela da população que é autorizada a morrer é preta, indígena, quilombola, periférica.

As demandas das comunidades quilombolas são invisibilizadas constantemente. Vivenciamos conflitos com as grandes empresas e somos alvo do poder massacrante do capital, que não respeitam a autonomia de nossos territórios e nosso modo de vida. A pandemia trouxe mais uma ameaça ao nosso bem viver, desta vez uma ameaça *invisível*. As comunidades e suas lideranças tiveram que reinventar estratégias de defesa e de cuidado para sobreviver a essa crise sanitária, política e social. Cada comunidade quilombola vivenciou/vivencia atravessamentos específicos no contexto de pandemia, mas há muitos enfrentamentos comuns, tais como: dificuldades de deslocamento e acesso à assistência básica e ao atendimento médico e psicossocial; dificuldades de acesso à internet e a informações contextualizadas

para a realidade quilombola; dificuldade de acesso ao auxílio emergencial; ausência gritante do poder público e de recursos básicos para prevenção; falta de testes e acompanhamento dos impactos da Covid-19 nos quilombos; entre outros.

A contabilização dos casos de Covid-19 nas comunidades é realizada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em âmbito nacional; pela Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) e pelo núcleo Sacaca da Ufopa, na esfera estadual (Pará), por meio do contato com as lideranças, pois não há levantamento oficial dos casos entre quilombolas. Diante disso, as comunidades tiveram que criar as próprias barreiras sanitárias e reinventar estratégias de organização, cuidado e prevenção.

A pandemia trouxe, e ainda traz, grandes impactos para a vida em comunidade. Estamos acostumados a viver livres e a desfrutar de espaços coletivos, igarapés, campo de futebol, mutirões de trabalho, reuniões, celebrações, rodas de batuque, conversas e afetos, e de repente tivemos que reinventar todas essas práticas. Buscar informações e repassá-las para a comunidade, proteger os mais velhos e as crianças, ressignificar as formas de convivência e de luta são novos hábitos. A pandemia reforçou o chamamento para a luta, pois evidenciou dificuldades, opressões e conflitos em nossos territórios, internos e externos.

As comunidades foram impactadas de diferentes maneiras, inclusive com o distanciamento social. Cada grupo que constitui nossas comunidades, em diferentes faixas etárias e formas de trabalhos, vivencia a pandemia de maneiras específicas e as estratégias de cuidado devem considerar essas especificidades.

## DE ONDE FALAMOS?

Para compreender os impactos da pandemia nos quilombos, é necessário conhecer a realidade das comunidades; a diversidade de cada território; a multiplicidade de sujeitos, expressões e subjetividades; e as diferentes formas de ser, estar, se relacionar e viver em comunidade.

Neste texto, estão reunidos diferentes olhares, vivências, narrativas e territórios de pessoas que ocupam o campo, a cidade, o quilombo e as universidades; criam pontes e redes de atuação; e apesar da distância e das singularidades, se encontram na ancestralidade. Pessoas de quilombos amazônicos, nortistas, paraenses; de Oxalá de Jacunday, Nova Vista do Ituqui, Igarapé Preto e Moju-Miri.

Oxalá de Jacunday é uma das quinze comunidades que compõem o Território Quilombola de Jambuaçu, localizado no município de Moju, nordeste do Pará. Encontra-se a 43 km da sede do município e a aproximadamente de 80 km de Belém. É composto por 120 famílias que protagonizam os processos de organizações sociais, afetos e lutas.

O Quilombo Nova Vista do Ituqui é um dos três quilombos que compõem o território Maria Valentina, localizado às margens do rio Amazonas e do lago Maicá, no município de Santarém (PA), região do Baixo Amazonas. É composto por 48 famílias e faz parte da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), entidade representativa dos 12 quilombos.

A comunidade de Igarapé Preto está situada no município de Oeiras (PA), na região do Baixo Tocantins. Faz fronteira com o município de Baião e compõe o território da Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé Preto e Baixinha (ARQIB).

A comunidade de Moju Miri está localizada às margens do rio Moju, no município de Moju, nordeste do Pará, a 26 km da sede do

município, se deslocando pelo rio, podendo também ser acessada por estrada.

## INFÂNCIA, JUVENTUDE E ENVELHECIMENTO NOS QUILOMBOS

“Nossos passos vêm de longe, nossos passos vêm de longe, nossos passos vêm de longe...”, ecoam as vozes certeiras de companheiros e companheiras no movimento negro, nas comunidades, nas escolas, nas ruas e nas universidades, demarcando a potência de nossa história e da memória viva dos antepassados de luta que nos mobiliza e fortalece.

Desde crianças ouvimos sobre as lutas e a bravura de nosso povo quilombola. Aprendemos a respeitar cada pedacinho de terra, os caminhos de rios e igarapés. Aprendemos a respeitar o olhar, os cabelos brancos e as rugas dos nossos mais velhos, pois eles são guardiões dos saberes e das memórias, são *quilombotecas* de histórias.

Ser criança no quilombo é aprender o significado da palavra resistência ao mesmo tempo que se aprende a correr, subir em árvores, nadar e socializar livremente pela comunidade. Cada criança é respeitada e ouvida, e ocupa um lugar prioritário, lugar do brincar, do aprender e da liberdade. As crianças circulam em todos os espaços: encontros, reuniões, confraternizações, escola e jogos de futebol, e aprendem a importância da coletividade, da ajuda mútua e da identidade quilombola em todas as trocas das quais participam.

O jovem quilombola tem autonomia para vivenciar a potência da juventude, interagir, opinar, mobilizar, estudar, trabalhar e ter a responsabilidade de lutar, construir r-existências, aprender com os mais velhos, respeitar a história da comunidade, sonhar e promover mudanças. Compreende que nossa luta é ancestral, nos precede

e impulsiona, enquanto jovens, a sermos continuidade. A juventude quilombola ocupa espaços, é livre e ousada; sonha e realiza; e se envolve nas organizações comunitárias. Está nas coordenações de projetos e associações; nas universidades e nas articulações em rede. Mesmo que essa juventude saia da comunidade para estudar e trabalhar, carregará consigo o compromisso de sempre voltar para casa, de retornar fortalecida para as lutas comunitárias.

Envelhecer no quilombo é compreender que a luta é contínua, que independentemente da fase de vida, estamos em movimento, e que nossa existência é resistência. Os mais velhos carregam consigo histórias de luta, dores e afetos; a memória da formação das comunidades, os saberes sobre a terra e as plantas, as práticas ancestrais de parteiras, puxadeiras, benzedeiras e erveiras, e repassam para os mais novos esses saberes tradicionais, contam histórias, ensinam, cuidam e inspiram todas as dinâmicas de vida no quilombo. As pessoas mais novas aprendem com as mais velhas, constroem coletivamente, escutam, falam e trocam. Os mais novos também ensinam. Tudo no quilombo é aprendizado, é ancestralidade.

A pandemia mobilizou um cenário muito específico de medos e inseguranças, mas também de enfrentamento e união, pois mesmo com o distanciamento, as comunidades se uniram, se adaptaram, ressignificaram relações e práticas. As aulas foram interrompidas impactando toda a dinâmica de estudo, das relações e do trabalho; as crianças tiveram que ressignificar os modos de brincar e interagir. Muitos quilombolas retornaram para as comunidades, outros não tiveram como fazê-lo e ficaram isolados nas cidades. O deslocamento para a cidade passou a ser feito só em casos de extrema necessidade (receber o auxílio emergencial, comprar alimentos e remédios, atendimento médico etc.). A juventude, sempre envolvida nas



atividades, teve que ficar mais contida, assumindo a responsabilidade pelo cuidado em comunidade. Os mais velhos tiveram que ficar mais isolados, por fazerem parte do grupo de risco para Covid-19. Os espaços coletivos se tornaram mais restritos e toda a comunidade sentiu o peso da pandemia.

Estar isolado no quilombo é diferente de estar na cidade: há mais liberdade, contato com a natureza, banho de rio e igarapé, remédios naturais, banho de folhas e chás, ou seja, saberes que protegem e promovem a saúde. Mas também há enfrentamentos específicos e ameaças ao bem viver quilombola que são vivenciadas bem antes da pandemia: conflitos territoriais e violações de direitos, assim como conflitos relacionais e geracionais. Viver no quilombo é lidar diretamente com o coletivo, e isso traz divergências, conflitos, mobilizações, afetos e diálogos.

## DIÁLOGOS E CONFLITOS GERACIONAIS NA PANDEMIA

Crianças, jovens, adultos e idosos vivenciam diferentes fases do desenvolvimento com demandas específicas e múltiplas formas de expressar suas subjetividades e de viver os contextos nos quais estão inseridos. Nossos quilombos são lugares de liberdade, afeto, respeito e acolhimento, onde nos mobilizamos continuamente para lidar com os atravessamentos comunitários. No entrelaçar de vivências, opiniões e construções coletivas há impasses, embates de ideias, olhares distintos sobre uma mesma situação. Divergir é natural, faz parte das relações humanas e enriquece as trocas.

É necessário compreender que todo saber é válido, é importante para a organização da comunidade. “Não há saber mais, nem saber menos, há saberes diferentes” (FREIRE, 1987, p. 68). Dessa maneira, todos os indivíduos que compõem a comunidade têm potencial para

contribuir, têm saberes para compartilhar, vozes para se manifestar, mãos para o fazer e o agir. Essa troca de saberes é uma prática contínua e se fortaleceu no contexto de pandemia, onde todos se organizaram para ajudar e proteger as comunidades. Nessa articulação, o respeito pelo outro e pelo território deve prevalecer, buscando os caminhos do diálogo em meio aos conflitos existentes.

A pandemia impactou todas as relações estabelecidas na comunidade, interrompeu bruscamente as atividades da escola, da associação, das igrejas, dos coletivos, dos projetos e dos grupos de jovens, agricultores, educadores e times de futebol. Intensificou os problemas enfrentados pelas comunidades e a necessidade de tomada de decisões pelas lideranças. Trata-se de decisões coletivas que impactam todo o quilombo, e há muitas divergências em espaços deliberativos. Um exemplo disso é a interrupção das aulas, que gerou discussões sobre o retorno e as possibilidades de colocar em prática estratégias educativas no contexto de pandemia. Em alguns momentos, pais, professores e alunos expressaram diferentes opiniões e houve confronto de ideias entre os mais velhos e os mais novos – mas o bem coletivo prevaleceu.

Na comunidade de Jacunday, por exemplo, a coordenação da associação é composta majoritariamente pela juventude, e na condução de processos deliberativos e coletivos, na “linha de frente” das resistências e da organização da comunidade, há muitos conflitos com as lideranças mais antigas, isto é, há um confronto de gerações. É sempre importante demarcar que o respeito é uma “via de mão dupla”: assim como nós, jovens, temos que vivenciar um processo de aprendizagem, trocas e respeito com os mais velhos; estes também têm que respeitar o protagonismo e o dinamismo da juventude. Sempre haverá confronto, um “bater de frente”, mas também há aprendizados,

possibilidade de escuta, pois é no diálogo que esses conflitos são amenizados, que os aprendizados são construídos. É no diálogo que criamos e recriamos pontes geracionais que fortalecem nossas práticas.

As comunidades criaram estratégias de proteção – regras coletivas – para serem aplicadas a todos os moradores. Cada comunidade considerou suas singularidades e demandas no processo de construção das estratégias. Nem todas as pessoas mudaram seus hábitos e isso impactou, e ainda impacta, diretamente a comunidade, pois a pandemia afeta a todos. A dificuldade em cumprir as medidas de proteção ocasionou alguns conflitos entre os comunitários; nesse ponto, o diálogo e as informações sobre a gravidade da doença e a importância da prevenção são ferramentas essenciais no processo de mediação de conflitos e de construção do bem viver quilombola.

Conflitos geracionais fazem parte da vida em comunidade e sempre estarão presentes nas articulações sociais. Os quilombos são espaços de escuta, não de silenciamento. Se há conflitos geracionais, há trocas entre gerações, há protagonismo de sujeitos independentemente da idade, há possibilidade de diálogo, aprendizado e mudança. Nós, jovens, precisamos focar na esperança de construir o hoje, repensar o movimento, o protagonismo e as articulações em diálogo com o espaço dos mais velhos, de acordo com o que eles nos ensinam, com a representatividade que eles têm em nossas comunidades e com a representatividade que estamos construindo.

## R-EXISTÊNCIAS QUILOMBOLAS

Conceição Evaristo afirma cirurgicamente que, se eles combinaram de nos matar, “*a gente combinamos de não morrer*” (EVARISTO, 2015, p. 108). A potência dessa frase atravessa vivências e enfrentamentos, e reforça as r-existências e o aquilombamento. Nosso povo é

sagaz, inteligente e potente, bem como ressignifica experiências e dores – insiste e resiste. Desde quando nossos ancestrais foram sequestrados, trazidos do continente africano para o Brasil no processo de escravidão, e foram desumanizados e animalizados, eles r-existiram. Eles se aquilombaram e ressignificaram todas as opressões por meio do que sabiam fazer. Nosso saber-fazer é fantástico, transformador e ancestral.

Os quilombos nascem da resistência e da luta da população negra por liberdade e pela vida. R-existência quilombola é honrar toda a história do nosso povo, os ensinamentos, os costumes e a diversidade de negritudes; é denunciar e combater o racismo, é combinar de não morrer. A pandemia intensificou as opressões, e nós, quilombolas, intensificamos nossas estratégias de r-existência.

No quilombo de Jacunday acontece o projeto Perpetuar, que trabalha o fortalecimento das identidades, ancestralidades e territorialidades quilombolas por meio da arte, da cultura, de uma educação de resistência e da promoção da saúde. No contexto de pandemia, foi criada a campanha Proteja o Quilombo. Os jovens, tanto membros do projeto e como da associação, distribuíram kits de higiene, cuidado e prevenção para as 120 famílias da comunidade, e também material informativo contextualizado, material de educação em saúde para as crianças e cestas básicas. O atendimento psicológico gratuito foi disponibilizado. A comunidade se mobilizou para arrecadar doações, realizar atividades, propagar informações concretas e contextualizadas, e garantir o bem viver, a proteção e a saúde para o quilombo.

A FOQS, organização composta por 12 comunidades quilombolas, abrangendo cerca de 890 famílias e atuando há mais de 10 anos na região, demarca o trabalho em rede e a r-existência quilombola pela reivindicação de direitos e políticas públicas específicas para os

territórios quilombolas. Também é responsável pelo Projeto Omulu – Terra de Quilombo – Cuidando de Vidas Ancestrais, um projeto de informação e prevenção, que transcendeu as barreiras geográficas e a distância física entre as comunidades, e possibilitou assistência aos 12 quilombos (seis na região de rios e seis na região de planaltos) com distribuição de kits de prevenção e informação contextualizada.

A pandemia da Covid-19 foi um disparador para o trabalho em rede e para a intensificação das articulações e das estratégias pautadas na coletividade. O protagonismo da mulher quilombola é um dos pontos centrais nessas articulações. Foram as mulheres que começaram a utilizar as ervas para fazer chás, banhos de cabeça e xaropes para combater a Covid-19 em nossos territórios. As quilombolas sabedoras das propriedades medicinais das plantas, guardiãs dos conhecimentos tradicionais que são transmitidos de geração em geração, voltaram-se para a terra. Guiadas pela ancestralidade, criaram os próprios métodos de sobrevivência utilizando remédios naturais. Diante da falta de assistência do poder público, elas cuidaram da comunidade, promovendo afeto e saúde.

É importante ressaltar que esse protagonismo feminino não se limita ao contexto da pandemia: as mulheres quilombolas sempre estiveram e estarão na linha de frente nos processos de r-existência dos quilombos. Jarid Arraes (2017, p. 51) pontua que “rejeitar a rendição é a nossa condição, como um grito de alerta”. Mulheres quilombolas movimentam as estruturas das comunidades. São elas que lutam, protegem os territórios, benzem, curam, ensinam, contam histórias e inspiram nossas resistências.

O movimento de mulheres quilombolas Na Raça e na Cor é muito forte em Santarém, atuante há mais de uma década nos territórios quilombolas. É composto por mulheres de todas as idades e con-

ta com a força das mais jovens, que estão cada vez mais envolvidas na construção das transformações sociais e na luta por direitos. No Território Quilombola de Jambuaçu, as mulheres também se organizam, se posicionam e aquilombam processos comunitários. O projeto Perpetuar, por exemplo, é inspirado em Osvaldina Valadares, conhecida como “Dona Perpétua”, agricultora e griô do quilombo de Jacunday. Suas histórias e seus ensinamentos inspiram r-existência na luta por educação e saúde contextualizadas.

Nessa mobilização, as comunidades se fortalecem, bebendo da fonte ancestral dos saberes femininos, das histórias de quilombo e dos ensinamentos dos mais velhos. No encontro entre gerações, os saberes se complementam, as vivências se atravessam e todos ensinam, aprendem e são mobilizados pelo poder do coletivo.

#### PARA NÃO CONCLUIR...

Compartilhar nossas *escrevivências* é um ato de resistência e uma maneira de demarcar nosso aquilombamento. Nossos quilombos são plurais e estamos em contínuo movimento, tecendo histórias em comunidade, em coletividade.

Conceição Evaristo destaca que “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, 2007, p. 21). Este texto buscou incomodar, despertar cada um(a) de nós para as realidades quilombolas e para os enfrentamentos diários. A pandemia está sendo um divisor de águas – mais uma luta, mais um desafio –, quando mais uma vez estamos r-existindo, criando estratégias de bem viver, denunciando violações e reivindicando direitos. O contexto atual nos provoca a refletir sobre identidade e reponsabilidade para com nossos territórios e com nosso povo. Muitos são os impac-

tos: o adoecimento físico e mental, as perdas, as dores e os medos, mas somos resistência quilombola, estamos unidos pela territorialidade ancestral.

Cada território quilombola tem autonomia, identidade e formas específicas de organização, costumes e relações sociais. Em cada quilombo há conflitos, ameaças e desafios, mas também há possibilidades e caminhos para serem trilhados em comunidade. Os conflitos geracionais fazem parte do processo e foram evidenciados nesse cenário pandêmico, mas trazem aprendizados valiosos para os quilombolas, uma vez que cada quilombola, em sua individualidade, é atravessado pelo coletivo, está conectado à ancestralidade e ocupa um espaço importante no quilombo. Os saberes da infância, da juventude, da idade adulta e dos processos de envelhecimento se entrelaçam, se complementam e são alimento para a r-existência.

Este texto é um chamamento para a luta, para que possamos cada vez mais ocupar espaços e fazer nossas vozes ecoarem. É um chamamento para a compreensão e para o respeito. Os conflitos são inerentes aos processos humanos e podem ser canais de grande aprendizado e ressignificação. Através de um chamamento para a escuta, por exemplo, todos nós aprenderemos com as infâncias, com as juventudes e com os mais velhos. A mística quilombola nos ensina que nossa resistência é contínua e que nossa ancestralidade é potente e transformadora. Para não concluir, o quilombamento é contínuo! Nossos escritos e debates não se encerram aqui, estamos em movimento, somos continuidade...

## REFERÊNCIAS

- ARRAES, J. *Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2015.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- IBGE. *Base de informações geográficas e estatísticas sobre os indígenas e quilombolas para enfrentamento à Covid-19*. 2020. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas.html?edicao=27481&t=oque-e>>. Acesso em: 22 fev. 2021
- INCRA. *Regularização de território quilombola – perguntas & respostas*. 2017. Disponível em: <[http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/perguntas\\_respostas.pdf](http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/perguntas_respostas.pdf)>. Acesso em: 22 fev. 2021.







# TRADIÇÕES E INOVAÇÕES CULTURAIS QUILOMBOLAS: FESTAS, REZAS E BATUQUES COM ISOLAMENTO SOCIAL

Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa<sup>1</sup>  
Elielma de Jesus Pires<sup>2</sup>  
Mário Assunção do Espírito Santo<sup>3</sup>

## INTRODUÇÃO

A vulnerabilidade histórica da população quilombola no Brasil se associa a um componente efetivo de luta resistência contra a hegemonia e a opressão de uma sociedade que sistemicamente tenta se sobrepor e, mais do que isso, diminuir e até mesmo apagar as seculares práticas culturais dos negros.

.....  
<sup>1</sup> Doutoranda e mestra em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Modos de Vida e Culturas Amazônicas (GEPACULTURA), integrante do Coletivo de Mulheres Negras Zélia Amador (Monte Alegre/PA), e afrorreligiosa do tambor de mina.

<sup>2</sup> Licenciada em Pedagogia, foi pesquisadora do Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná e do projeto Intergovernamental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES, Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos). Atualmente é coordenadora de Educação Quilombola da Secretaria Municipal de Educação de Oriximiná e coordenadora de Mulheres da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II.

<sup>3</sup> Pedagogo, presidente da Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço (Barcarena/PA) e membro do Movimento Barcarena Livre e do comitê de acompanhamento do Compromisso para Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro Alunorte, representando quilombolas e famílias tradicionais.

O colonialismo reserva ao ser africano um lugar cristalizado de inferioridade, não permitindo identificar seu protagonismo sobre si mesmo. A estratégia de alienação mental à qual os povos africanos foram submetidos permite ao colonizador a possibilidade de arquitetar os passos mentais que o colonizado se predispõe a trilhar. A subjetividade do Branco também é sistematicamente marcada pelo racismo, fazendo com que ele transfira ao Negro (ou Outro) aqueles atributos – considerados inferiores ou indesejáveis – próprios de todas as sociedades, mas que a sociedade ocidental quer negar em si própria, uma relação de violência simbólica que constrói o lugar de quem agencia e de quem obedece (PONTES, 2017, p. 62-63).

No contexto da pandemia ocasionada pelo novo coronavírus, a população quilombola tem sido duramente atingida em diversas dimensões da vida individual e coletiva: economia, educação, política e cultura, além da saúde, obviamente. A pandemia, embora seja um evento global, tem efeitos locais perversos quando se trata de países tão desiguais como o Brasil. Com efeito, atinge de maneira mais nefasta lugares periféricos e pobres.

[...] a pandemia do novo coronavírus é um evento global com materialidade nos lugares, tendo em vista que a sociedade local, enraizada e inscrita no lugar, não se coloca como espectadora, mas como sujeitos e famílias atingidos pelo processo em escala global. Trata-se da universalidade empírica (Santos, 1996) que aproxima realidades distantes, porém, modeladas por processos globais, evidenciando o encontro do mundo nos lugares (SILVA, 2020, p. 71).

O advento da Covid-19 nos quilombos descortinou a fragilidade dos serviços de saúde oferecidos a povos indígenas e comunidades tradicionais, especialmente na região amazônica, cujas dimensões geográficas e condições logísticas são extremamente complexas. É notório que acessar aldeias indígenas, quilombos e outras comunidades tradicionais da Amazônia não é uma tarefa fácil. Muito embora o Estado reconheça a situação de vulnerabilidade social e econômi-

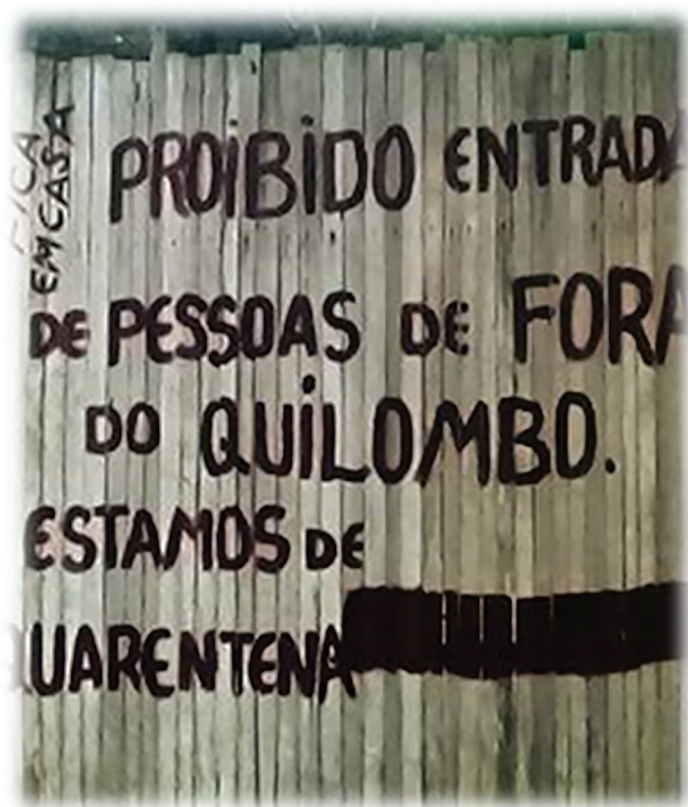
ca desses grupos sociais, bem como as dificuldades de acesso a eles, não lhes tem concedido efetiva prioridade no escopo da prevenção, do monitoramento e do tratamento da Covid-19. De fato, o Estado tem sido muito frágil na tomada de decisões e medidas de proteção de povos e comunidades tradicionais, do mesmo modo que titubeia em promover a vacinação em massa da população brasileira.

De forma semelhante, no Brasil os povos indígenas, vivendo em terras indígenas, são mais vulneráveis à covid-19, uma vez que doenças infecciosas nesses grupos tendem a se espalhar rapidamente e atingir grande parte da população devido ao modo de vida coletivo e às dificuldades de implementação das medidas não farmacológicas, além de sua disposição geográfica, sendo necessário percorrer longas distâncias para acessar cuidados de saúde, podendo levar mais de um dia para chegar a um serviço de atenção especializada à saúde, a depender de sua localização. Em consonância a estes determinantes, encontram-se também as populações ribeirinhas e quilombolas (BRASIL, 2021, p. 14-15).

No estado do Pará a pandemia tem provocado imensos desafios para as comunidades quilombolas, destacadamente no que se refere à busca por proteção e a luta pela sobrevivência. Diante dos desafios, comunidades e suas entidades representativas têm se associado em vários tipos de trabalho colaborativo para salvaguardar seus membros. Do ponto de vista material, a arrecadação e a distribuição de alimentos e produtos de higiene são importantes frentes de ação que visam dar suporte à manutenção de inúmeras famílias. A criação de barreiras sanitárias também é uma estratégia relevante para a proteção dos territórios quilombolas, como ocorreu na comunidade Pitimandeuá, no município de Inhangapi.

Antes mesmo de o governador Helder Barbalho (MDB) declarar lockdown em 10 cidades do Pará, desde o dia 7 de maio, quilombolas de todo o estado já tomavam medidas próprias para tentar impedir o avanço do contágio da Covid-19 entre as comunidades. Barreiras sani-

tárias para impedir a entrada e saída do território já foram criadas em diferentes quilombos, e todas as pessoas foram orientadas a permanecerem em suas comunidades (SCHRAMM, 2020).



*Figura 1 – Placa de barreira sanitária no quilombo Pitimandeuca*

Fonte: SCHRAMM, 2020.

Lideranças dos quilombos do Alto Trombetas II, no município de Oriximiná, contaram com auxílio judicial para proteger seus parentes da pandemia, como relata Elielma Pires, coordenadora de mulheres da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT).

[...] nós, enquanto liderança, pregamos na comunidade, reforçamos o decreto municipal, reforçamos o decreto do juiz que também ajudou as comunidades quilombolas a ficarem nos seus territórios, não irem para a cidade, porque era o local onde ocorreria mais perigo, então, através da nossa organização, através da ARQMO e das associações de território, a gente conseguiu que o juiz publicasse um decreto amparando e fortalecendo mais as nossas políticas de proteção do povo quilombola, e com isso as comunidades permaneceram no seu território (Elielma de Jesus Pires, Território Alto Trombetas II, 2020).

Em outra frente de trabalho, os esforços de líderes quilombolas voltam-se para sensibilizar os parentes sobre a pandemia, as formas de prevenção e os cuidados a serem tomados em casos de Covid-19, como diz Elielma.

[...] a nossa associação do território foi muito firme, muito persistente e muito presente, cumprindo os protocolos da Covid-19, mas deixou nosso povo formado, levando informação, levando panfletos, esclarecendo o motivo e o perigo de não vir para cidade, então a gente conseguiu [...] firmar com o povo e contar com a força deles na comunidade.

A disseminação massiva de informações e orientações relativas ao distanciamento social, contudo, esbarra em dificuldades sensíveis no que tange à receptividade e à adesão dos indivíduos nas comunidades, assim como nas áreas urbanas. Por exemplo, com frequência, líderes quilombolas têm passado pelo grande desafio de persuadir familiares quanto a mudanças de hábitos e à suspensão de práticas culturais e religiosas. Do ponto de vista simbólico, exigir que indivíduos e comunidades inteiras alterem comportamentos internalizados e fundados em crenças e tradições parece ferir o respeito à própria cultura quilombola, gerando contradições dentro das comunidades.

A pandemia, portanto, tem criado um impacto cultural considerável nos quilombos do Pará, afetando a continuidade de práticas cotidianas de sociabilidade, comensalidade e ajuda mútua, inclusive

nos trabalhos costumeiramente realizados em puxiruns (mutirões). A pandemia tem atingido, igualmente, a realização de celebrações das mais diversas filiações religiosas, bem como a promoção de festejos que, além de expressões de devoção, são oportunidades de comércio de produtos locais importantes para a economia das famílias. É sobre os impactos da pandemia na esfera cultural que este artigo se debruça.

## TRADIÇÕES QUILOMBOLAS: RELIGIOSIDADE E FÉ NO CONTEXTO DA PANDEMIA

De maneira global, a pandemia afetou o cotidiano de toda a sociedade, algumas mais, outras menos. Em se tratando de povos e comunidades tradicionais, o impacto é gigantesco quando se observa as formas de sociabilidade e religiosidade das comunidades tradicionais, neste caso específico, as dos quilombos. Mário, em sua fala, retrata a realidade da falta da prática cultural e a preocupação especialmente com os mais velhos.

[...] a Covid-19 veio nos impactar fortemente, desestruturando toda uma organização que nós vínhamos fazendo ano após ano. A festividade de São Francisco tem o mesmo ano que o próprio Círio de Belém, então é uma festividade de 300 anos que vem se firmando e vem sendo vivida por todo o povo católico; e tirar esses costumes, explicar para os mais velhos que esse ano não vai poder fazer a procissão, não vai poder ter as ladainhas, não vai poder ter a imagem do padroeiro, não vai poder visitar casa por casa, é muito difícil. É muito difícil explicar para os nossos idosos isso, porque eles não viveram isso na vida deles. [...] Na questão dos católicos, o padre coloca a live, a transmissão ao vivo, e então os idosos podem assistir, mas não é a mesma coisa, eles dizem que a comunhão espiritual e a comunhão em si, do corpo de Cristo, para eles, não é a mesma coisa. Então eles querem tocar, eles querem estar lá. Esses mecanismos, esse distanciamento, eu tô falando na questão do idoso, se eles já viviam isolados dentro dos seus quartos e sentados nas suas cadeiras, agora ficou cada vez pior. (Mário Assunção do Espírito Santo, Quilombo Gibríé de São Lourenço, Barcarena, 2020)

Faz parte da identidade amazônica a prática da religiosidade, em sua maioria cristã. As pessoas frequentam as igrejas, especialmente no domingo pela manhã, para participarem da missa, na igreja católica; e do culto, na igreja protestante. Mário relata as dificuldades e estratégias pensadas para empregar em sua comunidade em meio à pandemia. Uma das preocupações diz respeito ao círio de São Francisco Xavier.

Os nossos círios hoje, do jeito que nós iríamos fazer, nós não vamos poder. O que é que nós vamos fazer? Vamos fazer carreatas, vai ser um círio com a imagem do padroeiro que vai sair de determinado ponto e vai visitar várias comunidades, andando pelas ruas de carro, mantendo o protocolo, mantendo todos os cuidados. Então é assim que vai ser o nosso círio. A gente espera também que seja transmitido ao vivo para que quem não puder ir na carreta possa estar acompanhando por onde o círio passar. As nossas novenas também vão ser via live, via on-line. Então, nós vamos tentar com que a maioria possa acompanhar a nossa festividade. O nosso salão, os nossos bingos, provavelmente eles vão funcionar de forma delivery; no salão da cozinha vai ter a nossa maniçoba, vai ter o nosso vatapá, vai ter o nosso pirarucu, vai ter a nossa galinha caipira [...].

Devido ao distanciamento social provocado pela pandemia do novo coronavírus, a participação da Comunidade Quilombola Gibríe de São Lourenço na festividade de São Francisco Xavier será completamente diferente do que a população estava acostumada. De acordo com Mário, essa celebração tem o mesmo tempo de existência do Círio de Nossa Senhora de Nazaré de Belém (PA), ou seja, mais de 300 anos.

Com relação aos santos, era a prática mais cultuada no catolicismo popular, a crença de que podem realizar milagres, curar, tirar “mau-olhado” e livrar de perigos do cotidiano. Nossa Senhora de Nazaré é um dos santos que possui numerosos devotos, tendo grande importância em toda a Amazônia e principalmente em Belém, onde é padroeira e principal centro de devoção mariana no Brasil, local que recebe uma das festas mais importantes na atualidade para os católicos, o círio de Nazaré. (BASTONE; REIS, 2018, p. 82).



Pelas falas de Mário, pode-se perceber o quanto o círio é significativo em sua vida pessoal e para o modo de vida no quilombo. A representatividade dos santos (Nossa Senhora de Nazaré e São Francisco Xavier) é formadora de identidade e símbolo de fé. Para que a prática dessa religiosidade permanecesse presente e marcante, as lideranças do quilombo de Gibríé optaram por sugerir à autoridade religiosa para organizar as festividades em formato de *lives* a fim de serem transmitidas as carreatas e as novenas; bem como a venda de bingos e iguarias na modalidade de *delivery*, assim acreditam que mais pessoas podem ser agregadas e participar das festividades do santo padroeiro de todo o município de Barcarena.

Diferentemente da metodologia adotada no quilombo de Gibríé, Elielma diz que o uso da tecnologia não funciona em seu território, especialmente para os idosos:

Sobre a questão das festas, das celebrações, para o nosso território não funciona. Primeiro porque nem todas as comunidades têm internet disponível para o nosso povo se conectar. Segundo, os nossos idosos não entram ainda nessa tecnologia, não tem quem coloque na cabeça deles, eles querem ir à igreja, eles querem fazer a parte presencial, então isso nunca vai dar certo.

No discurso de Mário, os idosos são os que mais sofrem com a medidas do isolamento social, uma vez que, de certa forma, eles já são mais distanciados das atividades comuns do cotidiano, mantendo-se mais reservados. É como se a ida à igreja fosse um dos poucos momentos que eles têm de se movimentar nas comunidades. Elielma também coloca em pauta a vivência dos idosos nas comunidades do seu território no contexto da pandemia.

Esse vírus veio reportando muito os idosos, e os nossos idosos têm o costume de todo mês ir para Oriximiná fazer compras e isso acaba gerando impacto porque eles não podem fazer isso. Então eles têm que estar na comunidade, eles tem que dar o cartão para outras pessoas

fazerem, isso é um grande impacto que os nossos idosos vêm sofrendo, de não poder mais se direcionar e resolver o seu problema.

Elielma e Mário também verbalizam de que maneira a pandemia chegou para os jovens nas comunidades. No quilombo Gibrié parece ter sido menos impactante, já no território quilombola de Oriximiná, a pandemia paralisou as ações de um projeto. Vejamos como isso se dá na comunidade de Gibrié, nas palavras de Mário.

[...] na questão da juventude, a vivência da religiosidade, dos costumes, foi encarada com naturalidade, porque o jovem hoje já vive grudado na tecnologia. Reunir 15, 20 pessoas numa videochamada e eles estarem batendo papo, estarem falando, rezando, hoje, em Abaetetuba, Barcarena, é normal. Dentro das nossas comunidades, as reuniões de grupo de jovens estão acontecendo com este mecanismo. E se faz a chamada de vídeo incluindo 5, 10, 15 pessoas; é vivida essa reunião de grupo mantendo isso, discutindo a palavra, discutindo as ações a serem tomadas virtualmente. Mas mesmo assim a gente vê que a participação é muito baixa, porque muitos não têm, como disseram nossos irmãos de Abaeté, uma internet de poder; uma internet que não cai, que não fica falhando; eu digo uma frase e a pessoa só escuta o início e o final, o meio ela não entendeu; então, nós não temos esta internet. Nós não compreendemos, aqui em Barcarena, tão próximo de Belém, e é uma das piores internets que têm, então esse acesso, essa qualidade, ela não deixa com que a gente tenha uma grande quantidade de pessoas que possam acessar. A outra é a questão que nem todos os jovens têm dinheiro para colocar crédito para manter a internet. Dentro dos quilombos e das comunidades tradicionais, a fibra ótica ou então uma internet de rádio não chegam até lá, muitos não têm computador, muitos não tem um celular, então essa chegada da informação, essa oportunidade, muitos queriam hoje estar discutindo, queriam estar ouvindo, queriam estar opinando conosco aqui nessa live, aqui dentro do meu próprio quilombo, mas não tenho uma internet de qualidade, no entanto nós estamos fazendo o que nós podemos.

O relato de Mário mostra que as dificuldades existem entre jovens e idosos, contudo ele explica que para os jovens, as transformações em sua comunidade devido à pandemia se apresentaram de

maneira mais natural. Para este último grupo, mecanismos tecnológicos ajudaram a amenizar seus efeitos, todavia nem todos têm acesso à internet de qualidade, outros não têm sequer celular ou computador, ou seja, não há acessibilidade para os encontros virtuais em sua totalidade, o que ocasiona a exclusão, tanto de idosos como de jovens quilombolas.

Ainda no campo da tradição religiosa nos quilombos, Elielma pontua que este também foi um dos segmentos culturais mais afetados pela pandemia, como se observa em seu relato.

No nosso território quilombola foram as festividades das comunidades, a adoração aos padroeiros. Então as comunidades sentiram muito. Dentro do nosso território tem uma comunidade que é chamada Jamari. Essa comunidade faz a festa dela, a maior festa tradicional dentro dos territórios, das oito comunidades, todo mês de setembro. Agora este final de semana já teria, já estava todo mundo na influência para ir para essa festa [...] é uma festa que mexia com vários territórios e aí todo mundo tá ciente que não pode ter essa festa, então eles ficam com a lembrança, eles ficam alimentando e não alimentando, porque eles sabem que existe o decreto que tá parando para não fazer a festividade, e que existe a doença que tá aí. Eles têm consciência disso, mas a lembrança deles ninguém tira, esse momento de festividade, esse momento de reencontro, de encontrar comunidade com comunidade e fazer o seu ritual festivo.

Como relata Elielma Pires, a festa do quilombo Jamari reúne comunidades de todo o Território Alto Trombetas II e até aquelas que se deslocam de territórios mais distantes. Como ela conta, os quilombolas rememoram o período de preparação da festa, ao mesmo tempo que sabem da proibição, inclusive por meio de decreto, ainda assim alimentam em suas lembranças o desejo de realizarem a tradicional festa do Jamari, onde encontros e reencontros acontecem, onde colocam as conversas em dia, se divertem e vivenciam sua cultura negra de modo singular, tendo o rio Trombetas como testemunha.

Um acontecimento que a pandemia trouxe para dentro do quilombo, ainda que de maneira eventual, foi a prática da cura de maneira virtual, que aconteceu na Comunidade Quilombola Gibrié de São Lourenço, como narra Mário.

Semana passada, uma parenta chegou, me ligou e disse que a filha estava doente, com diarreia, febre e ela já tinha levado no hospital, no posto, mas não tinha adiantado. Então aqui, nós, como em todos os quilombos e aldeias, na aldeia nós temos o pajé, nos quilombos nós temos as pessoas que benzem, ou oram, rezam, e como é interessante aliar isso. Ela disse: “eu preciso que tu *ore* na minha filha, eu preciso que tu *benza* a minha filha”. Mas eu disse: “eu não posso ir até lá. Vamos fazer o seguinte, coloca ela aí”. Ela disse: “eu vou colocar ela aqui no viva voz, na chamada de vídeo, e tu *faz* a oração perto dela, pode ser?”. Eu digo: “pode, vamos colocar, vamos fazer, vamos orar juntos”. E oramos. E pela fé dela e pela misericórdia de Deus, a menina melhorou, ficou curada e estamos vivendo. Vejam a questão do poder da fé. O que Jesus disse? “Vai! O que tu queres?”. ‘Eu quero ser curado, Senhor’. ‘Então vai, a tua fé te curou’”. Então a fé, o milagre, a ação, ela pode ser feita até virtualmente, se nós cremos que esse poder de Jesus, esse poder do criador ele pode agir, ir aonde nós estivermos, com o poder da nossa fé, então até isso, o benzer, eu acredito que a Elielma viva isso lá no Alto... E eu dizia para uma outra colega que me pediu para gravar um vídeo, que nesta pandemia a tecnologia foi muito importante para nós, porque os parentes de lá do Moju, os parentes do Alto Xingu, os parentes de lá do Rio de Janeiro, os parentes de lá do Maranhão estavam fazendo o mesmo chá que eu estava fazendo aqui no Gibrié de São Lourenço para a Covid-19, o mesmo que lá nesses quilombos e nessas aldeias estavam fazendo, a mesma oração de proteção, a mesma oração ensinada pelos mais velhos. Vamos invocar o criador? Vamos! Então, com essa oração aqui vamos pedir a proteção, vamos pedir a cura. Esses costumes religiosos, essa fé que nos move, ela vem de muito longe.

Esse fato ocorrido em Gibrié revela a crença e a fé nos rituais e nas práticas religiosas tradicionais da comunidade. A reza e/ou *benzeção* teve funcionalidade, mesmo que a distância, de modo virtual, O coronavírus não conseguiu atingir e nem abalar a fé. Além disso,

observa-se também que os laços afetivos entre parentes de diferentes estados permaneceram firmes, pois mesmo longe mantiveram as mesmas práticas e comungaram de um mesmo conhecimento, como explica Mário:

Essa religiosidade nós adquirimos com eles, com os mais velhos, e isso nos causa muito orgulho de viver tudo isso, de poder manter viva a chama da esperança. A pandemia da Covid-19 nos deixou assim, desorientados. “E agora o que vai acontecer? Nós vamos ser exterminados?”. Não! Vamos ter que reagir, vamos ter que criar um mecanismo para chegar até a casa do parente que *tá* doente, dizer para ele, “olha, faz essa oração e toma esse chá aqui de limão com alho, com jambu, com gengibre”. E assim a gente *tá* vivendo, é o que nós estamos vivendo no quilombo de Gibrié de São Lourenço, esses desafios todos. Agora acabou de passar o 10 de agosto, que é dia de São Lourenço, então, até o padroeiro do nosso quilombo a gente não pode festejar, não pode ter vendas, não pode ter o *beju chica*, o chocolate com *beju chica*; os terços, nós não fizemos presencialmente, tudo virtual. E é isso que nós estamos vivendo.

A “*bença*”, pedir a bênção ou “tomar *bença*”, como é costume se falar e se fazer na região Norte, sendo mais expressiva nas comunidades e cidades periféricas da Amazônia, é uma prática que ainda existe e que demonstra total respeito aos mais velhos, em especial às mães e aos pais de família, como afirma Mário.

Esse costume do tomar *bença*, levantar a mão e dizer assim: “bença mãe”, de longe, “bença pai”, eles não gostam. Tem que pegar na mão, beijar, e a gente não pode pegar na mão e beijar os nossos idosos. Então manter esse costume, essa religiosidade, é difícil.

Tomar a “*bença*” faz parte da construção de uma identidade religiosa amazônica que é muito marcante. Tem um jeito específico ao se pronunciar e ao se fazer, como diz Mário, não pode ser de longe, como costumamos dizer – “de pedrada” –, tem que beijar a mão, e até nesse gesto a pandemia interferiu. A “*bença*” leva a um abraço, um cheiro,

um beijo no rosto. O receio de se proliferar a contaminação pelo coronavírus obriga a prática do distanciamento, em que o toque se tornou proibido, e assim se faz prioritariamente, principalmente para cuidar e proteger os mais idosos, que são mais vulneráveis.

## CÍRIO, ECONOMIA E PANDEMIA

A não realização presencial do círio de São Francisco e de Nazaré, e talvez de todos os demais círios da região amazônica, ocasionou impactos irreparáveis à economia local, especialmente para as pessoas que contam e dependem diretamente da renda que círios e festividades oportunizam, como relata Mário.

Uma senhora ligava para mim chorando, porque ela tem o costume... Ela vem de Belém e a festa começa desde a Vigia e vai terminar lá em 8 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, lá em Abaetetuba, e ela me dizia chorando: “Mário, eu não sei mais o que fazer”. E eu disse para ela manter a fé. Por que a vida dela é essa, andar nos círios vendendo os brinquedos dela, o produto que ela faz, essa é a vivência dela. Então a pandemia nos trouxe essa dificuldade, esse impacto também. Pessoas de outras comunidades de outras cidades que andam de círio em círio para vender seu artesanato. E lembro de uns parentes de lá de Vigia, os próprios parentes daqui de Abaetetuba, com seus produtos que vendem de círio em círio... Para o artesão foi uma perda muito grande, porque nós, como eu falei até para vocês, nós podemos fazer a comida *delivery*, mas eu também tenho que achar um jeito de dizer assim: “olha o barco de miriti, a cobrinha de miriti, o guardanapo que foi bordado pela dona fulana tá em venda, tá aqui, tem produtos”. Fazer essa grandiosidade, fazer essa grande roda girar é o nosso desafio.

A pandemia impediu não só a realização do círio, mas também toda a festividade que gira em torno dele, o que prejudicou financeiramente muitas pessoas, e com certeza famílias inteiras, realidade que vemos na fala de Mário, ao mencionar o mestre de carimbó, Walter, e outras pessoas da comunidade e fora dela, que realizavam atividades durante as festividades em busca de uma renda.

O nosso mestre Walter andava na maioria das nossas festividades, e para isso ele ganhava um *cachezinho*, já ajudava ele a sobreviver. Hoje é só *live*, e *live* só dá dinheiro para os famosos, então não dá dinheiro. Também prejudicou muitos artistas nossos. A gente leva um grupo de carimbó, a gente leva um grupo de siriá, vem os meninos que são DJs, levam os seus instrumentos; meu mano, não vai dar este ano, então este povo também foi muito prejudicado, essa pandemia prejudicou muita gente que ia nas nossas festividades. Olha o tanto de gente que ia vender comida na praça, o tanto de gente que ia vender brinquedos, até mesmo aquelas roletas de jogos de azar, então o tanto que as festividades geram... e tudo isso!

Elielma Pires corrobora com a fala de Mário e também conta sobre a implicação financeira que a pandemia ocasionou em seu território quilombola.

*Me* reporto na fala do Mário quando ele fala das pessoas que fazem esses produtos, que tem o seu planejamento de vendas das festividades. Aqui também a gente passou por esse impacto das pessoas que fazem artesanato nas nossas comunidades. Nós trabalhamos com o artesanato de cerâmica, então as nossas mulheres estão com bastantes peças prontas, mas não podem se deslocar da comunidade para fazer as suas vendas.

Elielma lamenta o resultado da pandemia sobre a economia, mas também fala das dificuldades encontradas para viver os momentos de lazer e diversão proporcionados pelas festividades.

A pandemia afetou bastante o nosso território, porque as pessoas têm o costume, a tradição de se reunir e fazer suas festividades nesse período. Nas nossas festas tradicionais, a gente diz que o quilombola tem no sangue a dança, então a gente vê tanto quilombola, tanto preto doido querendo dançar, mas sabe que a dança se reúne na festa, e hoje nós não podemos porque se reunir causa aglomeração, então também é um impacto muito forte que a gente tem. As minhas pernas já *comixam*<sup>4</sup> para dar uma dançadinha daquelas músicas que a gente gosta de dançar, mas a gente não pode, então esse foi o impacto trazido pela pandemia.

.....  
<sup>4</sup> Sinônimo de coceira.

## SOCIABILIDADE NO QUILOMBO: ATIVIDADES COLETIVAS DURANTE A PANDEMIA

Mário menciona os trabalhos coletivos na comunidade, além das festividades e reuniões familiares. Também coloca em pauta os puxiruns, que costumam reunir um número expressivo de pessoas, organização característica de comunidades amazônicas que geralmente trabalham coletivamente na fabricação de farinha, em limpeza, preparo de roçados e em grandes plantações. A respeito desse trabalho coletivo em plena pandemia, o líder quilombola pontua:

[...] os nossos trabalhos não podem parar, nós também tínhamos, como disse a Elielma uma programação vasta para este ano e isso, e as nossas juntadas dos nossos mutirões como você fala, o que nós fizemos em janeiro e fevereiro e início de março, o mato já voltou a crescer, o açazal desses meses todinhos, porque só para uma pessoa, só para uma família não dá, porque o açazal é muito grande, só para uma família não dá. A gente se junta para limpar o açazal, todo mundo, mas nós precisamos manter esses trabalhos com menos gente e com mais frequência, porque antigamente a gente levava três, quatro dias para limpar uma área, a gente vai ter que diminuir esse povo, esse encontro, e aumentar os dias de trabalho. Então, são alguns mecanismos que a gente está procurando fazer para que esse trabalho continue porque senão há uma perda muito grande.

Mário revela em sua fala mais uma estratégia praticada com o objetivo de se desviar dos efeitos nocivos da pandemia. Diminuir a quantidade de pessoas nos grupos e aumentar os dias de trabalho faz com que as atividades coletivas, necessárias no cotidiano e para convívio em comunidade, continuem acontecendo. Elas se equiparam aos serviços essenciais da cidade, pois atividades como plantio de roçados, fabricação de farinha e outros gêneros alimentícios garantem o sustento das famílias no quilombo. Mas Mário também pondera que não será tão fácil: “a produção será menor, seja do jerimum, seja da tapioca, do produto que não foi plantado, esse costume vai quebrar.



Muitos quilombos também passaram por dificuldade na questão da alimentação, porque a produção foi menor”.

No que diz respeito às reuniões e aos movimentos em grupo, Elielma considera que a pandemia causou grandes implicações no início. Levando em consideração os costumes dos quilombolas do seu território, a tecnologia não foi muito apreciada.

A tecnologia facilitou esse contato também, de nós, irmãos, tanto indígenas quanto quilombolas, a gente tem essa proximidade, mas ela gerou também o impacto na nossa vida de costume, de tradições que a gente tem que se reunir, e esse foi um impacto muito forte que a gente teve, e *tá* tendo até os dias de hoje. As nossas organizações de associações, a gente era acostumado a reunir [...] aí a gente acaba sofrendo impacto com as comunidades, porque elas têm um costume de se reunir, de a informação chegar na comunidade de forma verbal, você reunido, colocando, e hoje a gente não pode reunir na comunidade. Muitos entendem, outros não entendem, e muitas vezes gera ruídos, mas a gente tem que ser firme, tentar agir pelo lado que é correto.

## LEI ALDIR BLANC

Para amenizar os efeitos negativos da pandemia, o governo federal criou a Lei Aldir Blanc (Lei no 14.017/2020) de emergência cultural que “surgiu com o objetivo de auxiliar trabalhadoras e trabalhadores da Cultura bem como espaços culturais brasileiros no período de isolamento social ocasionado pela pandemia da Covid-19”.<sup>5</sup>

A aprovação da Lei Aldir Blanc é a concretização de uma conquista de associações de artistas, intelectuais e agentes políticos que viram todos os segmentos culturais paralisados pelos efeitos da pandemia, e artistas, suas famílias e todas as pessoas que dependem do meio artístico sem ter como trabalhar e se sustentar. No período mais crítico da primeira onda de Covid-19, também foi possível ver uma

<sup>5</sup> Informação disponível em: <<https://leialdirblanc.pa.gov.br/>>.

onda de solidariedade em prol de músicos, artesãos, cantores, enfim, artistas dos mais variados grupos culturais.

Foi uma grande missão para a administração pública colocar essa lei em prática, tendo em vista o tempo exíguo para sua execução. Contudo ela beneficiou e está beneficiando diversos grupos e indivíduos que puderam concorrer aos editais publicados diretamente pela Secretaria de Cultura do Estado do Pará (Secult), como também por instituições culturais que têm Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ). Fazedores de cultura na categoria Pessoa Física (PF) foram beneficiados pelo Inciso I, grupos culturais sem formalização (sem CNPJ) foram beneficiados pelo Inciso II e grupos com CNPJ foram beneficiados pelo Inciso III da Lei Aldir Blanc. Além desses incisos específicos, inúmeros editais foram publicados a fim de alcançarem outros grupos denominados pela Secult como “Linguagens”, a saber: circo, dança, teatro, audiovisual, artes visuais, culturas afro-brasileiras, culturas indígenas, culturas populares, livro e leitura, cultura alimentar, música, artesanato, moda e design, cultura digital, patrimônio cultural material, patrimônio cultural imaterial, museus e memoriais de base comunitária, cultura urbana e periférica, e pontos e pontões de cultura.<sup>6</sup> As comunidades quilombolas, por meio das associações, puderam ser beneficiadas em vários seguimentos, além de ter editais específicos para a cultura afro-brasileira. A execução da lei pôde levar um pouco mais de esperança àqueles que não viam nenhuma luz no fim do túnel. Esse auxílio também possibilitou a publicação do primeiro livro, a produção do primeiro espetáculo, a gravação do primeiro CD a diversos artistas.

.....  
<sup>6</sup> Texto completo disponível no Edital de Multilinguagens da Lei Aldir Blanc/Pará.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os relatos neste texto mostram que a pandemia ocasionada pela disseminação da Covid-19 alterou o modo de vida dos quilombolas do estado do Pará, do jovem ao idoso, mas principalmente deste último grupo. Para uns, a tecnologia ajudou, apesar de todas as limitações conseguiu agregar; para outros, nem mesmo o acesso à internet é possível.

Ficou nítido que, em sua essência, as práticas culturais nos quilombos ficam impossíveis de acontecer presencialmente devido ao isolamento social, especialmente festas, rezas e batuques, como sugere o título deste artigo.

Elielma deixa uma mensagem muito importante para todos os parentes quilombolas e não quilombolas:

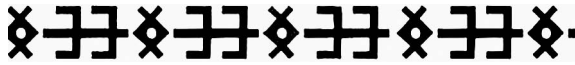
[...] nós precisamos nos manter firmes e manter a nossa fé, manter a nossa tradição, não do jeito que a gente costumava fazer, mas de um jeitinho a permanecer dando apoio, dando explicação e colocando na cabeça das pessoas que Deus possa proteger cada quilombo, cada aldeia, cada cidade e possa lembrar de todo esse mal que a gente *tá* vivendo no mundo. A gente sabe que é um momento muito difícil de se viver que a gente *tá* passando, mas a gente precisa ter firmeza. Então que Deus possa abençoar cada ser humano.

Como diz Elielma, de alguma maneira a tradição precisa ser mantida, e para isso é preciso ter fé que tudo vai passar. As lideranças esforçam-se para proteger os seus, buscando ferramentas dentro e fora de seus territórios. O esforço em mantê-los nas comunidades tem refletido nos números de contaminados e de óbitos no estado do Pará. Mesmo sem a devida assistência médica, mesmo em meio a subnotificações, o povo quilombola tenta, da melhor maneira, se defender do vírus invisível. O povo negro quilombola resiste, e “arranjando um jeitinho” tenta manter vivas suas tradições, suas rezas e seus costumes durante a pandemia.

## REFERÊNCIAS

- BASTONE, P.; REIS, M. V. de F. *Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade*. Macapá: UNIFAP, 2018. Disponível em: <<https://www2.unifap.br/editora/files/2019/04/Religiao-e-Religiosidade-na-Amazonia-e-na-Contemporaneidade.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2021.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Plano de operacionalização da vacinação contra a Covid-19. Brasília, 2021. Disponível em: <[https://www.gov.br/saude/ptbr/media/pdf/2021/janeiro/29/planovacinaocovid\\_v2\\_29jan21\\_nucom.pdf](https://www.gov.br/saude/ptbr/media/pdf/2021/janeiro/29/planovacinaocovid_v2_29jan21_nucom.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.
- ESPÍRITO SANTO, M. A. do.; PIRES, E. de J. *Tradições e inovações culturais quilombolas: festas, rezas e batuques com isolamento social?* YouTube. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=7\\_NRxmvve\\_M&t=178s](https://www.youtube.com/watch?v=7_NRxmvve_M&t=178s)>. Acesso em: 05 fev. 2021. 1:32:35.
- PONTES, K. R. *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei 10639/03*. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <[https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%2011/4\\_13.pdf](https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%2011/4_13.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.
- SCHRAMM, F. P. Quilombolas do Pará denunciam falta de políticas públicas e temem risco de contágio dentro de quilombos. *Terra de Direitos*, Santarém, 11 maio 2020. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/quilombolas-do-para-denunciam-falta-de-politicas-publicas-e-temem-risco-de-contagio-dentro-de-quilombos/23299>>. Acesso em: 05 fev. 2021.
- SILVA, R. G. da C. Pandemia e desigualdades socioespaciais no Brasil. O caso de Manaus, Amazônia. *Finisterra*, v. 55, n. 115, p. 69-74, 2020. Disponível em: <<https://revistas.rcaap.pt/finisterra/article/view/20341>>. Acesso em: 10 fev. 2021.





# VOLTA ÀS AULAS: COMO FICA A EDUCAÇÃO QUILOMBOLA?

Salomão Mufarrej Hage<sup>1</sup>  
Andréa Cardoso e Cardoso<sup>2</sup>  
Amilton Gonçalves Sá Barretto<sup>3</sup>  
Carla Braga Pereira<sup>4</sup>  
Diogo Baia Machado<sup>5</sup>  
Jaqueline Alcântara da Conceição<sup>6</sup>

Este artigo focaliza questões, expectativas, posicionamentos e contradições sobre a continuidade das atividades educativas nas .....

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará (ICED/UFPA), coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo na Amazônia (GEPERUAZ) e membro da Coordenação do Fórum Paraense de Educação do Campo.

<sup>2</sup> Teóloga, pedagoga, graduada em Letras (Libras), especialista em Educação do Campo, mestranda no Programa de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e professora no Quilombo Moju-Miri.

<sup>3</sup> Pedagogo, especialista em Historicidade e Diversidade Étnico-racial na Amazônia, professor do Curso de Pedagogia da Universidade Paulista em Belém (UNIP) e responsável pela Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir), da Secretaria de Educação do Pará (Seduc-PA).

<sup>4</sup> Mestra em Geologia e professora da faculdade de Geografia do campus universitário Tocantins/Cametá da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>5</sup> Professor de matemática da Escola Zumbi dos Palmares, localizada no Quilombo de Igarapé Preto, no município de Oeiras do Pará. Membro da Associação de Remanescentes de Quilombo de Igarapé Preto (ARQIB).

<sup>6</sup> Agricultora da Associação de Remanescentes de Quilombo de Bacabal, aluna do Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Pará (UFPA) e representante da Malungu no Comitê Gestor no Fundo Dema.

escolas quilombolas, à medida que, desde março de 2020, com o início da pandemia da Covid-19, as escolas paralisaram suas atividades presenciais, cumprindo os protocolos estabelecidos pela Organização Mundial da Saúde (OMS), que apresentam o distanciamento social como a medida mais eficaz para conter o avanço da disseminação do novo coronavírus.

O Conselho Estadual de Educação (CEE) e a Secretaria de Estado de Educação do Pará (Seduc), desde o início da pandemia, assumiram o ensino remoto como única possibilidade de dar prosseguimento às atividades escolares. Elaboraram resoluções e notas técnicas, porém sem um diálogo mais abrangente com os diversos segmentos que integram a sociedade paraense, e muito pouco sensíveis aos dramas e às vulnerabilidades que os povos do campo, indígenas, tradicionais e camponeses têm enfrentado neste período emergencial.

Depois, houve uma forte pressão dos segmentos privados que atuam na educação no estado do Pará para que o retorno às aulas presenciais acontecesse o mais breve possível, desconsiderando o objetivo maior a ser alcançado neste período de calamidade pública: a defesa da vida de todos os seres humanos em condições dignas de existência e sustentabilidade.

A pressão pelo retorno às atividades presenciais, além de ser pouco referenciada por estudos e diagnósticos científicos produzidos pelos grupos de trabalho de diversas instituições e universidades públicas – criados especificamente para acompanhar o desenvolvimento da pandemia no âmbito do território paraense – se mostrou indiferente, pouco sensível e desconhecadora das desigualdades socioeducacionais existentes entre as populações urbanas e do campo, indígenas, tradicionais e quilombolas. Da mesma maneira, ignorou as disparidades existentes entre as redes pública e privada de ensino,

que excluem do acesso às tecnologias de informação e comunicação grande parte dos estudantes paraenses, especialmente os residentes nas periferias urbanas e nos territórios do campo, indígenas, tradicionais e quilombolas.

Ao longo deste artigo, os autores expressam posicionamentos e reflexões sobre a continuidade das atividades educativas da escola durante o período de pandemia. Também abordam a relação entre a função social da escola e suas contribuições para a proteção e a garantia da vida de todos os seres humanos. Ponderam sobre o retorno às atividades escolares, nas modalidades presencial ou híbrida, sem as condições adequadas para que os protocolos de saúde públicos sejam cumpridos de acordo com o que estabelece a OMS. Os autores advertem sobre os prejuízos educacionais obtidos com a generalização do ensino remoto nas escolas de educação básica, com o acirramento das desigualdades socioeducacionais e com a desqualificação dos processos educativos resultante desse processo.

Antes, porém, é importante informar sobre a sistematização e análise dos dados preliminares, oriundos do Censo Escolar 2020 do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), acerca da realidade das escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos no Pará, realizadas em parceria com o Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo na Amazônia (GEPERUAZ) e com o Fórum Paraense de Educação do Campo (FPEC).

## REALIDADE DAS ESCOLAS EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO PARÁ EM 2020

Dados do Censo Escolar 2020 (BRASIL, 2020) apontam que no estado do Pará existem 10.702 escolas de educação básica, das



quais 891 estão na esfera estadual, 8.831 na esfera municipal, 23 na esfera federal e 956 na esfera privada, distribuídas nas zonas rural e urbana, conforme a *Tabela 1*.

**Tabela 1.** Número de escolas/rede/localização.

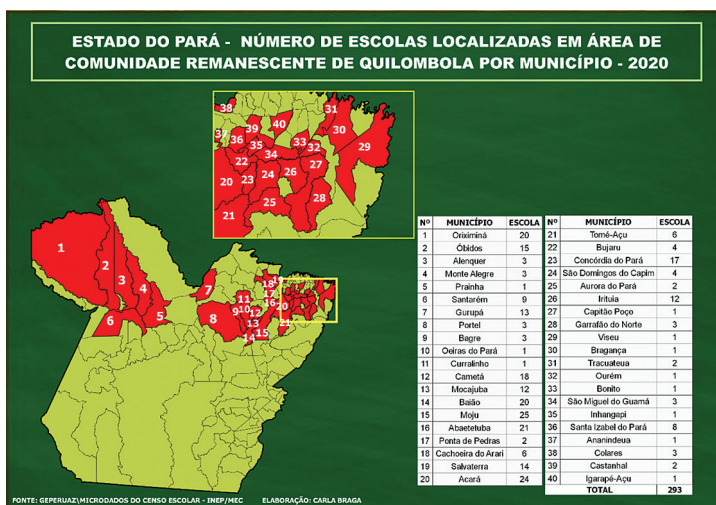
Estadual		Municipal		Federal		Privada	
Rural	Urbana	Rural	Urbana	Rural	Urbana	Rural	Urbana
149	742	6.750	2.081	1	22	21	935
<b>891</b>	<b>8.831</b>	<b>23</b>	<b>956</b>				

Fonte: Elaborado pelos autores com base nos dados do Censo Escolar 2020 (BRASIL, 2020).

A Tabela 1 aponta que existem 8.831 escolas rurais distribuídas nos quatro sistemas de educação, o que corresponde a 82,5% do total de escolas de educação básica. As escolas rurais municipais correspondem a 76,4% do total de escolas rurais do Pará. Entretanto, quando cruzamos os dados para identificar o número de escolas quilombolas, estes apontam para um agravamento do atendimento à educação básica, pois das escolas rurais somente 293 constam no Censo Escolar como localizadas em comunidades quilombolas, e todas na esfera municipal de educação.

Importante compreender que *não consta no Censo Escolar nenhuma escola quilombola ou localizada em comunidade quilombola na rede de escolas federais, estaduais ou privadas*. Essa situação está incluída entre as denúncias recorrentes dos quilombolas de que para terem acesso à educação precisam se deslocar de suas comunidades ou estudar por meio de projetos educacionais que não refletem as orientações contidas na Resolução CNE/CEB nº 08/2012, que estabelece a Educação Escolar Quilombola como uma modalidade da educação básica brasileira (BRASIL, 2012). O *Mapa 1* apresenta o número de escolas localizadas nas comunidades quilombolas por município.

**Mapa 1.** Escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos por município (2020).



Fonte: Geperuaz – Censo Escolar 2020/Inep. Elaboração: Carla Braga Pereira.

Por meio do *Mapa 1* é possível identificar que 40 municípios do estado abrigam escolas localizadas em territórios quilombolas (28,5%). Os municípios de Moju e Acará são os que apresentam o maior número de escolas em territórios quilombolas, 25 e 24 escolas respectivamente. Abaetetuba tem 21 escolas localizadas em seus territórios quilombolas, e Baião e Oriximiná têm 20. Outros municípios com número significativo de escolas em territórios quilombolas são: Concórdia do Pará (17), Óbidos (15), Salvaterra (14), Gurupá (13), Irituia (12), Mocajuba (12), Santarém (9) e Santa Izabel do Pará (8).

É bom esclarecer que o fato de essas escolas estarem localizadas nas comunidades quilombolas desses municípios não significa que estejam regulamentadas como escolas quilombolas, o que implicaria organização curricular e consequentemente identidade dessas escolas, além do agravante da certificação dos estudantes, que terminam recebendo suas certificações pelas escolas sedes, localizadas na cidade.

Diante de tal situação, o movimento quilombola conseguiu garantir alguns quesitos diferenciados, no que tange à projeção e à distribuição orçamentária para as escolas quilombolas: custo por aluno, prédio, merenda e transporte escolar. Com base no Censo Escolar, o Programa Dinheiro Direto na Escola (PDDE) levou alguns benefícios às escolas das comunidades.

Entretanto é preciso atentar para a necessidade de regulamentação das escolas nas comunidades quilombolas ou que atendem estudantes oriundos dessas comunidades. Isso inclui ter projeto político pedagógico (PPP) adequado, material pedagógico e outros elementos necessários para garantia do direito efetivo à Educação Escolar Quilombola, como orienta a Resolução CNE/CEB nº 08/2012.

A Resolução CNE/CEB nº 08/2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, estabelece em seu artigo 9º que esta educação compreende: escolas quilombolas, como aquelas que se encontram localizadas em território quilombola; e escolas que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas (BRASIL, 2012). Assim, as 291 escolas localizadas nesses territórios se enquadram nessas situações, ainda que enfrentem problemas relacionados com o processo de regularização, conforme exigência dos conselhos de educação.

Os problemas podem advir do fato de muitas dessas escolas serem anexas e terem seu funcionamento vinculado a uma escola rural que não esteja localizada em um território quilombola, ou mesmo a uma escola urbana na sede do município. As escolas também podem ser unidocentes, multisseriadas ou multietapas, e enfrentar outros problemas relacionados à precarização de sua infraestrutura, como: não ter prédio próprio ou estrutura adequada para o atendimento escolar, bem como ausência de energia, água potável e às vezes até

banheiro no interior do prédio, realidade muito comum entre as escolas localizadas nos territórios rurais, indígenas, extrativistas e quilombolas do Pará e do Brasil.

Muitas dessas escolas, diante das situações mencionadas, também não apresentam unidade executora, ou seja, conselho escolar ou associação de pais e mestres. Trata-se de uma exigência do Ministério da Educação (MEC) e do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) para que acessem recursos e programas do governo federal para o desenvolvimento das atividades educativas nas escolas de educação básica, impossibilitando seus estudantes de usufruírem esses instrumentos que poderiam elevar em grande medida a qualidade da educação.

Por outro lado, para as escolas que não estão localizadas em comunidades remanescentes de quilombos, mas atendem estudantes quilombolas e conseqüentemente estão no âmbito da Educação Escolar Quilombola, há oportunidade de as secretarias de educação receberem benefícios, cabendo ao conselho escolar ou à associação da própria comunidade o acompanhamento da aplicação dos recursos, o que nem sempre acontece de maneira efetiva nessas escolas.

Importante ainda atentar para o avanço da política de nucleação escolar vinculada ao transporte escolar e seus impactos no fechamento de escolas no Brasil e no Pará. Nos últimos 20 anos (2000-2020), no Brasil, 146.232 escolas de educação básica foram fechadas, sendo 100.961 nos territórios rurais e 45.271 nos urbanos. No Pará, 8.182 escolas de educação básica foram fechadas, sendo 281 nos territórios rurais e 41 nos urbanos.

Escolas são fechadas em territórios rurais, indígenas e quilombolas por decisão de gestores educacionais e secretários de educação com a conivência dos conselhos de educação, estadual e municipais,

sendo violada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, que estabelece em seu artigo 28, parágrafo único:

O fechamento de escolas do campo, indígenas e quilombolas será precedido de manifestação do órgão normativo do respectivo sistema de ensino, que considerará a justificativa apresentada pela Secretaria de Educação, a análise do diagnóstico do impacto da ação e a manifestação da comunidade escolar (BRASIL, 1996).

Esse é o caso, por exemplo, do município de Inhangapi, no nordeste paraense, que em 2019 fechou 19 escolas localizadas nos territórios rurais e quilombolas, sendo quatro delas dentro dos quilombos de Pitimandeuá, Cumaru, Paraíso e Bandeira Branca. Por esse motivo, em 2020, conforme explicita o Mapa 1, o local apresenta somente uma escola para as comunidades quilombolas em seu território.

A seguir, o *Mapa 2* apresenta o número de comunidades remanescentes de quilombos certificadas por município do estado do Pará, em 2020.

**Mapa 2.** Comunidades remanescentes de quilombos certificadas por município (2020).



Fonte: Geperuaz – Censo Escolar 2020/Inep. Elaboração: Carla Braga Pereira.

Por meio do *Mapa 2* é possível identificar que 53 municípios do Pará abrigam comunidades quilombolas certificadas em seus territórios (36,8%), com maior concentração nas regiões do Baixo Amazonas, do Tapajós e do nordeste paraense. O município de Oriximiná apresenta o maior número de comunidades quilombolas certificadas em seus territórios: 37. O município de Baião tem 34; Cametá e Óbidos, 28 cada um; Acará e Moju, 25; Mocajuba e Abaetetuba, 24; Concórdia do Pará, 22; Salvaterra, 21; Irituia, 17; Gurupá, 15; Alenquer e Bujaru, 12; Inhangapi, 11; Santa Isabel do Pará, 10; Cachoeira do Piriá, 9; Viseu 8; e Bagre, São Miguel do Guamá e Ponta de Pedras, 7.

Ao todo, conforme explicita o Mapa 2, existem 523 comunidades quilombolas certificadas no Pará, no entanto, em trabalho apresentado na 2ª Reunião Científica Regional Norte da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, realizada em Rio Branco (AC), Machado, Pereira e Hage (2018) esclarecem que, de acordo com a Fundação Cultural Palmares (FCP), do total de comunidades certificadas existentes, somente 153 têm título definitivo de posse das terras, conforme demonstrado no *Quadro 1* a seguir.

**Quadro 1.** Quantidade de terras quilombolas tituladas por ano.

1995	1996	1997	1998	1999	2000	2002	2003	2004	2005
01	02	07	01	01	26	33	11	03	03
2006	2007	2008	2009	2010	2012	2013	2014	2015	2018
06	01	16	14	11	01	08	01	02	04
<b>Total 153</b>									

Fonte: Machado; Hage; Pereira (2018).

Essas informações e reflexões são importantes para compreender que não temos como tratar de educação ou de escolas quilombolas sem relacionar isso com os processos de mobilização e luta desses

povos pelo reconhecimento e pela titulação de seus territórios, ou seja, a disputa pelos territórios quilombolas é determinante para a afirmação e a sustentabilidade dessa população e de seus processos educativos e escolares.

Também é importante refletir sobre a discrepância apresentada entre o *Mapa 1* e o *Mapa 2*, que indica a existência de somente 293 escolas localizadas em territórios quilombolas no Pará, quando o estado abrange 523 comunidades certificadas. É possível afirmar a partir daí que 43% das comunidades quilombolas paraenses certificadas não abrigam uma escola em seus territórios e que crianças, adolescentes, jovens e adultos moradores desses locais são obrigados a se deslocar para outras comunidades a fim de acessar a escolarização – que é obrigatória dos 6 aos 17 anos, de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e direito subjetivo de todos os cidadãos brasileiros, de acordo com a Constituição Federal (BRASIL, 1988).

**Tabela 2.** Matrículas das escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos no Pará (2020).

Educação infantil	Ensino fundamental – anos iniciais	Ensino fundamental – anos finais	Ensino médio	Educação profissional	EJA fundamental	EJA médio	Total Escolarização
3.908	10.836	8.107	1.155	-	961	-	24.967

Fonte: Brasil (2020).

A *Tabela 2* apresenta um total de 24.967 estudantes matriculados nas escolas localizadas em comunidades quilombolas no Pará. Seus dados indicam a maior concentração da matrícula nos anos iniciais do ensino fundamental (10.836), seguido dos anos finais do ensino fundamental (8.107), da educação infantil (3.908), do ensino médio (1.155) e da Educação de Jovens e Adultos – EJA (961).

Convém esclarecer que os números apresentados na *Tabela 2* foram contabilizados por meio da declaração de pertencimento dos pais ou estudantes no ato de realização da matrícula. A vinculação dos estudantes, em geral, se faz às escolas localizadas nas comunidades remanescentes de quilombos, o que não significa exatamente atendimento em escolas quilombolas, conforme estabelecem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, aprovada pelo Conselho Nacional de Educação, em novembro de 2012.

Importante seria poder contrastar o quantitativo de matrículas com a população quilombola do Pará, em cada uma das faixas etárias correspondentes às etapas e à modalidade de Educação Básica. Enquanto esses dados não são reunidos, infere-se que as escolas localizadas nas comunidades quilombolas paraenses concentram seu atendimento educacional na educação infantil e nos anos finais do ensino fundamental, que, em grande medida, são ofertados na forma de turma multietapa ou multiano.

Em muitos casos, o próprio ensino fundamental nos anos finais tem sido atendido por meio de turmas multisseriadas ou organizadas pelo sistema modular de ensino, situação que se repete no ensino médio e na EJA. Esses modelos, sempre justificados pela existência de poucos indivíduos na faixa etária escolar nas comunidades quilombolas, têm obrigado esses indivíduos a se deslocar para outras vilas e a sede dos municípios, a fim de frequentar níveis mais elevados de escolarização.

Ao somar os quantitativos de matrículas da educação infantil, dos anos iniciais do ensino fundamental e da EJA fundamental, e compará-los com os anos finais do ensino fundamental, é possível constatar que de cada dois estudantes matriculados até os anos iniciais do ensino fundamental, somente um continua o processo de escolarização nas escolas localizadas nas comunidades remanescentes de quilombos.



No caso da relação entre os quantitativos de matrícula dos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio, a situação é ainda mais excludente, pois a cada sete estudantes matriculados nos anos finais do ensino fundamental, somente um dá prosseguimento aos estudos, matriculando-se no ensino médio nas escolas localizadas nas comunidades quilombolas do estado.

De fato, a oferta reduzida no ensino médio e inexistente na EJA médio sinaliza a negligência com relação ao atendimento da juventude e dos adultos quilombolas que foram impedidos de acessar a escolarização na infância e na adolescência para cuidar de sua existência e de suas famílias. Essa situação implica redução do ingresso dos quilombolas na educação superior e, conseqüentemente, piora de suas condições de disputa no mundo do trabalho e na sociedade.

**Tabela 3.** Matrículas das escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos no Pará – rede estadual de ensino (2020).

Dependência administrativa	Faixa etária	Ensino fundamental – anos finais	Ensino médio	Total Escolarização
Estadual	6 a 14 anos	1.357	11	1.368
	15 a 17 anos	412	737	1.149
	18 a 24 anos	104	363	467
	25 a 29 anos	2	12	14
	30 a 34 anos	1	6	7
	35 a 39 anos	-	2	2
	40 anos ou mais	-	3	3
	Total	1.876	1.134	3.010

Fonte: Brasil (2020).

Os dados da *Tabela 3* revelam o baixíssimo atendimento dos estudantes quilombolas na rede estadual de ensino (3.010) quando comparado com o quantitativo total de matrículas desses estudantes

na educação básica do estado (24.967), atingindo um percentual de apenas 12% dos estudantes matriculados.

Além disso, o quantitativo de matrícula dos estudantes quilombolas nos anos finais do ensino fundamental (1.876) é superior à matrícula do ensino médio (1.134), e a julgar pelo número reduzido de escolas localizadas nas comunidades remanescentes de quilombos, evidenciadas nos mapas anteriores, pode-se inferir a existência de altas taxas de distorção idade/série provocadas pelos condicionantes impeditivos do acesso dos estudantes às escolas, pelas condições precárias do transporte escolar, da estrutura das escolas e da merenda oferecida. A situação é agravada pela ausência da EJA para estudantes quilombolas.

**Tabela 4.** Matrículas das escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos no Pará – rede municipal de ensino (2020).

Dependência administrativa	Faixa etária	Educação infantil	Ensino fundamental – anos iniciais	Ensino fundamental – anos finais	EJA fundamental	Total Escolarização
Municipal	0 a 3 anos	695	1	-	-	696
	4 a 5 anos	2.958	108	-	-	3.066
	6 a 14 anos	255	10.398	4.123	2	14.778
	15 a 17 anos	-	221	1.638	224	2.083
	18 a 24 anos	-	74	423	248	745
	25 a 29 anos	-	20	29	60	109
	30 a 34 anos	-	14	16	65	95
	35 a 39 anos	-	-	1	83	84
	40 anos ou mais	-	-	1	279	280
	<b>Total</b>	<b>3.908</b>	<b>10.836</b>	<b>6.231</b>	<b>961</b>	<b>21.936</b>

Fonte: Brasil (2020).

Os dados da *Tabela 4* revelam que os municípios são de fato os entes da federação que atendem à escolarização dos estudantes

quilombolas na educação básica (21.936), alcançando o percentual de quase 80% desses estudantes matriculados na educação básica estadual (24.967).

Os dados revelam também uma discrepância grande entre etapas e modalidades de educação com relação ao quantitativo de matrícula dos estudantes quilombolas nas redes municipais de ensino. Na educação infantil, o quantitativo de matrícula dos estudantes quilombolas (3.908) representa 17,8%. Nos anos iniciais do ensino fundamental, o total de matrículas é o mais elevado (10.836) e representa praticamente a metade do percentual de matrícula dos estudantes quilombolas nas redes municipais, 49,4%. Nos anos finais do ensino fundamental, o quantitativo de matrícula dos estudantes quilombolas (6.231) representa somente 28,4% das matrículas totais nessas redes, e na EJA fundamental é muito pouco expressivo (961), retratando apenas 4,4% do total de matrículas dos estudantes quilombolas nas redes municipais de ensino.

Um olhar mais apurado nos dados da *Tabela 4* permite identificar o desalinhamento existente na distribuição dos quantitativos de matrículas dos estudantes quilombolas com a faixa etária estabelecida na legislação para cada uma das etapas e modalidades da educação atendidas pelas redes municipais de ensino. No entendimento destes autores, esse desalinhamento é provocado pela presença da multissérie, da multietapa e da distorção idade/série, assim como pela existência de condicionantes externos e internos que se impõem no cotidiano das experiências dessas escolas e fazem com que o fracasso escolar, expresso pela evasão e pela reprovação dos estudantes, seja recorrente, evidenciado pela drástica diminuição dos quantitativos de matrícula à medida que aumenta a faixa etária dos estudantes e sua correspondência com as etapas de educação básica, em que são atendidas.

**Tabela 5.** Matrículas das escolas localizadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos no Pará – rede privada de ensino (2020).

Dependência administrativa	Faixa etária	Ensino médio	Total Escolarização
Privada	6 a 14 anos	2	2
	15 a 17 anos	16	16
	18 a 24 anos	2	2
	35 a 39 anos	1	1
	<b>Total</b>	<b>21</b>	<b>21</b>

Fonte: Brasil (2020).

A grande maioria dos sujeitos do campo, indígenas, extrativistas e quilombolas vivem de seu trabalho cooperado e, por meio dele, produzem sua existência e sustentabilidade. A grande maioria das escolas em seus territórios é pública, à exceção de poucas que são consideradas pela legislação educacional como escolas privadas (*Tabela 5*), porém de caráter comunitário, e em algumas situações, confessional também. Esse é o caso da Escola Família Agrícola (EFA) e da Casa Familiar Rural, que, localizadas nos territórios rurais, quilombolas e extrativistas, atuam com o atendimento dos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio, o que pode ter retratado os 21 estudantes remanescentes das comunidades quilombolas que representam 0,08% do total de matrículas dos alunos remanescentes de quilombos de 2020 (24.967).

## DIÁLOGOS SOBRE A VOLTA ÀS AULAS PRESENCIAIS DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19 NAS ESCOLAS QUILOMBOLAS

O contexto da pandemia criou um cenário emergencial e completamente novo, que deixará marcas a médio e longo prazos, bem como exigirá cuidados inéditos para o retorno – ainda que gradual – das aulas

presenciais. Diante disso, há uma crescente discussão no estado em relação à volta às salas de aula de milhares de estudantes. Porém, ao mesmo tempo, a população paraense teme ser atingida por uma nova onda de infecções do novo coronavírus, e nas comunidades quilombolas esse temor é mais acentuado. Por isso, nesse contexto, pode-se fazer a seguinte pergunta: como fica a educação quilombola?

Na Escola Zumbi dos Palmares, no município de Oeiras, onde o professor Diogo Baia Machado ministra aulas de matemática, desde março de 2020 a pandemia causou impacto em todas as esferas na vida da comunidade, com destaque aos aspectos sociais, culturais e econômicos. Com relação ao aspecto social especificamente, a comunidade escolar foi muito impactada, de modo que o que havia sido planejado para o ano letivo não pôde ser cumprido, e isso os deixou assustados.

Além do aspecto social, o cultural também foi diretamente atingido pela pandemia e pela necessidade de se adotar o distanciamento social como medida de proteção. E por cultura entende-se os costumes da comunidade, seus modos de vida, que foram interrompidos. Nesse caso, pode se referir a ficar livres, à vontade, de acordo com os hábitos da comunidade; abraçar as pessoas, brincar, conversar com os amigos e se reunir embaixo das árvores. Todo esse cenário pandêmico impediu que as crianças também realizassem suas tarefas do dia a dia.

No que diz respeito ao aspecto econômico, por que voltar às aulas? Qual suporte o município forneceria para as comunidades? A confiança dos pais é de suma importância, porém, o professor Diogo Machado questiona: será que estes confiam nos professores e na escola? E no governo? Quando se fala em volta às aulas em um contexto pandêmico, cria-se um conflito, pois os pais sentem-se obrigados a enviar os filhos para as salas de aula. Logo, é necessário ainda

um debate mais amplo e aprofundado sobre o retorno, pois não se tem garantia de que os alunos voltarão com segurança da escola.

No Quilombo de Igarapé Preto, as famílias que frequentam a Escola Zumbi dos Palmares não se articularam com relação à retomada das aulas, pois há consciência do perigo que ainda representa o retorno às atividades coletivas presenciais. Sabe-se que ainda não há uma solução para essa problemática, e assim faz-se necessário e urgente um amplo e intenso debate acerca da retomada das aulas. Tal debate deve ser guiado pela pergunta: de que maneira começar? Na comunidade mencionada existem situações atípicas. Cerca de 5% da população demonstra não ter mais “paciência” com a quarentena e por isso almeja que a rotina escolar seja retomada.

A maioria das pessoas, porém, encontram-se ainda muito receosas e refratárias à retomada da rotina na escola, e resistiriam a mandar os estudantes para aulas presenciais, a menos que houvesse a testagem de todos. É bom esclarecer que nessa comunidade houve apenas três casos de infecção pelo vírus confirmados, porém a escola é caracterizada como uma Escola Polo, de modo que atende estudantes de mais quatro comunidades ao redor, ou seja, há um fluxo contínuo de estudantes na unidade, o que torna ainda mais vulnerável a situação da comunidade.

Na comunidade de Bacabal, onde Jaqueline Alcântara da Conceição atua, o momento é igualmente preocupante. Localizada no município de Salvaterra, no Marajó, está próxima de um centro turístico importante, onde mesmo na pandemia há um fluxo intenso de pessoas, o que aumenta o risco de contaminação. É preciso ter clareza e se questionar sobre as escolas, se estão preparadas para o retorno às aulas presenciais, se os pais estão confiantes, se professores e alunos estão preparados para o retorno, e se o município disponibilizará

condições materiais necessárias e seguras para a retomada da rotina escolar. Na reunião com a Secretaria Municipal de Educação, que envolve pais e professores, seria necessário que os alunos também fossem ouvidos.

A retomada das aulas presenciais na comunidade de Bacabal foi descartada porque a escola não apresenta o suporte necessário quanto à saúde pública. Quando se fala de falta de estrutura para a volta às aulas, não se trata somente de ter ou não álcool em gel, água e sabão para higienização das mãos e uso de máscaras, mas também de transporte escolar com segurança e condições de higienização. Como se dará um retorno seguro se mesmo antes da pandemia os veículos já não eram adequados? E ainda que se cumpra o distanciamento necessário, na própria comunidade há o costume de abraçar, estar próximo, cumprimentar uns aos outros. Logo, seria difícil para as crianças voltarem e não poderem se aproximar dos colegas, e isso é algo muito questionado em todas as comunidades. Por fim, na comunidade em tela, há dificuldades também de se manterem as atividades de maneira remota, pois estas requerem o uso da internet, bem como que os alunos façam *download* das apostilas para o celular ou o computador, e muitos não têm essa estrutura em suas casas, por isso optou-se por paralisar todas as atividades escolares da comunidade.

Entretanto algumas comunidades da região retomaram as atividades escolares da seguinte maneira: o professor vai até a escola, disponibiliza os livros, as atividades e os temas das aulas; posteriormente alunos ou responsáveis recebem esse material na escola; os alunos realizam as tarefas em casa; em seguida, os pais devolvem para a escola; e o professor as recebe para corrigir e avaliar as atividades realizadas pelos alunos.

O contexto de pandemia e quarentena deixou mais visível a realidade das comunidades quilombolas, que sofrem com a ausência do poder público, a falta de assistência, a negação de direitos básicos e a falta de posto de saúde ou escola de qualidade. No Quilombo Moju-Miri, a professora Andréa Cardoso precisou se locomover até a capital, Belém, para ter acesso à internet. Além disso, as ações que foram tomadas para a segurança da comunidade partiram da própria população, pois a realidade do quilombo é de total abandono por parte do poder público. Ainda que muitos naturalizem essa situação, ela luta para que todos tomem consciência de que tal realidade não é normal, e que é necessário batalhar por direitos básicos.

A realidade do meio rural em Moju não é diferente da comunidade quilombola onde Andréa trabalha: escolas com turmas multisseriadas e superlotadas, com uma única sala de aula (unidocentes), professor com cerca de 40 alunos em sala, onde há integrantes da pré-escola ao quinto ano do ensino fundamental, incluindo aqueles com necessidades especiais sem a presença de professor cuidador. Além disso, os professores também precisam fazer a merenda dos alunos, pois em muitos casos não há uma equipe de apoio para auxiliar nas tarefas de limpeza e de alimentação na escola.

Para além da estrutura física, há a questão do transporte escolar: existem ônibus sem condições para o transporte, porém são usados para levar os alunos de suas casas até as escolas. Há alunos que utilizam barcos, rabetas e cascos como transporte até a escola, e não há meios, nesses casos e nos ônibus, de manter o distanciamento entre uma criança e outra, conforme proposto pela OMS. Logo, não há como retomar as aulas sem consultar as comunidades, uma vez que há famílias que moram às margens do rio Moju e há as que moram “em terra”, ou seja, em casas distantes da beira do rio. Há também



territórios que ficam na colônia, atravessados por igarapés. Portanto existe uma série de questões específicas e próprias das localidades que precisam ser consideradas, logo, não é possível ocorrer a retomada das aulas sem que a Secretaria Municipal de Educação e a Secretaria Municipal de Saúde visitem as instituições de ensino e avaliem a realidade de cada território, para que as decisões sejam tomadas com responsabilidade.

Em suma, a realidade precária da escola da comunidade quilombola de Laranjituba não permite receber os alunos no retorno às aulas presenciais. Em outros locais há escolas que, quanto à estrutura física, estão em perfeitas condições, entretanto o corpo docente, pedagógico e gestor é ineficiente, uma vez que apresentam somente um professor e um servente, com as salas superlotadas. Por isso, é preciso discutir bastante e levar em consideração as questões destacadas como referências para se pensar na melhor maneira de voltar às aulas durante a pandemia, de forma segura para todas as crianças e para os professores.

Para o pedagogo Amilton Gonçalves Sá Barreto, existe um grande desafio, que é aumentado quando se trata da oferta de educação nas comunidades quilombolas. Vale lembrar que a implantação da Educação Escolar Quilombola não dificuldades apresenta somente durante esse momento de pandemia. Na verdade, as dificuldades de implementar uma Educação Escolar Quilombola de qualidade ocorrem desde antes da criação da Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (Copir), da qual é Barreto responsável.

Ademais, segundo ele, não há propriamente escolas quilombolas; na realidade, são turmas ofertadas em algumas comunidades quilombolas, cujas matrículas são vinculadas às escolas sedes ou aos polos do município em que essas comunidades estão localizadas,

de modo que as aulas ocorrem em barracões ou em escolas cedidas pelas secretarias municipais de educação, e às vezes funcionam dentro de espaços litúrgicos, como igrejas, localizadas à beira dos igarapés e rios, debaixo das árvores. Essa situação traz à tona o seguinte questionamento: como retomar às aulas em comunidades quilombolas onde não existe o mínimo de infraestrutura física e sanitária para tanto no contexto de pandemia?

Em reunião com a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu) e a Secretaria de Saúde do Município, Amilton afirmou que está em curso a produção de um documento para elaborar soluções que viabilizem o retorno às aulas, porém não tem sido fácil pensar em estratégias que possibilitem (ainda que de maneira parcial) a retomada das atividades presenciais, visto que cada território tem suas características específicas que precisam ser atendidas. Além disso, ele ressalta mais uma vez a necessidade de infraestrutura adequada. No que tange à docência, é preciso pensar nos professores que estão no grupo de risco e naqueles (a maioria) que não moram nas comunidades e se deslocam da capital ou do centro dos municípios para os quilombos, trazendo um risco maior de contaminação para a população residente nesses territórios.

Somado a isso, Amilton destaca que o retorno às aulas presenciais só deve ser feito de acordo com a comunidade e com a infraestrutura física e sanitária de cada escola. Onde houver possibilidade de retomada, é necessário dar foco às séries terminais ou de formação, como 5º e 9º anos e 3º ano do ensino médio, principalmente o 3º ano, devido à realização do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Por fim, ele ratifica que todas essas ideias são apenas probabilidades para a formação do documento que será analisado mi-

nuciosamente para que o retorno das atividades escolares durante a pandemia seja seguro.

Para finalizar a discussão da problemática explicitada, o professor Salomão Hage ressalta a importância de manter o diálogo com os principais atores do cenário educacional quilombola, como líderes das comunidades e educadores, que estão expondo as própria ideias, pontos de vistas e relatos de experiências pessoais.

De acordo com o professor, muitas das respostas para esses desafios partem do coletivo, da escuta de cada integrante da comunidade, e o atual cenário exige que haja uma escuta contínua, paciente e atenta a cada particularidade das diversas escolas do campo, rurais, indígenas e quilombolas. Por isso, a produção do documento citado anteriormente deveria ser realizada a partir da escuta dessas representatividades, dessas lideranças, desses profissionais que estão vivenciando a realidade dessas escolas.

A insatisfação dos profissionais envolvidos nessas escolas pode, inclusive, partir da ideia de que as principais decisões são tomadas por autoridades da Seduc, por exemplo, sem a participação das comunidades e dos diversos segmentos que as integram, isto é, sem a real representatividade dessa parte da sociedade, e isso gera decisões que não são satisfatórias, justamente por não se ter escutado as comunidades, os profissionais, os estudantes, as famílias. Hage, em comunicação oral, afirma que:

Todos nós queremos resolver os estragos que essa pandemia está nos causando, não tem ninguém aqui interessado em fazer com que as consequências da pandemia sejam cada vez piores. Pelo contrário, queremos resolver os problemas. Não estamos satisfeitos com as escolas paradas durante todo esse período. As crianças em casa, às vezes sem o apoio dos pais, sem poder ter acesso às ações educativas. Isso não precisava estar acontecendo, mas por que que acontece? Acontece porque quem

tem dado o tom para que as soluções sejam implementadas não tem sido a maioria da população ou a população ouvida na sua diversidade. E aí eu vou dar um exemplo concreto: assim que o governador estabeleceu o estado de calamidade pública, o Conselho Estadual de Educação [CEE] se adiantou e estabeleceu uma resolução que só assegurou uma questão simples: que as aulas poderiam continuar de forma remota.

Ainda sobre as resoluções definidas pelo CEE, elas garantem somente que o ensino privado continue normalmente suas aulas, e deixa todo o sistema público de educação, estadual e municipal, e toda a sua diversidade – centro, periferia, escolas quilombolas, indígenas, ribeirinhas, extrativistas, estudantes da educação especial – frustrado, pois a legislação assegura a oferta do ensino remoto e o faz como carga horária a ser computada na pandemia. Porém o professor questiona: “que ensino remoto? Com base em alguma tecnologia? Quais são os estudantes da educação pública que conseguem acessar os meios tecnológicos? E se acessam, de que forma?”.

É imprescindível ressaltar que ainda há as especificidades da educação que a legislação assegura em termos de modalidade de educação, como Educação de Jovens e Adultos, Educação do Campo, Educação Escolar Quilombola, Educação Especial e a Educação Escolar Indígena. Para o professor, a pandemia serviu para naturalizar o ensino remoto e utilizá-lo como solução para os problemas da educação, os quais já vinham sendo sentidos antes mesmo do período pandêmico.

O professor também indagou o significado da palavra remoto: “O que significa remoto? Desde o nome, uma coisa distante, longínqua, afastada, apartada”. Ele afirma que até mesmo a Educação a Distância (EaD) passou a questionar sua aproximação com o ensino remoto, pois a EAD é uma modalidade de educação que tem princípios e um conjunto de referências que precisam ser assegurados para que haja qualidade do ensino nessa modalidade. Em contrapartida,

o ensino remoto oferecido atualmente tende a aceitar de tudo um pouco, até mesmo suporte do professor para com o aluno por meio de aplicativos de mensagens instantâneas.

De fato, o ensino remoto oferecido durante a pandemia de Covid-19 não atende às demandas dos alunos: “Tentem imaginar uma criança indígena, quilombola ou ribeirinha na frente de um celular ou de um aparelho de televisão ou mesmo de um computador assistindo a um vídeo de uma ou duas horas de aulas gravadas previamente, para desenvolver o processo de aprendizagem. Isso não faz sentido algum”, afirma Hage. “Essa situação atende sim à demanda de alguém, atende à demanda dos empresários que precisam cobrar as mensalidades escolares sem a preocupação com o fato de o ensino remoto ser interessante ou não para estudantes, de as crianças estarem de fato aprendendo ou não. Por isso, torna-se de suma importância a discussão dessa ideia negacionista de ensino durante uma pandemia que já ultrapassou a marca de noventa mil mortes em todo o território brasileiro”, continua.

De fato, para exercer uma educação em iguais condições para todos, inclusiva, de qualidade social e resolver diversos outros problemas educacionais, é preciso estabelecer parcerias. É preocupante que as secretarias municipais e estaduais de educação não estejam estabelecendo parcerias com os movimentos sociais representativos dos povos do campo, quilombolas e indígenas, por exemplo, tampouco realizando atividades com as universidades públicas. Por que não estabelecer parceria com as universidades públicas que têm um conjunto amplo e rico de professores, com seus grupos de pesquisa e suas produções, e os povos tradicionais e camponeses? Porém, infelizmente, secretarias de educação, tanto municipais quanto estadual, têm estabelecido parcerias com consultorias que atuam no campo

educacional empregando recursos públicos na aquisição de aplicativos e plataformas educacionais digitais, sintonizadas com a perspectiva mercadológica de atuar na educação focando nos resultados das avaliações nacionais e fortalecendo as prescrições curriculares da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), defendidas pelo movimento Todos pela Educação, que tantos prejuízos trazem para a afirmação das diversidades culturais existentes em nosso país.

O professor retoma a ideia a respeito do documento que será elaborado pela Seduc-PA, mencionado anteriormente, afirmando que terá um anexo para tratar da educação das populações do campo, indígenas, quilombolas etc. E deixa claro o quão preocupante é a demanda dessas populações aparecerem como anexo, como apêndice, uma vez que não há escola e educação de qualidade para esses sujeitos que precisam estudar, cujas matrículas não se encontram nem vinculadas às escolas quilombolas, e sim às escolas sede, por isso não deveria aparecer como uma pauta secundária nos documentos produzidos pela Seduc.

Entretanto é preciso compreender que não se trata de um problema local, pois ao observar o parecer aprovado pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) sobre o retorno às aulas durante a pandemia, é possível encontrar o mesmo tratamento dado às populações do campo, indígenas e quilombolas. O CNE engloba de modo uniforme e padrão as referências incluídas em seus documentos, pouco visibilizando as diversidades existentes entre as populações. Vale lembrar que o atual presidente Jair Bolsonaro, entre seus primeiros atos depois de assumir o mandato, extinguiu a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), situação que só reforça o entendimento de que, para o governo federal, a diversidade é um mero apêndice, como afirma Hage. Em seu entendimento,

a sociedade inteira é constituída pela diversidade, mas infelizmente, no âmbito da parceria público-privada, relações em que os privatistas dão o tom no processo educacional, decidem-se por soluções padronizadas: padronizam o currículo, a avaliação e agora o retorno às aulas. Eles estão padronizando tudo aquilo que vai acontecer em todas as escolas, mas esquecem que todas as escolas não são escolas indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhas e camponesas.

Por isso, o momento para se organizar e mudar esse panorama é agora. É preciso fazer com que as pessoas entendam que se não houver diálogo, se os sujeitos não forem ouvidos, não serão encontradas soluções para os grandes desafios educacionais de hoje.

É por isso que não emergem soluções alternativas para os dilemas educacionais enfrentados durante a pandemia, em que o ensino remoto se apresenta como a única possibilidade de dar continuidade às atividades escolares. Essa situação acontece justamente porque as pessoas que dirigem ou gestam a educação na atualidade simplesmente não escutam quem poderia colaborar com sugestões e alternativas criativas que atendam, de fato, às necessidades gerais e particulares, que pautem pela igualdade e pela diferença como princípios que se relacionam e se complementam. Sem isso, o mais provável de acontecer é a contabilização do ano escolar de 2020, com o encerramento do ano letivo e a aprovação indiscriminada de todos os estudantes, ainda que tenham aprendido muito pouco durante a pandemia ocasionada pelo novo coronavírus.

## REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988. Brasília: Imprensa Oficial, 1988.
- BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 23 dez. 1996.
- BRASIL. Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 20 nov. 2012.
- BRASIL. Ministério da Educação. Instituto Nacional de Estudo e Pesquisa. *Censo Escolar 2020*. Brasília: Inep, 2020. Disponível em: <http://censobasico.inep.gov.br/censobasico/#/>. Acesso em: 29 abr. 2021.
- MACHADO, J. C. do N; HAGE, S. A. M.; PEREIRA, R. A. G. Educação escolar quilombola na Amazônia paraense: perspectivas e impasses. In: REUNIÃO CIENTÍFICA REGIONAL DA ANPED NORTE, 2., 2018, Rio Branco. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, 2018. Disponível em: <<http://anais.anped.org.br/regionais/norte2020>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- SACACA/UFOPA. *Volta às aulas durante a pandemia: como fica a educação escolar quilombola?* Youtube. 31 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JtZUz6JQIII>>. Acesso em: 20 jan. 2021. 2:08:45.







# REFLEXOS SOCIOECONÔMICOS DA PANDEMIA NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Felipe Bandeira<sup>1</sup>

Érica Monteiro<sup>2</sup>

José Carlos Galiza<sup>3</sup>

Jucimara Oliveira de Jesus<sup>4</sup>

Rogério de Oliveira Pereira<sup>5</sup>

## INTRODUÇÃO

A pandemia do novo coronavírus (Covid-19) escancarou realidades sociais extremamente desiguais e deixou a maioria da população brasileira mais suscetível aos efeitos perversos da atual crise

.....  
<sup>1</sup> Doutorando em Desenvolvimento Econômico pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em Economia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), graduado em Economia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Atualmente pesquisa conflitos étnicos e territoriais nas comunidades quilombolas da região do Baixo Amazonas.

<sup>2</sup> Quilombola da comunidade de Itancoã-Miri (Acará/PA), graduada em Contabilidade pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e membra da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).

<sup>3</sup> Membro do Comitê de enfrentamento da Covid-19 no Pará e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

<sup>4</sup> Quilombola, pescadora, agricultora e licenciada em Pedagogia; vice-presidente da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) e presidente da Associação Comunitária Remanescente de Quilombo de Saracura (ACREQSARA).

<sup>5</sup> Presidente da Cooperativa Mista dos Povos e Comunidades Tradicionais da Calha Norte (Coopafloa), que representa quilombolas, indígenas e assentados dos municípios de Alenquer e Oriximiná, no Pará, e Nhamundá, no Amazonas; e membro do Conselho diretor da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO).

econômica e sanitária. Diante da gravidade dessa situação, torna-se evidente que os efeitos socioeconômicos da pandemia serão profundos e de longa duração. Ao lado das incertezas geradas pela crise sanitária, o país vivencia um cenário político marcado pela negligência e pela falta de coordenação de políticas públicas, o que reforça modelos de dominação sustentados na morte e na violação dos corpos das populações negras e indígenas.

Na Amazônia, a crise sanitária deixou antever os limites do atual modelo de desenvolvimento econômico e social. No que se refere à saúde pública, a região apresenta os piores indicadores do país e a maioria da população encontra-se desassistida da rede de proteção do Estado. Povos indígenas e quilombolas, ao enfrentar o avanço das fronteiras econômicas e a propagação de doenças contagiosas sobre seus territórios, sofrem duplamente os impactos da pandemia.

Neste artigo, mais do que análises definitivas, buscou-se construir um quadro interpretativo dos impactos socioeconômicos da pandemia da Amazônia, tomando como base experiências de comunidades quilombolas dos municípios paraenses de Acará, Oriximiná e Santarém. Em uma visão geral, trata-se de evidenciar os efeitos negativos da pandemia sobre os aspectos socioeconômicos desses grupos sociais, levando em conta um conjunto de ausências que contribuem para o agravamento desses efeitos: falta de titulação do território,<sup>6</sup> de políticas públicas e sociais para esses grupos e de diálogo com o poder público.

Falta, segundo líderes quilombolas, um olhar diferenciado que oriente políticas específicas de combate à Covid-19 por parte dos governos federal, estadual e municipais junto às comunidades quilombolas

.....  
<sup>6</sup> As demandas territoriais, à medida que não são solucionadas por parte do Estado, acabam produzindo novos e mais profundos conflitos. Por isso, como destacou o líder quilombola Dileudo Guimarães, de Santarém, em entrevista à *Revista Radis*, “este é um direito que está na Constituição, mas que ainda não saiu do papel” (STEVANIN, 2019).

do Pará. Com efeito, essas comunidades estão em condições de grave vulnerabilidade. Enquanto enfrentam o avanço de doenças contagiosas sobre seus territórios, sofrem com a diminuição ou a falta da renda.

Diante do crescente número de casos de contaminação pelo novo coronavírus, as comunidades têm sido assistidas por iniciativa do próprio movimento quilombola. Destaca-se a atuação da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) e de entidades como a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) e a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Saracura (ACREQSARA), que realizam a distribuição de kits de alimentos, medicação e produtos de higiene.

## NECROPOLÍTICA

A pandemia de Covid-19 aprofundou a crise sanitária e econômica pela qual passa o Brasil. Na Amazônia, principalmente nos territórios de povos indígenas e quilombolas, o agravamento desse quadro reforçou as estruturas de violência e exclusão que fazem da morte um ativo político. Esse modelo de gestão social se baseia na violação de direitos, no extermínio e no desaparecimento de corpos.

Achille Mbembe (2018) chama de *necropolítica* esse tipo de arranjo social. Trata-se de garantir o poder através da morte e da suspensão temporária do estado de direito, instituindo a exceção como forma permanente de ação do Estado. Em outras palavras, é o exercício da soberania a partir da destruição material de corpos humanos.

No contexto de pandemia, as imagens de corpos empilhados em câmaras frigoríficas improvisadas, bem como de cemitérios lotados, caixões lacrados e sepultamento em massa, associadas à imagem de um presidente negligente, que pouca importância deu à gravidade desses acontecimentos, são retratos emblemáticos desse tipo de arranjo social.

A lógica de propagação da pandemia revelou um grave quadro de vulnerabilidade social em todo o país. Como apontam os dados divulgados pela PNAD Covid-19, realizada pelo IBGE (2020), desde maio de 2020 a pandemia impactou de modo mais severo a massa trabalhadora que se enquadra precariamente ao mercado de trabalho, e por esse motivo, encontra-se desassistida da rede de proteção social do Estado.

Na Amazônia, atentando-se para as diferenças regionais, observa-se o agravamento dessa situação com relação aos salários. De acordo com a PNAD Covid-19, divulgada em novembro de 2020, enquanto o rendimento médio do país foi de R\$ 2.205,00, no Pará, esse valor caiu para R\$ 1.693,00, índice que se manteve abaixo da média nacional para todos os estados da região Norte. Por sua vez, enquanto a taxa de desemprego no país foi de 14%, o Pará alcançou 15,3%, índice que também ficou acima da média nacional em todos os estados da região Norte. Em 2020, das 879 mil pessoas que deixaram de receber remuneração na pandemia, 63 mil (7,2%) residem no Pará (IBGE, 2020).

De acordo com diversos estudos (IPEA, 2020; NERI, 2020; BRASIL, 2021), os trabalhadores informais representam o segmento da população mais impactado pela pandemia. Em todo o Brasil, autônomos receberam 15% a menos de sua renda habitual. Trabalhadores do setor privado sem carteira assinada receberam aproximadamente 9% a menos dos seus rendimentos habituais. Em contrapartida, empregados formais foram os menos atingidos, e receberam em média 3% a menos dos rendimentos habituais. Portanto as regiões com maior índice de informalidade sofreram as maiores perdas na renda do trabalhador. Os dados consolidados estão na *Tabela 1*.

**Tabela 1.** Rendimento médio do trabalho efetivo e habitualmente recebido por posição na ocupação no país (nov/2020).

	Rendimento efetivo do trabalho	Rendimento habitual do trabalho	Razão dos rendimentos em novembro	Taxa de crescimento da renda efetiva	Razão dos rendimentos em outubro
<b>Brasil</b>	2.185,53	2.333,56	93,7	-0,4	92,8
<b>Privado formal</b>	2.137,23	2.205,97	96,9	-0,5	96,4
<b>Privado informal</b>	1.315,66	1.436,32	91,6	-1,7	90,7
<b>Militar/ estatutário</b>	4.007,58	4.059,07	98,7	-1	98,5
<b>Público CLT</b>	3.592,23	3.652,26	98,4	-0,07	97,9
<b>Público informal</b>	2.031,95	2.054,96	98,9	0,2	98,6
<b>Empregador</b>	5.185,47	5.732,72	90,5	-0,5	89,5
<b>Conta própria</b>	1.629,29	1.904,54	85,4	1,7	83,2

Fonte: IPEA (2021).

Atentando para as diferenças regionais, com o aumento da informalidade, do desemprego e das condições precárias do sistema de saúde pública, a Amazônia se apresenta como umas das regiões mais impactadas pela pandemia no mundo.

**Tabela 2.** Proporção e total de domicílios por faixa de renda no país (nov/2020).

	Sem renda	Renda muito baixa	Renda baixa	Renda média baixa	Renda média	Renda média alta	Renda alta
Renda de trabalho efetiva (%)	27,45	27,84	13,34	14,97	10,69	4,20	1,51
Total de domicílios	18.841.822,00	19.107.112,00	9.155.064,00	10.274.042,00	7.333.616,00	2.885.248,00	1.033.738,00
Renda com outras fontes (%)	5,53	31,20	19,29	20,74	15,00	6,01	2,22
Total de domicílios	3.798.395,00	21.415.165,00	13.239.926,00	14.235.408,00	10.297.594,00	4.122.997,00	1.521.156,00

(continua)

(continuação)

Renda de todas as fontes (%)	1,22	29,29	20,58	23,93	16,62	6,14	2,22
Total de domicílios	835.530,00	20.099.270,00	14.127.263,00	16.422.766,00	11.406.013,00	4.213.161,00	1.526.638,00

Fonte: IPEA (2021).

Como se pode observar na *Tabela 2*, no Brasil, 27,45% dos domicílios não receberam nenhum tipo de renda pelo trabalho. Esse número era de 23,5% no início de 2020 (IPEA, 2021). Quando se considera a renda de outras fontes (benefícios, Bolsa Família e o Auxílio Emergencial), a proporção de domicílios sem renda diminuiu consideravelmente, caindo para 5,53%, o que significa que os 21,9% dos domicílios (cerca de 15 milhões de pessoas), recebem apenas rendas de outras fontes que não o trabalho.

Esse dado relaciona-se diretamente com a piora das condições de acesso e permanência no mercado de trabalho. Com membros desempregados, 4,32% dos domicílios ou aproximadamente 3 milhões de pessoas sobreviveram apenas com os rendimentos recebidos pelo Auxílio Emergencial. Entre os setores mais pobres, que recebem uma renda entre meio e 1,5 salários mínimos, o valor médio de R\$ 600,00 reais do Auxílio Emergencial contribuiu para manter estável os indicadores da pobreza, mesmo em um período crítico de pandemia.

**Tabela 3.** Massa de auxílio emergencial/em bilhões de reais (2020).

	setembro	outubro
<b>Brasil</b>	21,2	16,54
<b>Região Norte</b>	2,3	1,8

Fonte: IPEA (2021).

A parcela de famílias que recebeu o Auxílio Emergencial foi significativamente maior nas regiões Norte e Nordeste. No Pará, 61,1% dos domicílios foram contemplados, 56,8% no Amazonas e 70,1% no Amapá, por exemplo. Portanto pode-se afirmar que o Auxílio Emergencial, mesmo com uma queda substancial no volume de repasses entre os meses de setembro e outubro, como se pode observar na *Tabela 3*, contribuiu para garantir condições mínimas de dignidade e existência para as famílias mais pobres. Com o fim do auxílio e o agravamento da crise econômica, entretanto, a fome, a pobreza e a extrema pobreza tendem a se agravar.

Ressalta-se que esse processo vem acompanhado da degradação de direitos sociais e do subfinanciamento de áreas fundamentais, como saúde e educação. Segundo Áquila Mendes (2020), no período de 1995 a 2019, o percentual de gasto do Ministério da Saúde em relação ao Produto Interno Bruto (PIB) foi em média de 1,7%, o que revela o baixo compromisso dos governantes com a saúde pública no país. Para piorar esse quadro, com a aprovação da Emenda Constitucional do Teto dos Gastos (EC nº 95/2016), o financiamento do Sistema Único de Saúde (SUS) ficou ainda mais comprometido, saindo de uma situação de subfinanciamento para um processo de desfinanciamento. Em 2020, embora aprovado o “orçamento de guerra” que flexibilizou os gastos federais, a falta de coordenação política e a péssima atuação do governo no combate à pandemia reforçou os impactos da crise.

Portanto é perceptível que a pandemia deu ao Brasil um novo modelo de gestão social e econômica. Esse arranjo social faz do estado de exceção um instrumento de manutenção da ordem e da normalidade política, operando pela indistinção entre guerras, torturas, homicídios, humilhações e extermínios.



Essa indistinção naturaliza as mortes, como foi o caso do extermínio de uma ala inteira de um hospital de Manaus por falta de oxigênio, em meados de janeiro de 2021. Em um ato de desespero, familiares, artistas e ONGs buscaram cilindros de oxigênio por conta própria para evitar ainda mais mortes por asfixia. Muitos saíram com cilindros de oxigênio vazios pelas ruas da cidade em busca de locais para enchê-los.

Apesar de o Ministério da Saúde estar monitorando o aumento dos casos de Covid-19 em Manaus e ter sido informado pelas autoridades locais da situação de calamidade que se encontrava a cidade, com a possibilidade iminente de colapso do sistema de saúde, tanto o ministro Eduardo Pazuello, quanto o presidente Jair Bolsonaro, decidiram se omitir e esperar pelo caos social.

Em suma, esses acontecimentos expressam relações nas quais o estado de exceção e as hierarquias raciais tornam-se a base normativa para o direito de matar. Para autores como Foucault (2010), essa relação se expressa a partir da divisão e da classificação das pessoas que podem viver e as que devem morrer. Os operadores dessa divisão, ao utilizar critérios étnicos e raciais, produzem a subdivisão da população em grupos e subgrupos que, para legitimar suas mortes, são classificados como inimigos que precisam ser constantemente criados e recriados por práticas e discursos de ódio.

Ao combinar características do Estado racista-autoritário, essa lógica estabelece bases territoriais para operacionalizar o que aqui se pode chamar de *necropolítica* (MBEMBE, 2018). Nas fronteiras, como é o caso de muitas regiões da Amazônia, os conflitos materializados em cercas de arame farpado, milícias, barricadas e bloqueios constituem os marcadores físicos onde a norma jurídica não alcança e a exceção assume o caráter de normalidade.

Mas embora nesses espaços o direito não constitua o limite do poder estatal, com a normalização da violação de corpos e direitos, a territorialização dessas populações implica novas modalidades de poder que se confrontam com tais políticas. Esse é exatamente o caso das comunidades quilombolas da Amazônia.

## IMPACTOS SOCIOECONÔMICOS DA PANDEMIA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DO PARÁ

O avanço da pandemia agravou significativamente o estado de vulnerabilidade das comunidades quilombolas no Brasil. De acordo com a CONAQ, no país inteiro, o índice de mortalidade entre os quilombolas é de 3,6%, enquanto na população em geral é de 3%. No Pará, que registra o maior número de óbitos por Covid-19 entre a população quilombola, a chegada da pandemia coincidiu com o período chuvoso, época em que os peixes migram para as cabeceiras dos rios, os alimentos tornam-se mais escassos e a pesca exige maiores deslocamentos. Os mais velhos não puderam dar continuidade a suas rotinas de trabalho e, mesmo os mais novos, com a piora do quadro sanitário, tiveram que limitar a mobilidade para a cidade e também diminuir o ritmo de trabalho.

As relações de trabalho coletivo estabelecidas entre os comunitários foram interdidadas ou reduzidas. Uma modalidade de trabalho muito comum nas comunidades quilombolas é o *mutirão* e, com a pandemia, na impossibilidade de reunir grupos mais numerosos, o preparo de terrenos para a roça e a coleta de produtos da floresta sofreram grande impacto. A produção de farinha, a coleta de castanha e do açaí e a pesca foram as atividades mais impactadas.

Nessas atividades, todos comungam um mesmo espaço que faz do contato e da proximidade de uns com os outros a maneira como

se organiza o próprio trabalho. Esse tipo de produção tem ligação estreita com o uso coletivo da terra, dos lagos, dos rios e das matas e sustenta fortes relações territoriais. Por exemplo a farinha depende preliminarmente do preparo do roçado, da plantação e da colheita de mandioca, que são executadas em regime de mutirão. Esse ciclo leva mais ou menos um ano para se completar. Com a impossibilidade de plantação nos primeiros meses de pandemia, os quilombolas de Acará (PA) temem que produção da farinha fique totalmente comprometida a médio prazo, pois sem plantar, não terão o que colher e o que produzir.

Em termos econômicos, com a impossibilidade dos mutirões, muitas famílias ficaram com a dieta alimentar limitada e a renda do trabalho tornou-se ainda mais reduzida. Com menos dinheiro e maior escassez de alimento, observa-se maior vulnerabilidade socioeconômica dessas famílias. Esse quadro se desdobra a partir de condições precárias, sobretudo em relação à efetivação de direitos fundamentais, como saúde, educação e saneamento básico.

À guisa de ilustração dessa afirmação, nas áreas de várzea de Santarém, os serviços públicos e de infraestrutura, como atendimento médico-hospitalar, abastecimento de água e saneamento básico, são fornecidos e realizados em condições muito precárias. Nas comunidades de Saracura e Arapemã, por exemplo, não existe água potável, e os comunitários utilizam filtros de barro ou potes a fim de armazenar a água para consumo (SILVA, 2021).

O estado de vulnerabilidade das populações quilombolas é evidente, e a subnotificação de casos de adoecimento e morte por Covid-19 contribui para invisibilizar e negligenciar as políticas públicas para essas populações, que historicamente vivem em uma situação muito precária com relação à saúde, aos alimentos e à infraestrutura

básica. Essa realidade amplificou os impactos da pandemia e fez do estado do Pará, líder no *ranking* de mortes de quilombolas em todo o país.

Por outro lado, o Auxílio Emergencial representou uma ajuda significativa para as comunidades quilombolas e evitou uma perda de renda mais drástica, bem como a piora nas suas condições de existência. Mesmo com a escassez de dados regionalizados, é possível afirmar que a maioria das famílias quilombolas foi contemplada com o auxílio, que se somou a benefícios como o Bolsa Família e às aposentadorias, ajudando a absorver as desigualdades produzidas no mercado de trabalho no período da pandemia. Entretanto, de modo geral, as políticas de renda para as populações quilombolas foram insuficientes. A falta de planejamento e coordenação com medidas como abertura de crédito especial para agricultura e assistência técnica e social para as comunidades demonstra o descaso do governo.

No caso da Cooperativa Mista dos Povos e Comunidades Tradicionais da Calha Norte (COOPAFLOA) – organização criada em 2019 para representar produtores indígenas, quilombolas e assentados do município de Oriximiná (PA) –, os contratos de fornecimento de produtos agroextrativistas foram significativamente reduzidos, o que impactou na renda de seus associados. Com a redução de programas essenciais, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), realizado em parceria com a prefeitura de Oriximiná, que compra a produção dos comunitários para merenda escolar, muitas famílias tiveram parte da renda comprometida. Por outro lado, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que oferece alimentos para populações em situação de insegurança alimentar, também foi impactado, e reduziu a quantidade da produção local.

De maneira geral, com a diminuição dos estoques públicos de alimentos e as escolas fechadas, a demanda por produtos da cooperativa foi abalada. Com as principais iniciativas e atividades da COOPAFLORA prejudicadas, quilombolas, povos indígenas e assentados, para não terem mais prejuízos, se viram novamente obrigados a vender sua produção para atravessadores que pouco valorizam seu trabalho. O problema do comércio com atravessadores é que os produtos são vendidos para eles por um preço baixo e revendidos por preços altíssimos. A renda dos cooperados, com esse tipo de negociação, cai pela metade.

De modo geral, portanto, é preocupante a vulnerabilidade socioeconômica de médio a longo prazo nas comunidades quilombolas do Pará. Embora as organizações e os próprios quilombolas estejam se articulando e organizando medidas autônomas para combater a pandemia, a ausência do poder público é sentida em vários setores. Por isso, em meio à negligência do governo, destacam-se demandas e vozes que clamam por espírito de solidariedade. Como apontaram as lideranças, é preciso que os governos dialoguem e criem políticas públicas que amparem as populações quilombolas e garantam o direito à integridade de suas vidas.

## AUSÊNCIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS POPULAÇÕES QUILOMBOLAS

Os povos quilombolas não são vistos como sujeitos constituídos de direitos. O racismo estrutural afeta diretamente essas populações, assim, elas não são prioridades nas políticas públicas. Em uma expressão impactante de desumanização e resistência, quilombolas dizem que o governo federal “está querendo nos levar de volta para o tronco e a gente vem lutando para resistir”.

As comunidades quilombolas estão desassistidas e abandonadas por todas as esferas governamentais. Não houve uma política que pudesse subsidiar as famílias quilombolas no estado do Pará. Diante desse quadro, com o intuito de não deixar as famílias em necessidade, organizações como a Malungu e a FOQS articularam parcerias com outras entidades e instituições, e organizaram a arrecadação de alimentos e kits de higiene pessoal para suprir as famílias nesse momento crítico de pandemia.

A ausência do poder público é, por si só, prejudicial para reprodução dos modos de vida e para a sobrevivência da população quilombola. No entanto, seus efeitos são agravados por políticas governamentais desenvolvimentistas que ganharam força na pandemia. O governo de Jair Bolsonaro, aproveitando o quadro caótico na saúde pública, tem mobilizado um conjunto de ações políticas que impactam diretamente seus territórios. O discurso do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, ao sugerir que o governo deveria aproveitar o momento de comoção social e que as atenções, principalmente as midiáticas, estavam centradas na pandemia, para “deixar a boiada passar”, revela um projeto de ataque aos direitos territoriais das populações quilombolas.

As ações do atual governo federal afetam diretamente instituições que historicamente estiveram à frente na luta pelos direitos sociais, culturais e territoriais dos povos quilombolas. Exemplo disso é a Fundação Cultural Palmares, órgão de defesa dos direitos das populações negras que acabou sendo tutelado pelo governo e mudou bruscamente seus objetivos e suas diretrizes. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que já não tinha uma estrutura adequada, foi ainda mais sucateado no período da pandemia.

O desmonte de instituições como o Incra e Fundação Palmares, somado ao afrouxamento da fiscalização ambiental, representa um grande retrocesso aos direitos dos quilombolas e um ataque à sua economia, que está intimamente relacionada com a efetivação ou não da titulação da terra. As áreas que ainda estão em processo de titulação são alvos de conflitos territoriais que agravam as dificuldades enfrentadas na pandemia. Enquanto as famílias estão em isolamento, grileiros, fazendeiros e madeireiros estão entrando e explorando a área. Isso coloca em risco a vida dessas famílias e acirra o conflito agrário.

Em Oriximiná, por exemplo, muitas comunidades quilombolas não alcançam a titulação porque estão dentro de Unidades de Conservação (UC), como Floresta Nacional (Flona), Floresta Estadual (Flota) e Reserva Biológica (Rebio). Logo, as políticas públicas de incentivo à agricultura, que já são precárias, se tornam quase inexistentes nessas áreas. Em geral os programas destinados a populações tradicionais que vivem UCs não contemplam ou deixam de fora os quilombolas. Mesmo nos casos em que o governo conferiu a titulação das terras quilombolas, outros direitos essenciais como a saúde e a educação não chegam.

Por outro lado, há incentivos econômicos para instalação de grandes projetos nos territórios quilombolas em diferentes regiões do Pará. As grandes forças econômicas aproveitam o momento de pandemia para avançar de maneira ainda mais violenta sobre esses territórios. Assim, na atual conjuntura política, a boiada vai passando junto com grandes empresários do agronegócio, madeireiros e projetos de pesca. O acirramento desse processo, portanto, contribui para tornar ainda mais vulneráveis economicamente as populações quilombolas do Pará. Afinal, para produzir, as comunidades precisam da floresta, dos igarapés, rios e lagos sob efetiva proteção ambiental.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O governo federal vê os povos tradicionais e quilombolas como oposição, e está certo em considerá-los assim, pois esses povos são contrários ao grande projeto de desmonte de seus direitos. No Pará, esse desmonte também acontece em razão da falta de diálogo por parte do governo estadual e da burocratização do acesso às escassas políticas de atendimento a essas populações. O estado nega o direito à construção participativa de uma política quilombola. A única preocupação do governo é a economia, sobretudo no que se refere à implantação de projetos de desenvolvimento que são prejudiciais aos povos e às comunidades tradicionais.

Nesse cenário adverso, a fim de conter os impactos da pandemia nas comunidades, as próprias organizações quilombolas centralizaram demandas para levá-las aos órgãos oficiais competentes e tentar criar estratégias de combate aos efeitos negativos da pandemia. Para exigir maior atenção dos órgãos públicos, a entidade entrou com uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) com o objetivo de obrigar o governo federal a fornecer ajuda às comunidades quilombolas.

Em uma atitude de desprezo pelas vidas de indígenas e quilombolas, o governo federal, em 8 de julho de 2020, vetou uma série de medidas destinadas a combater o avanço da pandemia nos territórios desses povos, as quais derrubaram trechos que obrigavam o governo a fornecer água potável e material de higiene e limpeza, além de vetar a liberação de verba emergencial para garantia de equipamentos e leitos de UTI. Essas ações expressam a política que busca enfraquecer vínculos de solidariedade e apagar a existência de povos indígenas e quilombolas no país.

Entretanto, o fato de existir um projeto de apagamento de corpos, memórias e histórias, não quer dizer que essas pessoas es-



tenham condenadas ao desaparecimento e à morte. Ao contrário, a todo momento elas ressignificam laços de solidariedade e dão outro sentido à sua existência, portanto, constituem-se como sujeitos políticos, produzem estratégias de enfrentamento das adversidades, afirmam projetos de autonomia e resistência, e continuam a lutar por liberdade e dignidade.

## REFERÊNCIAS

- BRASIL. Ministério Público Federal. *Perícia em antropologia no MPF: primeiras contribuições no combate à pandemia de Covid-19*. Brasília: MPF, 2021.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- IBGE. PNAD Covid-19. [2020] Disponível em: <https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/>. Acesso em: 26 abr. 2021.
- IPEA. Os efeitos da pandemia sobre os rendimentos do trabalho e o impacto do Auxílio Emergencial: os resultados dos microdados da PNAD Covid-19 de novembro. *Carta de Conjuntura*, n. 50, 1º trimestre de 2021.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MENDES, Áquila. A mercantilização do SUS e o coronavírus. Entrevista com Áquila Mendes. *Contrapoder*. [S. l.], 20 abr. 2020. Disponível em: <[contrapoder.net/entrevista/a-mercantilizacao-do-sus-e-o-coronavirus-entrevista-com-aquilas-mendes/](http://contrapoder.net/entrevista/a-mercantilizacao-do-sus-e-o-coronavirus-entrevista-com-aquilas-mendes/)>. Acesso em: 26 abr. 2021.
- SILVA, R. F. A. M. Desafio no enfrentamento à Covid-19 entre as comunidades quilombolas de Santarém-PA. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Perícia em antropologia no MPF: primeiras contribuições no combate à pandemia de Covid-19*. Brasília: MPF, 2021. p. 638-659.
- NERI, M. *Covid, classes econômicas e o caminho do meio*: crônica da crise até agosto de 2020. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2020.
- STEVANIN, L. F. Quilombo livre: na luta pelo direito à terra, gerações de quilombolas estão no alvo e na rota do agronegócio e de grandes empreendimentos. *Revista RADIS*, Brasília, n. 200, maio de 2019.



# PANDEMIA E DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DO PARÁ

Vercilene Francisco Dias<sup>1</sup>

Douglas Sena<sup>2</sup>

Salomão Costa<sup>3</sup>

Gabriele Gonçalves<sup>4</sup>

Pedro Sérgio Vieira Martins<sup>5</sup>

## INTRODUÇÃO

A chegada da Covid-19 no Brasil evidenciou ainda mais as fragilidades das políticas públicas, dado o agravamento do estado de

<sup>1</sup> Advogada, mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás (UFG), quilombola do Quilombo Kalunga de Cavalcante, também em Goiás. Primeira mulher quilombola a concluir mestrado em Direito no Brasil, também diplomada em Estudo Internacional em Litígio Estratégico em Direito Indígena e Afrodescendente, pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Peru. Atualmente é assessora jurídica da Terra de Direitos, que é uma organização de direitos humanos, e na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Também faz parte da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) e da Associação Nacional da Advocacia Negra (ANAN), além de fazer parte da Rede Nacional de Advogadas e Advogados Quilombolas (RENAAQ).

<sup>2</sup> Quilombola do Arapucu, licenciado em História, coordenador regional do Baixo Amazonas da Malungu e agente da pastoral social da diocese de Óbidos.

<sup>3</sup> Coordenador da Malungu.

<sup>4</sup> Advogada, atua como assessora jurídica popular na organização de direitos humanos Terra de Direitos.

<sup>5</sup> Advogado, mestre em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade Federal do Pará (UFPA), atua como coordenador do Escritório Tapajós da organização de direitos humanos Terra de Direitos.

extrema vulnerabilidade em que se encontram os povos quilombolas no país. No último Boletim Epidemiológico do Observatório de Covid-19, emitido pela Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em 4 de março de 2021, somavam-se, 210 quilombolas que vieram a óbito, 4.962 infectados e 1.434 em monitoramento (ALBUQUERQUE, 2021).

No estado do Pará, boletim divulgado pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos (Malungu) e pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa), em 1º de março de 2021, contam com 2.250 casos confirmados, 62 óbitos, 2.179 casos suspeitos sem assistência médica, 2.173 em tratamento e 2.200 recuperados.<sup>6</sup> Esses são dados parciais que devem ser levados em observação, sem perder de vista as subnotificações e atentando para o inexistente monitoramento do Estado brasileiro dos casos entre quilombolas, sendo as próprias entidades voltadas para essas populações que vêm levantando esses dados em parceria com intuições dentro de suas possibilidades.

Os esforços somados pelo movimento quilombola e suas lideranças têm se mostrado substanciais para as lutas e a sobrevivência dessas pessoas, apesar das perdas e dores que enfrentam. No Pará, estado onde hoje se encontra o maior índice de contaminação por Covid-19 entre quilombolas, a Malungu tem papel fundamental na luta e na resistência dos quilombos.

Nesse sentido, o presente texto explicita, de maneira simples, mas acessível, as lutas e a resistência da população quilombola em meio aos conflitos socioambientais que atingem seus territórios. A parceria entre a Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e a

.....  
<sup>6</sup> Disponível em: M A L U N G U: Image (wordpress.com)

Malungu tem impulsionado e fomentado a produção de conhecimento científico com a partilha de informações e análise, mas também tendo como fonte muito trabalho de linha de frente numa articulação ampla de parceiros para a proteção territorial dos quilombos. Na próxima seção, “A luta do povo quilombola pela vida em contexto de pandemia”, é apresentada, a partir da história de resistência do povo negro, a maneira como se dá a percepção de proteção ao território com a instituição da pandemia de Covid-19. Seguindo com a seção “Malungu e a luta quilombola no Pará em contexto pandêmico de Covid-19 e perspectivas pós-pandemia”, é possível constatar, com a partilha feita em debate do tipo *live* transmitida pelo Sacaca/Ufopa em parceria com a Malungu, os relatos dos conflitos locais e socioambientais desde a abordagem teórica antropológica e as formas de resistência. “Fragilização das legislações ambientais e seus impactos na vida das populações quilombolas” é o título da seção em que se considera a conjuntura política nacional na agenda ambiental e seus reflexos para os quilombos. Na seção antes das considerações finais, “Violações a preceitos fundamentais dos povos quilombolas em contexto de pandemia – ADPF Quilombola nº 742”, discute-se oportunamente como a proteção aos territórios e à vida dos quilombolas durante a pandemia chega ao Supremo Tribunal Federal.

## A LUTA DO POVO QUILOMBOLA PELA VIDA EM CONTEXTO DE PANDEMIA

Para que possamos entender a luta atual do povo quilombola é necessário começar pela história da escravização, a qual foram submetidos os povos africanos no continente latino-americano, e pela resistência desses povos pela vida e pela liberdade. A escravização do povo negro foi um dos atos mais violentos de extermínio e desumanização de povos e nações na história da humanidade.

Durante mais de três séculos e meio, milhares de pessoas negras de todas as idades foram legal e ilegalmente comercializadas para o Brasil, a fim de compor a mão de obra escrava no país. Estima-se que mais de 15 milhões de africanos foram arrancados de suas origens para alimentar o escravismo nas Américas; desses, cerca de 40% foram trazidos para o Brasil (REIS; GOMES, 1996), último país a abolir formalmente a escravidão no mundo.

Propagada e registrada pela historiografia como a lei que aboliu a escravidão e libertou os escravizados no dia 13 de maio de 1888, a Lei Áurea pouco reflete a luta organizada das pessoas negras em resistência ao sistema escravista. De fato, para o povo negro escravizado, o dia treze de maio ficou marcado como o dia da enganação.

Esquecidos e invisibilizados como sujeitos de direitos pelo Estado e pela sociedade, após o fim formal da escravidão, a população recém-liberta só era vista como sujeito de direitos para ser repreendida. O empobrecimento dessas pessoas foi e é aceitável para o Estado e a sociedade. O Estado não buscou mecanismos que permitissem a negros e negras acessarem direitos, como direito a terra para produção e moradia, saúde, educação e saneamento básico.

Somente um século após a abolição formal da escravidão que os povos negros aquilombados foram incluídos como sujeitos de direitos, vide o artigo 68 da Constituição de 1988, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que reconhece o direito dos quilombolas a suas terras tradicionais (BRASIL, 1988). No entanto a invisibilização e o abandono estatal dos quilombolas ainda persistem após mais de três décadas do reconhecimento constitucional sobre o direito ao território devidamente titulado, eles lutam pelo reconhecimento e pela concretização de direitos, territórios e acesso a políticas públicas, muitas ainda inexistentes para eles.

Em meio a esse desrespeito, não se visualizam ações concretas do Estado brasileiro, em 2020, de modo a tentar produzir pelo menos um plano que possa conter o avanço da Covid-19, o desmatamento e as violações de direitos dos povos quilombolas.

Não existe por parte do governo federal um esforço para incluir a população quilombola nos boletins de notificação compulsória dos casos de Covid-19 do Ministério da Saúde. Desde o início, essa negligência tem sido denunciada por organizações quilombolas como sinal do descaso do poder público na atenção à saúde da população quilombola. É a CONAQ que vem fazendo esse trabalho de divulgação dos números de quilombolas infectados ou que vieram a óbito em decorrência da doença no país, junto com coordenações estaduais.

É tão visível o descaso do Estado com a população quilombola, com o reconhecimento de seus direitos no meio dessa pandemia, que a CONAQ, junto com outros segmentos, movimentos e parceiros, trabalhou na aprovação de medida para conter o avanço do vírus nos territórios e para dar possibilidade à população quilombola de produzir o próprio alimento em seus territórios. O Projeto de Lei nº 1.142/2020, sancionado com 16 vetos, inclusive com vedação à possibilidade de financiamento de produção de alimentos pela população quilombola e negação do direito à água para quilombolas, indígenas e populações tradicionais, com a justificativa de que isso traria grande despesa econômica para o orçamento público. Após a derrubada de alguns dos vetos, hoje a Lei nº 14.021/2020<sup>7</sup> (BRASIL, 2020a) se tornou mais um instrumento jurídico que o governo segue ignorando.

.....  
<sup>7</sup> “Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública.”

## MALUNGU E A LUTA QUILOMBOLA NO PARÁ EM CONTEXTO PANDÊMICO DE COVID-19 E PERSPECTIVAS PÓS-PANDEMIA

Nos últimos anos, os povos quilombolas, assim como outros povos e comunidades tradicionais do campo e da floresta, vêm sofrendo cada vez mais os impactos que envolvem as dinâmicas capitalistas da exploração da natureza e da destruição do ambiente por grandes empresas e megaprojetos desenvolvimentistas, além dos retrocessos da desestruturação das normas ambientais e das violações de seus direitos territoriais.

A antropóloga e socióloga Andréa Zhouri, junto com outros pesquisadores, tem chamado atenção para a “violência das afetações” que destrói biomas e ecossistemas; economias locais e modo de viver e fazer das territorialidades. Segundo ela e os coautores, “Fundamentalmente, as ‘violências das afetações’ implicam em expropriação, na destruição de biomas e ecossistemas, na eliminação das economias locais e regionais, assim como na aniquilação dos modos de ser, fazer e viver territorializados” (ZHOURI et al., 2018, p. 11).

As experiências sobre as afetações socioambientais pelas quais vêm passando as comunidades quilombolas do Pará antes e durante a pandemia, deixa incerto o futuro das comunidades pós-pandemia. O que se sabe é que será um futuro de luta pelos territórios nos quais vivem e convivem os povos quilombolas.

Infelizmente, muitas brechas na legislação consolidada são deixadas para que os processos sejam atrasados e o direito das comunidades quilombolas e dos povos tradicionais sejam cada vez mais melindrados, dificultando as ações de agentes comunitários e de pessoas defensoras de direitos humanos à frente das associações quilombolas e dos movimentos sociais que defendem o território dos povos tradicionais. Para Zhouri et al. (2018, p. 10), “A desregulação

socioambiental em curso tem sido acompanhada por variadas formas de violência, as quais caminham lado a lado com processos que visam à despolitização e à criminalização de atingidos, movimentos e grupos engajados na resistência [...]”.

Há muitas incertezas sobre o futuro pós-pandemia. Em Óbidos (PA), as violações aos direitos socioambientais persistem durante o período pandêmico, a exemplo das perpetradas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Essa autarquia federal, criada para atuar na proteção do patrimônio afro-brasileiro e responsável pela emissão de certificação das comunidades quilombolas, utiliza-se desse período como justificativa para a liberação de parecer do licenciamento ambiental de instalação de um linhão de energia, pautando-se pela impossibilidade de se reunir com a comunidade, violando o direito de consulta aos povos atingidos, assegurados na Convenção nº 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Quando são realizados grandes empreendimentos em território quilombola, a falta de respeito e de visibilidade para com os moradores são perceptíveis. Nem mesmo o Estado os enxerga como sujeitos de direito sobre o território tradicional, que vivem há séculos naquele lugar, e só tomam conhecimento de que serão expropriados de suas terras quando máquinas adentram a comunidades com documentos de licenciamento para implantação do empreendimento, derrubando casas e destruindo plantações em prol de um desenvolvimento que não respeita modos de viver e direitos humanos.

Diante dessas violações, iniciativas por parte de lideranças comunitárias e representativas são tomadas, dentro daquilo que entendem como processo legal. Nesse processo de fortalecimento, o engajamento coletivo é importante nos embates com forças econômicas que os oprimem ainda mais. É preciso se mostrar sempre vigilantes, e não



alheios ao conhecimento do direito e do processo que deve ser respeitado, principalmente, referente à garantia do direito à Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) dentro dos territórios quilombolas que serão afetados por algum tipo de projeto ou qualquer outra iniciativa do governo ou empresas privadas. A CPLI, exigida pelos quilombolas de Óbidos, não se resume a apenas uma reunião informativa ou à aplicação de um questionário. O processo de consulta tem início, meio e fim. Enquanto esse processo não segue essas três premissas, tal processo não pode ser considerado e válido.

Os quilombolas de Oriximiná (PA), por exemplo, não tiveram sequer o direito de manter um isolamento social adequado devido à continuidade das atividades das mineradoras no território, declaradas como essenciais por meio do Decreto Federal nº 10.282/2020, que regulamenta a Lei nº 13.979/2020, para definir serviços públicos e atividades essenciais.

Art. 3º As medidas previstas na Lei nº 13.979, de 2020, deverão resguardar o exercício e o funcionamento dos serviços públicos e atividades essenciais a que se refere o § 1º.

§ 1º São serviços públicos e atividades essenciais aqueles indispensáveis ao atendimento das necessidades inadiáveis da comunidade, assim considerados aqueles que, se não atendidos, colocam em perigo a sobrevivência, a saúde ou a segurança da população, tais como:

[...]

L – atividades de lavra, beneficiamento, produção, comercialização, escoamento e suprimento de bens minerais.

Isso facilitou a disseminação da Covid-19 no território de Oriximiná, em especial em Porto Trombetas, aumentando os casos de contaminação, inclusive na própria empresa. Funcionários quilombolas foram contaminados e voltaram para os quilombos levando o vírus para a comunidade.

A negligência do governo federal em fazer uma busca ativa dentro das comunidades por infectados pela Covid-19 dificulta o controle da disseminação do vírus entre quilombolas, que, sem acesso a sistema de saúde ou meio de transporte, afligem-se com os sintomas sem atendimento adequado na comunidade ou qualquer acompanhamento.

Além disso, os quilombolas ainda sofrem com os avanços de empreendimentos em seus territórios em meio a pandemia, como a situação vivenciada pelos moradores do município de Barcarena, no quilombo de Sítio Conceição, em que a Lei Municipal nº 2.190/2017, que institui o sistema municipal de áreas verdes do município, criou um parque dentro do território quilombola. Em maio de 2020, a prefeitura de Barcarena deu continuidade a obras de construção de um muro no entorno da comunidade, comprometendo a saúde dos trabalhadores das obras e dos moradores do quilombo, violando o direito ao isolamento social e de consulta, prévia, livre e informada, garantido na Convenção nº 169 da OIT.

Nesse sentido, projetos e empreendimentos dentro de territórios quilombolas no Pará continuaram ocorrendo durante a pandemia, a não ser os que foram suspensos por vias judiciais. As comunidades ribeirinhas, por exemplo, permaneceram recebendo visitas de funcionários das empresas fazendo levantamentos.

Entretanto são em contextos como esses, em que as comunidades quilombolas, enfrentam diversas violações, que emergem novas estratégias e se encontram diversos atores na luta, como afirmam Zhou et al. (2018, p. 17), “os múltiplos processos das ‘violências das afetações’ promovidas pela mineração em larga escala fazem emergir contextos de lutas e de resistência que entrecruzam distintas trajetórias de ativistas, grupos atingidos, militantes e pesquisadores”.

## FRAGILIZAÇÃO DAS LEGISLAÇÕES AMBIENTAIS E SEUS IMPACTOS NA VIDA DAS POPULAÇÕES QUILOMBOLAS

Uma preocupação que ronda quilombolas e líderes comunitários defensores de direitos humanos é a transferência de competência da FCP para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para fazer o licenciamento ambiental em territórios quilombolas, por meio do Decreto Federal nº 10.252/2020, que aprova a estrutura regimental e o quadro demonstrativo dos cargos em comissão e das funções de confiança do Incra, e remaneja cargos em comissão e funções de confiança (BRASIL, 2020b). Conforme se verifica no artigo 13, VII, do dispositivo, compete à Diretoria de Governança Fundiária do Incra, “coordenar as atividades de licenciamento ambiental em terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos em articulação com o órgão ambiental responsável” (BRASIL, 2020b). Isso deixa essas populações em estado de alerta máximo e com muitas interrogações sobre o futuro de suas comunidades.

As manobras de desmantelamento do sistema normativo e a fragilização dos órgãos de controle ambientais, junto com o esforço do atual governo em regulamentar pela chamada “Lei geral de Licenciamento Ambiental”, têm seguido rito acelerado para facilitação de licenças ambientais. Essa “flexibilização das normas e o retrocesso institucional colocam em questão a própria noção de democracia [...]” (ZHOURI et al., 2018, p. 11).

Notadamente, essas fragilidades da legislação nada mais são do que reflexo do modelo econômico hegemônico capitalista que vem sendo implementado nitidamente durante a pandemia, inclusive bem esclarecido com os fatos apresentados pelas lideranças nas comunidades sobre a continuidade das atividades de empresas dentro dos territórios quilombolas. São situações que vulnerabilizam ainda

essas populações, impactando diretamente nos determinantes sociais de saúde que vão gerar diversas problemáticas e demandas para os serviços no pós-pandemia, em especial, serviços de saúde dentro dos territórios quilombolas, que, ao contrário dos indígenas, não têm um sistema específico de atendimento à saúde.

Há, ainda, problemas socioambientais complexos que vão gerar processos futuros nas demandas dos serviços de saúde. Muitas comunidades quilombolas dependem de recursos abrangidos em Unidades de Conservação (UCs) para a própria alimentação, produção econômica e qualidade de vida, e o acesso a esses recursos, por sua vez, é condicionado pela efetivação do direito à titulação do território. A partir do momento que a população quilombola é impedida de acessar direitos territoriais, de acessar o espaço em que vivem, há também uma limitação da cultura, do modo de viver e de fazer da população, produzindo demandas e sequelas no pós-pandemia de Covid-19 nas gerações presentes e futuras.

A situação de maior vulnerabilidade para a população quilombola, o massacre da legislação, limita os direitos dessas pessoas. A ausência de um sistema de monitoramento de saúde próprio e a negação do governo de incluir a população quilombola nos registros de monitoramento do Ministério da Saúde vão gerar impactos futuros.

A ausência de dados relativos à população quilombola é recorrente, sendo outro elemento que dificulta o trabalho e a assistência – fragilidades claras deixadas pelas autoridades; uma demanda que vai trazer questões que envolvem essas populações e regiões.

Portanto a pandemia de Covid-19 mostra a fragilidade do Sistema Único de Saúde (SUS) e, para além disso, as fragilidades das populações quilombolas indígenas, ribeirinhas etc. dentro desse sistema, no qual discussões envolvendo os direitos sociais de saúde e socioam-

bientais deveriam acontecer. É importante e necessário que o direito socioambiental seja discutido a partir do seguinte questionamento: que impacto isso vai trazer no pós-pandemia para essas populações? Está nítido o racismo estrutural e institucional que existe para com as comunidades – a pandemia “escancarou” isso –; a falta de acesso a serviços essenciais por esses povos é explícita. As fragilidades da legislação ambiental e a continuidade de atividades de empreendimentos dentro dos territórios quilombolas nesse momento pandêmico violam direitos e implicam na qualidade e no modo de vida, e na cultura, envolvendo as tradições.

Outra questão que merece destaque neste artigo é a do posicionamento dos tribunais estaduais e federais diante das demandas envolvendo violações de direito contra as comunidades quilombolas durante a pandemia de Covid-19. Como exemplo, este artigo traz decisões e sentenças contrárias aos direitos dos quilombolas, tanto por meio da violação clara aos direitos da consulta prévia, livre e informada, quanto por meio da morosidade na apreciação dos pedidos de liminar, ainda que em total conformidade com os requisitos legais exigidos. Diante disso, será abordada de que maneira essas decisões estão afetando a vida dos quilombolas no momento de maior vulnerabilidade do país.

O direito à consulta prévia, livre e informada tem como marco normativo a Convenção nº 169/1989 da OIT, como já mencionado. Tal convenção estabelece uma série de disposições a respeito da participação dos povos quilombolas, indígenas e tribais nas decisões dos estados que afetam a organização social, as terras, a cultura e os costumes dessas pessoas, particularmente, através de suas instituições representativas, segundo dispõe seu artigo 6º, “cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los

diretamente”. Isso significa que toda vez que um Projeto de Lei ou um projeto do Executivo – como rodovias, hidrelétricas, ferrovias, mineração etc. – vier a afetar um povo indígena, quilombola ou tradicional, este povo deve ser consultado antes de o projeto ser aprovado. Reforçando esse entendimento, o artigo 7º estabelece acerca da obrigatoriedade da participação dos povos no processo de tomada de decisão de projetos de desenvolvimento que os concernem:

I. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

É possível entender que o reconhecimento do direito à consulta representa um grande avanço no que tange à criação de mecanismos efetivos para além de promover a autonomia, a organização social e os direitos territoriais desses povos, e também para resguardar sua identidade, seus costumes e suas tradições.

Todavia, embora haja previsão legal desse direito, as comunidades quilombolas ainda deparam com a violação do direito à diante das sentenças e decisões proferidas pelos tribunais brasileiros.

Um desses casos é o do quilombo do Alto Acará (PA). Em linhas gerais, trata-se de uma ação, ajuizada em 2020, por um produtor de pimenta-do-reino em face de lideranças e moradores do quilombo, e da Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes de Quilombolas do Alto Acará (Amarqualta). A ação foi proposta a fim de reintegrar o uso da terra – uma área de 25 hectares que é objeto de cessão pelo prazo de 10 anos, segundo os requeridos – para a

produção agrícola de pimenta-do-reino. Segundo os requeridos, o requerente havia desobedecido várias cláusulas do contrato, causando a extinção contratual. No julgamento, o magistrado acolheu o pedido de liminar, mesmo que parcialmente, mas ainda assim colocando em risco a vida da comunidade quilombola ao prolatar a decisão a seguir:

Em razão do exposto e com fundamento no art. 1210, do Código Civil, e art. 561, do Código de Processo Civil, DEFIRO PARCIALMENTE A ORDEM LIMINAR DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE da área descrita na peça exordial, exclusivamente para o fim de o autor adotar as providências necessárias para realizar a colheita da produção agrícola pendente e dar continuidade à realização das atividades produtivas na área, devendo o demandante cumprir, na íntegra, as obrigações assumidas por ocasião da assinatura do Instrumento constante do ID 18098883. (Justiça Estadual; Vara Agrária da Comarca de Castanhal; nº do processo 0801934-50.2020.8.14.0015)

No caso em tela, o magistrado concede o pedido de liminar para a parte autora acessar o território quilombola, contrariando a determinação do isolamento social e colocando a comunidade em risco. Nos autos do processo também há informações que constataam que houve rescisão contratual em virtude das ações do autor, que mesmo diante de inúmeras razões para não obter a concessão da liminar, teve esta concedida.

Há também o caso do linhão da Empresa Transmissora de Energia do Pará S.A. (Etepa), ajuizado com o objetivo de promover a constituição de servidão administrativa fundada em declaração de utilidade pública em território quilombola. De acordo com os documentos trazidos em todo o processo, pode-se concluir a ausência da consulta prévia, livre informada em todas as partes do procedimento. No julgamento, o magistrado deferiu o pedido de liminar para que a empresa imitisse na posse da comunidade quilombola sem a oitiva da parte requerida, sob a fundamentação a seguir:

Diante desses fatos e, tendo havido alegação de urgência por parte do requerente, DEFIRO O DEPÓSITO DA QUANTIA OFERTADA, nos termos do art. 15, do Decreto Lei nº 3.365/41, em conta vinculada ao Poder Judiciário do Estado do Pará, observado em tudo as regras e procedimentos expedidos pela Administração Superior do TJE/PA. Feito o depósito em juízo, fica, desde logo, DEFERIDA A IMISSÃO PROVISÓRIA NA POSSE do bem imóvel descrito na exordial, que se dará independentemente da perfeição do ato citatório. Isto porque um dos fundamentos da presente decisão de deferimento da liminar é a declaração de urgência, nos termos do art. 15 do Dec. Lei 3365/41. Ademais, na hipótese, o direito tutelado não é puramente individual do autor, havendo interesse público a guarnecer a medida, uma vez que o cumprimento da liminar tem o condão de assegurar a continuidade da obra de expansão energética no Estado do Pará, desenvolvida pela empresa autora em regime de concessão, valendo destacar que em tempos de pandemia como o presente a existência de escoreito funcionamento do setor elétrico demonstra-se de extrema importância, na medida em que permite a interiorização de distribuição de energia, o que tem o lastro de contribuir para a adoção de medidas estatais em diversas áreas, em especial na saúde. À vista do regime diferenciado de trabalho instituído pela Portaria Conjunta n. 5/2020-GP/VP/CJRMB/CJCI, de 23 de março de 2020, que dispõe sobre a atuação das unidades judiciais do Poder Judiciário do Estado do Pará em adequação às medidas temporárias de prevenção diante da evolução do contágio pelo COVID-19, consigno que a hipótese dos autos se enquadra como caso excepcional a exigir a determinação de cumprimento da ordem liminar deferida, com atuação presencial. (Justiça Estadual, Vara Agrária da Comarca de Castanhal, processo nº 0802467-09.2020.8.14.0015)

Cabe também abordar a constante dificuldade do Poder Judiciário acerca do entendimento dos direitos trazidos pela OIT em função da inobservância e não aplicação do direito à consulta prévia, livre e informada. O conjunto de decisões aqui apresentadas evidencia julgamentos que ignoram a existência desse direito.

Outro ponto que merece ser ressaltado a respeito da fundamentação da decisão consiste na falsa ideia de que os megaempreendimentos,



nesse caso, as construções de linhaô, trazem benefícios para as comunidades locais. O magistrado fundamentou a presente decisão em sede de urgência, alegando que a implantação de um projeto de linhaô de energia elétrica trará contribuição em diversas áreas, em especial na saúde, contrariando a realidade vivenciada por esses povos. De fato, diante da inserção desse projeto, a comunidade teme a perda de seus modos de vida. O território pleiteado é onde os moradores desenvolvem atividades de agricultura; as roças fazem parte da cultura local, sendo de alta importância para proporcionar variedade alimentar.

Ademais, 60% dos membros da comunidade utilizam o território para criar animais, variando em avicultura, piscicultura e pecuária, atividades que produzem tanto a renda dessas famílias, quanto servem para consumo próprio. Nesse entendimento, não cabe ao poder judiciário decidir o que traz contribuição ou não para as comunidades, pois este desconhece suas particularidades, e a única maneira de conhecê-las é promovendo a consulta prévia, livre e informada.

Há também o emblemático caso de Sítio Conceição. Trata-se de uma ação possessória ajuizada pela Associação Quilombola Indígena de Sítio Conceição, em face do Município de Barcarena. O objeto do processo se deu em razão da violação direta ao direito à consulta prévia, livre e informada pelo município, que iniciou uma obra (uma mureta) dentro do território quilombola sem a devida consulta. Solicitando a paralisação imediata da obra, os requerentes fizeram o pedido de liminar, que mais tarde não fora apreciado por esse juízo.

O juízo declarou-se tecnicamente incompetente para processar e julgar o referido feito, ordenando a remessa dos autos à Justiça Federal. Os autos foram sentenciados em 26 de agosto de 2020, e meses depois foram remetidos à Justiça Federal, gerando uma demora expressiva para apreciação, e conseqüentemente contribuindo para

perda do objeto. Nesse ínterim, o município terminou as obras, mesmo durante a pandemia. O processo em destaque obteve a seguinte decisão na Justiça Federal:

O Exmo. Sr. Juiz exarou: Dito isto, tendo em vista que a ação foi originariamente proposta perante a Justiça Comum Estadual, reconheço a incompetência deste foro federal, diante da ausência de interesse jurídico de ente público federal em integrar a lide. Ante o exposto, determino a devolução dos autos, com fundamento no artigo 45, par. 3o. do CPC, à Vara Agrária de Castanhal. Novamente os autos serão remetidos à justiça estadual quando o objeto da ação se modificou, pois neste caso não será mais possível paralisar uma obra que já foi concluída. (Justiça Federal Santarém/PA, processo nº: 103107344.2020.4.01.39.00)

Tendo em vista o caso concreto, podemos observar que a inércia do Judiciário tem intensificado os maus resultados, fruto das violações de direitos territoriais das comunidades quilombolas, aprofundando um dos maiores problemas enfrentados por essas populações, que é a insegurança territorial.

As comunidades quilombolas levam anos para efetivar o direito positivado e inaugurado pela Constituição Federal de 1988, o direito ao reconhecimento de seus territórios para manterem suas tradições e sua organização social. O território quilombola é vital para a existência desses grupos, porque é nesse espaço simbólico e geográfico que propiciam as relações de pertencimento como expressão de seu modo de ser e estar no mundo.

## VIOLAÇÕES A PRECEITOS FUNDAMENTAIS DOS POVOS QUILOMBOLAS EM CONTEXTO DE PANDEMIA – ADPF QUILOMBOLA Nº 742

A negação histórica de direitos às comunidades quilombolas decorre, entre outros fatores, de um quadro histórico de racismos es-

trutural e institucional, que violam e não efetivam direitos; e que colocaram e colocam comunidades quilombolas à margem da sociedade e em situação de extrema vulnerabilidade diante do enfrentamento à pandemia de Covid-19, a qual chegou ao país agravando ainda mais a situação em que já se encontravam.

O racismo estrutural e institucional, como bem assevera Silvio de Almeida (2018) afirmar decorre do fato de que as instituições atuam condicionadas a uma estrutura social preexistente. Logo, o racismo que essa instituição expressa nada mais é do que parte dessa mesma estrutura, segundo o autor: “As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos, as instituições são racistas, a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2018, p. 36).

Nesse contexto de racismo, é que os órgãos de governo agem em relação às populações quilombolas no país, inviabilizando acesso a direitos e garantias fundamentais, como o direito ao território titulado, acesso às políticas de saneamento básico, atendimento de saúde, trabalho, crédito e políticas públicas relacionadas à produção agrícola para garantia de uma política alimentar e nutricional. Isso prejudica de modo sensível o desenvolvimento digno do povo quilombola, colocando-o em uma situação de extrema vulnerabilidade.

Desassistidas pelo poder público, as comunidades quilombolas são atingidas pela pandemia de Covid-19 estando extremamente fragilizadas e violentadas de seus direitos, e sem recursos ou políticas específicas, elas enfrentam:

- Ausência de divulgação pública e regular dos casos de contágio e óbito de seus moradores.
- Ausência de plano governamental destinado ao combate aos efeitos da Covid-19 em seus territórios.

- Falta de fornecimento de equipamentos de proteção individual.
- Ausência de medidas de proteção da posse territorial tradicional quilombola.
- Ausência de ações de segurança alimentar e nutricional.
- Violações ao direito de realizar isolamento social comunitário como medida de autoproteção.
- Acesso em menor escala a políticas públicas destinadas a toda a população e sem conseguir dialogar com o Estado sobre as dificuldades enfrentadas, o qual permaneceu omissos a seus deveres institucionais, violando direitos.

Diante das violações de direitos e omissões do governo em implantar políticas públicas específicas a essa população, decorridos mais de seis meses de pandemia, a saída foi o ajuizamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF Quilombola nº 742, proposta no intuito de fazer cessar omissões e violações a preceitos fundamentais da constituição com relação à população quilombola, como a garantia de reprodução étnica, social e cultural, que assegura a vida da população quilombola –protocolada em 9 de setembro de 2020, pela CONAQ e por partidos políticos (PSB, PSOL, PCdoB, REDE e PT).

Com votação iniciada em 12 de fevereiro de 2021, pelo Plenário Virtual, iniciando com o voto do relator ministro Marco Aurélio Melo, reconhecendo a legitimidade da CONAQ para proposição de ações de controle concentrado, reconheceu também as vulnerabilidades em que se encontravam as comunidades quilombolas, bem como a omissão do governo em implantar medidas de combate aos efeitos da pandemia em seus territórios, determinou que este crie e implemente Plano Nacional de Combate aos Efeitos da Pandemia

nos quilombos do Brasil. Porém negou o direito à proteção possessória para as comunidades, por meio da suspensão dessas ações durante a pandemia.

No entanto, divergindo parcialmente do voto do relator, o ministro Edson Fachin votou pela garantia da posse tradicional quilombola. Especificamente, os “processos judiciais, notadamente ações possessórias, reivindicatórias de propriedade, imissões na posse, anulatórias de processos administrativos de titulação, bem como os recursos vinculados a essas ações, sem prejuízo dos direitos territoriais das comunidades quilombola” até o término da pandemia. Em suas palavras:

De fato, a efetivação de ordens executivas nesses processos pode comprometer as medidas de saúde, higiene e isolamento social nessas localidades. E o próprio exercício pleno e efetivo do contraditório queda-se precarizado.

A Lei n. 14.021, de 7 de julho de 2020, cria Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 a “grupos em situação de extrema vulnerabilidade e, portanto, de alto risco” (art. 2º), incluindo as comunidades quilombolas (art. 1º, § 1º, V e VI).

O reconhecimento dessa condição demanda medidas proporcionais e a suspensão de processos é a técnica cautelar que, acompanhada dos demais pedidos, permite a efetivação do direito à proteção das comunidades dos quilombos (CRFB, art. 216, §5º e ADCCT, art. 68) nesse especial momento de emergência sanitária.

Por se aplicarem as mesmas razões, repiso aqui o fundamento que adotei para deferir medida similar no RE 1.017.365, em 06 de maio de 2020, às comunidades indígenas.

De uma parte, concretamente, as ações que envolvem questões de titularidade e posse em locais remanescentes de quilombos são deveras sensíveis, com dilação probatória de grande complexidade e que, ordinariamente, abrangem uma diversidade de temas.

Nada obstante, de outra parte, vivenciamos uma emergência de saúde pública, assim reconhecida no território nacional em face do surgimento do novo coronavírus (COVID-19) pela Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020.

Posteriormente, em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde – OMS caracterizou a dissipação da infecção causada pelo vírus Sars-CoV-2 como uma pandemia.

Como essa pandemia ainda não possui data para se encerrar, uma vez que a ciência ainda não descobriu remédio e, embora felizmente já tenha descoberto vacina, a sua aplicação ainda é incipiente para esse vírus que tem demonstrado grande potencial de contágio e de letalidade, especialmente em populações vulneráveis, a OMS persiste orientando governos e populações, dentre outras medidas, a adotar práticas de isolamento social, a fim de impedir ao máximo a disseminação da infecção.

A manutenção da tramitação de processos, com o risco de determinações de reintegrações de posse, agrava a situação das comunidades quilombolas, que podem se ver, repentinamente, aglomerados, desassistidos e sem condições mínimas de higiene e isolamento para minimizar os riscos de contágio pelo coronavírus.

Incide, no caso, o princípio da precaução, com assento no artigo 225 da Constituição da República, a exigir do Poder Público um atuar na direção da mitigação dos riscos socioambientais, em defesa da manutenção da vida e da saúde. (voto. Min. Edson Fachin – ADPF 742/2020, Plenário Virtual)

Com ele votaram os ministros Dias Toffoli, Luiz Fux, Gilmar Mendes, Ricardo Lewandowski, Luís Roberto Barroso e Alexandre de Moraes; também as ministras Rosa Weber e Carmen Lucia. Com exceção do ministro Kassio Nunes Marques, que votou parcial com o relator, a votação foi concluída no dia 24 de fevereiro de 2021, após mais de cinco meses, por um placar de 9 × 2. A Suprema Corte reconheceu a vulnerabilidade em que se encontram os quilombolas e as omissões do Estado, e determinou à União que:

1 – Formule, no prazo de 30 dias, plano nacional de enfrentamento da pandemia covid-19 no que concerne à população quilombola, versando providências e protocolos sanitários voltados a assegurar a eficácia da vacinação na fase prioritária, com a participação de representantes da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – Conaq;

2 – Constitua, em até 72 horas, grupo de trabalho interdisciplinar e paritário, com a finalidade de debater, aprovar e monitorar a execução do Plano, dele participando integrantes, pelo menos, do Ministério da Saúde, Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Fundação Cultural Palmares, Defensoria Pública da União, Ministério Público Federal, Conselho Nacional de Direitos Humanos, Associação Brasileira de Saúde Coletiva e representantes das comunidades quilombolas a serem indicadas pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas;

3 – Providencie, no máximo em 72 horas, a inclusão, no registro dos casos de covid-19, do quesito raça/cor/etnia, asseguradas a notificação compulsória dos confirmados e ampla e periódica publicidade;

4 – Restabeleça, no prazo de 72 horas, o conteúdo das plataformas públicas de acesso à informação <http://monitoramento.seppir.gov.br/> e <https://www.gov.br/mdh/pt-br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>, abstendo-se de proceder à exclusão de dados públicos relativos à população.

Além de votarem pela proteção da posse tradicional quilombola, com suspensão de reintegração quilombola até quando durar a pandemia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde que foi detectado o primeiro caso de Covid-19 no país, o movimento quilombola e as organizações voltadas a essa população vêm alertando para o estado de vulnerabilidade que se encontravam os quilombolas. Tentativas de reunião com o governo foram frustradas, sem possibilidade de diálogo. A Covid-19 adentrou os quilombos do Brasil, fazendo vítimas de uma maneira desproporcional, devido à extrema fragilidade dessas pessoas no momento.

Desamparados, desprotegidos e sem acesso às políticas básicas de atenção à saúde; sem poder fazer isolamento social como medida de proteção, devido às violações de direitos, de não titulação de suas

terras e da continuidade de empreendimentos dentro de seus territórios, os quilombolas assistiram ao vírus se alastrar entre a população, em especial na região amazônica.

Esse descaso mostra como a sociedade e as instituições públicas lidam com as heranças deixada pelas marcas do sistema escravocrata que subalternizou e excluiu a população negra da sociedade. O quadro atual evidencia o quanto o racismo estrutural e institucional existente nessa sociedade ainda vitima milhões de pessoas e as obrigam a viver à margem da sociedade.

Se antes tudo o que foi conquistado foi a base da luta, hoje mais do que nunca é preciso lutar e resistir, mas a população quilombola, como em toda a sua trajetória, na busca pela sobrevivência, traça e constrói estratégias de luta, enfrentamentos e resistências pela vida e em defesa dos territórios em meio ao descaso das autoridades públicas. Essas lutas e resistências são travadas por meio de articulações políticas em níveis estaduais e municipais e alianças com organizações parceiras.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, J. *Boletim epidemiológico*: COVID-19 nos quilombos. 4 mar. 2021. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/covid-19-nos-quilombos/>>. Acesso em: 8 mar. 2021.
- ALMEIDA, S. L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BRASIL. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 742/2020*. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6001379>>. Acesso em: 4 mai. 2021.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/Constituicao/Constituicao.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2018.



BRASIL. Decreto Presidencial nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 20 nov. 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 22 ago. 2018.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 19 abr. 2004. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm)>. Acesso em: 20 nov. 2018.

BRASIL. Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 20 out. 2009. Disponível em: <[http://www.incra.gov.br/media/institucional/legislacao/atos\\_internos/instrucoes/instrucao\\_normativa/in\\_57\\_2009\\_quilombolas.pdf](http://www.incra.gov.br/media/institucional/legislacao/atos_internos/instrucoes/instrucao_normativa/in_57_2009_quilombolas.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2018.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Programa Brasil Quilombola. *Guia de Políticas Públicas para as Comunidades Quilombolas*. Brasília, abr. 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>>. Acesso em: 21 dez. 2018.

BRASIL. Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, 27 ago. 2020. Seção 1, p. 1 (Extra).

BRASIL. Decreto nº 10.252, de 20 de fevereiro de 2020. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, e

remaneja cargos em comissão e funções de confiança. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 fev. 2020, Seção 1, p. 2.

CARVALHO, L. de et al. Direito ao território quilombola na Amazônia e a pandemia: as experiências da Malungu na vigilância comunitária em saúde para defesa da vida e do território. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, v. 7, n. 1, p. 102-124, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/35489>. Acesso em: 3 mai. 2021.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Uma história de liberdade*. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 9-25. cap.1.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. *A força vinculante do protocolo de consulta*. In: SOUZA FILHO, C. F. M. de. et al. (Orgs.). São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019. p. 19-45.

ZHOURI, A. et al. (Orgs.). *Mineração – violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA, 2018. e-PUB





# MOBILIZAÇÃO, CIRCULAÇÃO E COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA COMO ESTRATÉGIA DE ENFRENTAMENTO À PANDEMIA DA COVID-19 EM POPULAÇÕES QUILOMBOLAS DO PARÁ

Talita Cristina Araújo Baena<sup>1</sup>  
Sérgio Gabriel Baena Chêne<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

O SARS-CoV-2 corresponde a um novo tipo de coronavírus, causador da doença chamada Covid-19. O surto de SARS-CoV-2 surgiu em meados de dezembro de 2019, na cidade de Wuhan, na China, e desde então tem acometido a população mundial. No Brasil, o primeiro caso da Covid-19 foi registrado em 26 de fevereiro de 2020. No Pará, o primeiro registro da doença ocorreu em 18 de março, sete dias após a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarar pandemia.

<sup>1</sup> Jornalista, mestra em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA) e doutoranda em Ciências Ambientais pelo Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento da Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGSND/Ufopa).

<sup>2</sup> Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN).

A preocupação, meses antes da chegada do vírus no país, girava em torno da capacidade de suporte do sistema de saúde e da perspectiva de interiorização da doença, quando problemas econômicos, políticos e sociais potencializariam a vulnerabilidade da população brasileira (CHÊNE, 2020).

As mídias digitais ocupam hoje diversos âmbitos da vida cotidiana, apesar da luta por uma política de inclusão digital no Brasil (BARGAS, 2018). No contexto da pandemia da Covid-19, sua utilização, através de aplicativos móveis como WhatsApp e outras plataformas digitais, tornou-se fundamental para amenizar o distanciamento entre diversos grupos sociais, alimentando laços afetivos, fazendo circular informações e canalizando demandas.

Desde a chegada da doença às comunidades remanescentes de quilombo do Pará, registrada em abril de 2020, o uso de mídias sociais e Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) foi intensificado pela Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) para a comunicação com as comunidades quilombolas. O objetivo foi promover o enfrentamento da doença nas comunidades e o ativismo político ante o negacionismo dos efeitos do novo coronavírus. Destaca-se que, atuando em âmbito estadual, a entidade representa atualmente mais de 500 comunidades cuja trajetória histórica remonta ao período colonial e às rebeliões e fugas de negros escravizados na região amazônica (SALLES, 2013).

Outrora chamadas de mocambos, quilombos ou retiros, e consideradas ilegais (SANTOS, 2015), as comunidades remanescentes de quilombo no Pará localizam-se majoritariamente nas zonas rurais e ribeirinhas do estado, em áreas de difícil acesso e distantes dos centros urbanos. Se por um lado tal isolamento intencional gerou barreiras típicas da região amazônica, que favoreceram a continuidade histórica, pautada na resistência e na autoafirmação do grupo

diante da ordem escravista (ACEVEDO; CASTRO, 1998; SALLES, 2005), por outro, durante a pandemia, essas populações ficaram ainda mais fragilizadas, não só pela falta de aparelhos institucionais que garantem o acesso à saúde pública para o enfrentamento da doença, mas também pela pandemia de desinformação que alguns cientistas e comunicadores de ciência têm chamado de infodemia.

É importante destacar que, no primeiro semestre de 2020, o Pará era o estado brasileiro com maior número de casos de Covid-19 entre a população quilombola. No mesmo período, de acordo com o levantamento da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o estado concentrava 36% dos doentes nas 528 comunidades quilombolas existentes. No que diz respeito à doença, de acordo com a Malungu e o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/Ufopa), no último boletim de março de 2021, foram registrados 2.363 casos confirmando e 75 óbitos entre a população quilombola no Pará.

A Covid-19 não é a única ameaça para os quilombolas. A doença agrava uma conjuntura de vulnerabilidade histórica que é vivida pelos povos tradicionais que vai da ausência de saneamento e dificuldades para acessar os serviços de saúde até o avanço do agronegócio e de grandes empreendimentos sobre esses territórios. Mesmo antes da pandemia, essas comunidades enfrentam grandes dificuldades de acesso à assistência em saúde. Há municípios, por exemplo, em que os moradores precisam percorrer, em média, 24 horas de barco para chegar ao hospital mais próximo, onde normalmente não há leito para pacientes com quadro grave de Covid-19.

Além das dificuldades ligadas aos aspectos geográficos da região, há outros fatores que contribuem para o aumento da infecção

pelo SARS-CoV-2 nas comunidades quilombolas e que aprofundam suas vulnerabilidades em diferentes contextos. Pode-se citar, por exemplo, a inexistência de dados e informações oficiais sobre os casos de Covid-19 nas comunidades quilombolas, evidenciando, mais uma vez, o racismo institucional e estrutural que se configura em descaso diante da atual crise sanitária.

## COMUNICAÇÃO E CIRCULAÇÃO DA INFORMAÇÃO PARA A MOBILIZAÇÃO SOCIAL

Diante do cenário relatado, um dos desafios do projeto foi a elaboração de ações estratégicas emergenciais de comunicação, visando à captura e ao compartilhamento das informações acerca da doença para o conhecimento da realidade das comunidades quilombolas. Devido ao isolamento e ao distanciamento social, que impactaram a sociabilidade das relações, essas ações coletivas de mobilização e de comunicação ocorreram de maneira remota e on-line, e foram essenciais para geração e manutenção de vínculos comunitários por meio de um tipo particular de interação social chamado tecnointeração. Para Sodré (2002), esse tipo de interação se constitui numa nova tecnologia societal.

A respeito da necessidade de gerar vínculos por meio de processos de mobilização social, Márcio Simeone Henriques (2005, p. 23) defende que:

Cabe à comunicação uma articulação entre valores e símbolos no processo de construção da identidade de um movimento, estabelecendo de uma maneira estruturada a produção de elementos que orientem e gerem referências para a interação dos indivíduos, possibilitando, assim, um sentimento de reconhecimento e pertencimento capaz de torná-los co-responsáveis.

Por seu turno, Toro e Werneck (1996) argumentam que a mobilização social não pode ser confundida com manifestações que

reúnem pessoas em lugares para protestar por alguma pauta política e/ou demonstrar indignação com o estado. Para os autores, é preciso compreender mobilizações como atos de comunicação:

Como falamos de interpretações e sentidos também compartilhados, reconhecemos a mobilização social como um ato de comunicação. A mobilização não se confunde com propaganda ou divulgação, mas exige ações de comunicação no seu sentido amplo, enquanto processo de compartilhamento de discurso, visões e informações. (TORO; WERNECK, 1996, p. 5)

Ainda sobre mobilização social, Granez e Zucolo (2018, p. 4) corroboram com a ideia de mobilização como ações em que pessoas estão juntas, pois para os autores a “mobilização social implica a organização de pessoas que, juntas em prol de objetivos comuns, atuam para alcançar os resultados desejados por todos”.

No ato de mobilizar, comunicar, tornar comuns visões de mundo ou mesmo informações sobre determinados aspectos da realidade social, esses discursos entram em circulação nas redes de relações sociais. A respeito disso, Grohmann (2020, p. 3) argumenta que quando se fala em “circulação comunicacional”, a ênfase recai sobre os “sentidos” principalmente, porém não em sua totalidade. Ele enfatiza que esses sentidos podem ser discursivos, culturais ou do capital, que circulam em processos e relações de comunicação, mediatizados ou não.

Essa circulação apresenta marcas, rastros e vestígios a partir de dimensões espaciais, temporais e seus contextos sociais, inclusive ideológicos. Os contextos da circulação ajudam a desenhar lutas e embates em torno da circulação comunicacional, entre circulação e não circulação (impedimentos e interditos). São lutas por sentidos em circulação – produzidos, consumidos, “ressemantizados” e cristalizados. (GROHMANN, 2020, p. 3)

Considerando as marcas discursivas em circulação comunicacional dos estudos semiológicos de Eliseo Verón (2004), ressalta-se



que circulação é um sistema produtivo de sentido com dois polos: as condições de produção e as gramáticas de reconhecimento. De acordo com o autor, o que se chama de circulação é “a defasagem entre os dois, defasagem que pode tomar formas muito diversas, dependendo do tipo de produção significativa visada” (p. 51). Em geral, os analistas dos discursos ora interessam-se pelas condições de produção dos discursos, isto é, a gramática de produção; ora pelas leituras dos seus efeitos, ou seja, pelas gramáticas de reconhecimento; ou ainda estudam o processo de circulação como um todo, levando em consideração os dois polos. Neste artigo, serão evidenciadas as gramáticas de produção que foram postas em circulação nas plataformas digitais do grupo Sacaca/Ufopa.

## GRAMÁTICAS DE PRODUÇÃO DO SACACA E DA MALUNGU NA LUTA CONTRA O CORONAVÍRUS NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DO PARÁ

Uma superfície discursiva é composta por marcas (VERÓN, 2004) que podem ser interpretadas de duas maneiras: como traços de operações de produção ou como traços que definem o sistema de referências das leituras possíveis de um discurso no reconhecimento da recepção. Assim, para descrever a gramática de produção das ações de comunicação comunitária do grupo Sacaca e da Malungu, serão apontadas as condições de produção de um corpus específico: um conjunto de materialidades midiáticas produzidas para o enfrentamento da Covid-19.

Esses textos foram produzidos no âmbito do projeto “Sacaca e Malungu na luta contra o coronavírus nos territórios quilombolas do Pará”, iniciado em maio de 2020, buscando articular ações para evitar, conter e minimizar os efeitos negativos da pandemia.

O projeto contou com 44 voluntários que ajudaram na formulação de materiais como: podcasts, vídeos, radionovelas, *lives* no YouTube, infográficos de boletins epidemiológicos para Instagram, Twitter e WhatsApp, assim como na criação de peças publicitárias institucionais, alertando sobre a necessidade de prevenção da doença e de respeito a barreiras e outras medidas sanitárias adotadas nos quilombos.

Uma das linhas de produção foi a confecção de banners voltados para as comunidades remanescentes de quilombos. A produção desses banners, realizada por meio de um fazer antropológico e etnográfico, ocasionou uma operação de enquadramento do discurso da diversidade étnica na tentativa de superar estereótipos e invisibilidades do corpo negro, muito presente nos meios de comunicação de massa, que focam um público urbano branco ou pardo, invisibilizando a representação negra em seus informes.

Os suportes de operação de identificação, no qual ficou evidenciada a relação anáfora de reforço dessa identificação e representação negra nas ligações das unidades semânticas – título/texto, imagem/texto, imagem/legenda –, foi a divulgação, a circulação e a replicação desse conteúdo nas mídias sociais do Sacaca por meio do Facebook, do Instagram e do Twitter, bem como, nos grupos de WhatsApp. As “artes”, termo usado no processo de produção gráfica, tinham o objetivo de circulação interna na comunidade, mas também externa, para as pessoas que porventura entrassem na comunidade. Elas também articularam as ideias de diversidade étnico-racial, visando à inclusão da representatividade de pessoas negras na criação da arte dos informativos sobre a Covid-19.

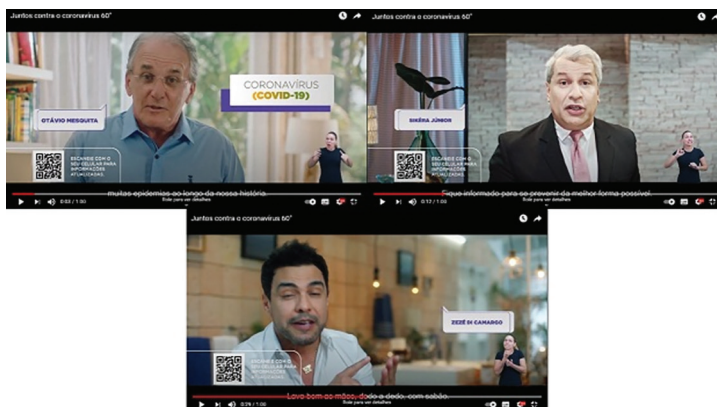
No dia 28 de abril de 2020, foi criada a primeira arte do projeto (*Figura 1*), a qual tinha como argumento publicitário dar

visibilidade ao corpo negro, uma vez que outras peças informativas veiculadas pela grande mídia apresentavam majoritariamente pessoas brancas em contexto urbano. Esse processo semântico de identidade/identificação com a população negra é entendido por Ciampa (1987) como metamorfose, ou seja, como um processo que está em constante transformação, sendo o resultado provisório da intersecção entre a história da pessoa, seu contexto histórico e social e seus projetos (CIAMPA, 1987 apud PINTO; FERREIRA, 2014). Em outros termos, aqui, a questão da identidade quilombola e sua negritude é uma questão política, que perpassa territorialidade, tradições, costumes e relações étnicas em comum.



*Figura 1. Estímulo ao uso da máscara com personagens negras.*

Fonte: Elaborado por Gabriel Baena (2020).



**Figura 2.** Capturas de tela de frames da campanha do Governo Federal para prevenção ao coronavírus.

Fonte: Elaborado pelos autores.

No início da pandemia da Covid-19 no Brasil, eram raros na grande mídia conteúdos direcionados à população quilombola, ou até mesmo à população das periferias urbanas. Segundo Faria e Fernandes (2019, p. 3) a “representatividade negra na mídia, apesar das atuais tentativas, ainda se faz pouco presente, e, quando temos finalmente algum tipo de representatividade, ela aparece carregada de estereótipos que fogem à curva da realidade do negro brasileiro”. Essa invisibilidade do corpo negro em peças de publicidade institucional também esteve presente na campanha de comunicação do Governo Federal desenvolvida para o combate e a prevenção da Covid-19. Como mostra a *Figura 2*, o vídeo traz as marcas enunciativas de um universo branco, dominante e burguês.

O exemplo da *Figura 2* introduz o problema dos discursos midiáticos construídos historicamente, pois eles se constituem numa “regularidade discursiva” e ficam presentes em nossas redes de memória (FOUCAULT, 2014 apud SOUSA, 2016). Dessa maneira, os produtos divulgados através da mídia, como programas de tevê, novelas, filmes ou músicas, criam um imaginário e um discurso na

memória, corroborando aquela realidade retratada. Portanto, com o objetivo de combater essa problemática da construção histórica de racismo e invisibilidade, foram preparados informativos visando à representatividade étnico-racial, mas também à realidade particular das comunidades quilombolas. Além disso, devido à inação dos órgãos de saúde do Estado nas comunidades remanescentes de quilombo, grande parte delas criou, por conta própria, suas barreiras sanitárias para a contenção do fluxo de entrada e saída de pessoas, visando ao controle da Covid-19 nos quilombos (CHÊNE, 2020).

No caso das artes expostas nas *Figuras 3 e 4*, o público focado pela comunicação não era propriamente os quilombolas, mas sim o público externo. Assim como várias cidades adotaram o *lockdown*, as



*Figura 3. Banner da campanha de comunicação do projeto “Sacaca e Malungu na luta contra o coronavírus nos territórios quilombolas do Pará”.*

*Fonte: Elaborado por Gabriel Baena (2020).*



## COVID-19

**Amigo visitante, se você chegou até aqui, sabe das nossas dificuldades de deslocamento e acesso a serviços básicos.**

**Por favor, não entre na comunidade.**

**SACACA** UFOPA



*Figura 4. Banner da campanha de comunicação do projeto “Sacaca e Malungu na luta contra o coronavírus nos territórios quilombolas do Pará” sobre a barreira sanitária.*

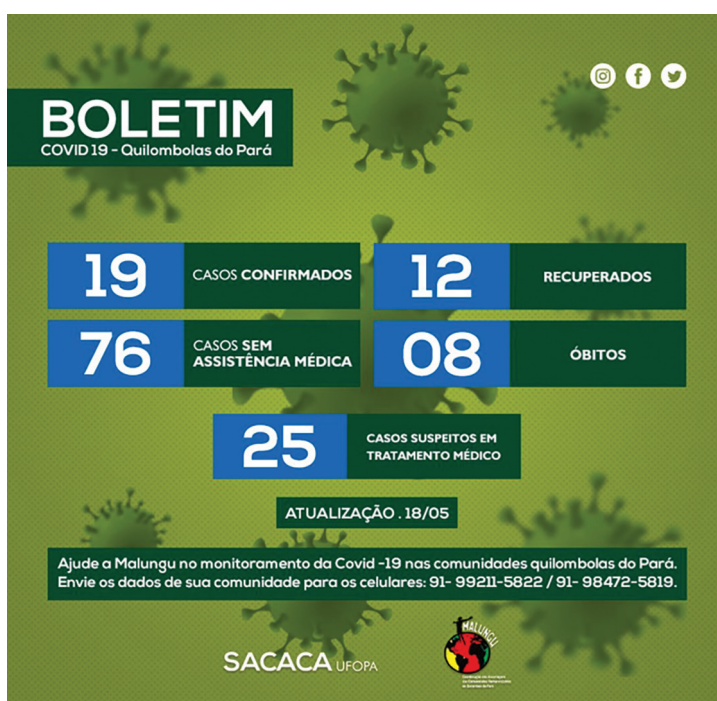
Fonte: Elaborado por Gabriel Baena (2020).

comunidades quilombolas, dentro de sua realidade particular, também estavam seguindo as recomendações de isolamento social.

A partir de 18 de maio de 2020, foi iniciada a produção dos boletins dos casos de coronavírus. Os dados eram recebidos e sistematizados pela Malungu através do contato com quilombolas e líderes comunitários pelo celular ou quando a Secretaria de Estado de Saúde Pública do Pará (SESPA) atendia alguma comunidade fazendo testes e consultas, depois de incessantes contatos da própria Malungu. Uma dificuldade em obter os dados era justamente a falta de comunicação sistemática com as comunidades. De fato, são poucas as que têm acesso à energia, à internet e ao telefone para repassar os dados para a produção dos boletins. Apesar disso, o primeiro boletim da série foi

publicado em 18 de maio (*Figura 5*), cuja produção foi ininterrupta durante 100 dias, até 25 de agosto, quando ocorreu uma queda nos casos. Desde então, após esse período, os boletins têm sido produzidos no intervalo de três a sete dias.

Devido aos obstáculos na comunicação, não se sabe se realmente houve queda dos casos ou se a diminuição se deu em decorrência da falta de informações (o mais provável).



*Figura 5. Primeiro boletim dos casos.*

Fonte: Elaborado por Gabriel Baena (2020).

Outro processo de semantização realizado nas mídias sociais, mais especificamente no YouTube, foi o ciclo de debates, em formato de *live*, que contou com a participação de lideranças comunitárias,

pesquisadores da área e profissionais de saúde. A série de *lives* Vulnerabilidade Histórica e Futuro das Comunidades Quilombolas do Pará Pós-pandemia de Covid-19, contou com 10 debates cujos títulos foram (conferir também a *Tabela 1*):

- “Por que o Pará é campeão de casos de Covid-19 em comunidades quilombolas no Brasil?”
- “Barreiras sanitárias e estratégias de isolamento nas comunidades quilombolas”
- “Mulheres e seus saberes e fazeres na pandemia”
- “Volta às aulas: como fica a educação quilombola?”
- “Pandemia e direitos socioambientais”
- “Morte, luto e vivências familiares em tempo de pandemia”
- “Tradições e inovações culturais quilombolas: festas, rezas e batuques com isolamento social”
- “Infância, juventude, envelhecimento e conflitos geracionais na pandemia”
- “Reflexos socioeconômicos da pandemia nas comunidades quilombolas”
- “Demandas, lutas e projeções de futuro”

**Tabela 1.** Quadro de *lives* do ciclo de debates e suas visualizações no YouTube.

Título	Data de realização	Quantidade de Visualizações
Por que o Pará é campeão de casos de Covid-19 em comunidades quilombolas no Brasil?	17 de julho de 2020	315
Barreiras sanitárias e estratégias de isolamento nas comunidades quilombolas	24 de julho de 2020	325

(continua)



(continuação)

Mulheres e seus saberes e fazeres na pandemia	25 de julho de 2020	158
Volta às aulas: como fica a educação quilombola?	31 de julho de 2020	124
Pandemia e direitos socioambientais	7 de agosto de 2020	88
Morte, luto e vivências familiares em tempo de pandemia	14 de agosto de 2020	140
Tradições e inovações culturais quilombolas: festas, rezas e batuques com isolamento social	21 de agosto de 2020	99
Infância, juventude, envelhecimento e conflitos geracionais na pandemia	28 de agosto de 2020	140
Reflexos socioeconômicos da pandemia nas comunidades quilombolas	4 de setembro de 2020	113
Demandas, lutas e projeções de futuro	11 de setembro de 2020	95
<b>Total de visualizações</b>	-	<b>1.755</b>

Fonte: Elaborada pelos autores.

Toda essa constituição do discurso da pandemia nos quilombos nas plataformas digitais, o trabalho que a Malungu realizou no atendimento às comunidades quilombolas, bem como a própria denúncia da falta de ações do Estado, fizeram com que essa realidade tivesse destaque na mídia estadual e nacional. Em 16 de junho de 2020, a TV Liberal (afiliada da Rede Globo) produziu uma reportagem sobre o impacto que o coronavírus vinha provocando nas comunidades quilombolas (*Figura 6*). No mesmo dia, a reportagem entrou em rede nacional, sendo exibida no Jornal da Globo, apresentado pela jornalista Renata Lo Prete.



**Figura 6.** Reportagem da TV Liberal sobre as comunidades remanescentes de quilombo.

Fonte: *Pandemia expõe falta de políticas públicas em comunidades quilombolas. Jornal Liberal 1ª edição. Belém: TV LIBERAL – REDE GLOBO, 16 de junho de 2020. Programa de TV*

## COMUNICAÇÃO, ANTROPOLOGIA E CIBERCULTURA

Nesses processos de semantização da mobilização e da comunicação comunitária da Malungu com o grupo Sacaca, desde a chegada das demandas de trabalho até a divulgação dos informativos, é possível perceber que as condições de produção dependem das articulações sociopolíticas entre as comunidades, formando redes ou malhas de redes sociais virtuais formadas por atores e/ou mediada por objetos não humanos.

Devido ao distanciamento social, o uso das tecnologias de comunicação foi imprescindível, principalmente do aplicativo WhatsApp. No projeto, as demandas para a criação dos informativos são feitas através de grupos de WhatsApp, nos quais há pessoas que levam demandas de produção de um grupo para o outro, e/ou distribuem de volta o material já finalizado.

Para abordar esses fenômenos, Pierre Lévy (1999, p. 16-17) procurou definir os termos ciberespaço e cibercultura:

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo “cibercultura”, especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço.

Para analisar a cibercultura e o ciberespaço, os estudos de ciência e tecnologia desenvolvidos por Bruno Latour (1994) têm fornecido importante contribuição. Esse autor registra o conceito de redes sociotécnicas, segundo o qual as redes são formadas por associações de humanos e não humanos, permeadas e imbricadas por várias questões híbridas, tais como economia, política, ciência, cultura, religião, entre outras.

Por seu turno, Tim Ingold (2012) desenvolve o conceito de malha, que é um emaranhado de linhas de vida entrelaçadas de crescimento e movimento. Nesse caso, os objetos não humanos, as tecnologias de comunicação on-line, ganham vida a partir do momento que são movimentados. Esse movimento não é meramente de deslocação do objeto, mas seu uso que ganha nova forma de vida.

Nesse sentido, o ciberespaço e os atuais processos de dataficação constituem, cada vez mais, uma “ágora eletrônica global em que a diversidade da divergência humana explode numa cacofonia de sotaques” (CASTELLS, 2003, p. 114). Na medida em que os processos de engajamento nesse espaço são permeados de elementos sociais, culturais e econômicos, entendidos e vividos de modos diferentes pelos vários atores que dele participam, as redes sociais nele formadas refletem inevitavelmente disputas acerca de inúmeras questões sociais.

No caso deste trabalho, as articulações sociopolíticas feitas na malha do on-line foram fundamentais para produção de dados

relativos à pandemia que conseqüentemente são essenciais para as tomadas de decisões e também no combate à doença nas comunidades quilombolas do estado.

Perceber a necessidade de analisar as interações que as pessoas fazem na internet evidencia as pistas que devemos seguir para o reconhecimento das leituras possíveis dos discursos que atravessam as plataformas digitais. A oposição entre o real e o virtual nos limita a identificar as ligações de interação que possam existir. Pierre Levy (1996) e outros autores da cibercultura acreditam que o virtual não pode ser uma oposição ao real, mas sim complementação e transformação dele.

De fato, a discussão política e o engajamento em lutas de diferentes grupos sociais por meio das mídias sociais não são recentes, e muitas pessoas têm usando esses canais para expressar “seu apoio ou desacordo às atitudes de autoridades, de governos e praticamente incólume a isso” (GONÇALVES, 2017, p. 162). Isso ocorreu, por exemplo, em 2015, quando milhares de pessoas trocaram sua foto de perfil pela frase “Je suis Charlie”, devido ao ataque ao jornal *Charlie Hebdo*, ocorrido na França. Ou no Brasil, na véspera da Copa das Confederações, vários protestos foram organizados e difundidos nas mídias sociais.

Esses e outros exemplos corroboram a afirmação de Castells (2003) de que a sociedade (em seu termo, a sociedade em rede) usa as TICs para se articular socialmente, produzindo novas formas de organização, manifestação e resistência política.

Os movimentos sociais do século XXI, ações coletivas deliberadas que visam a transformação de valores e instituições da sociedade, manifestam-se na e pela Internet. O mesmo pode ser dito do movimento ambiental, o movimento das mulheres, vários movimentos pelos

direitos humanos, movimentos de identidade étnica, movimentos religiosos, movimentos nacionalistas e dos defensores/proponentes de uma lista infindável de projetos culturais e causas políticas (CASTELLS, 2003, p. 142-143)

Particularmente, os estudos sobre ativismo digital têm mostrado que, em grande medida, a construção de ambientes democráticos passa, hoje, pelas plataformas digitais. Para Chantal Mouffe (2003), a pluralidade é fundamental para um ideal de democracia. Segundo a autora, é “impossível alcançar qualquer consenso político ou acordo nas relações sociais, na medida em que [...] o conflito, a diferença, a pluralidade, são elementos intrínsecos à própria ideia de democracia” (MOUFFE, 2003 apud FORTES; AQUINO, 2018, p. 149).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No trabalho de enfrentamento da pandemia realizado pela Malungu e pelo grupo Sacaca foi possível perceber que a produção discursiva dos movimentos sociais e a comunicação comunitária são estratégias de resistência por parte das comunidades quilombolas do Pará. Dentro desse contexto, o uso das tecnologias de comunicação foi um objeto técnico fundamental na rede das associações. Além disso, a ação coletiva de enfrentamento se destacou como um modo de amenizar as incertezas dessa população diante do descaso e do racismo institucional histórico do poder público, bem como de confrontar o discurso hegemônico da mídia. O que se viu no inesperado contexto pandêmico foi a resistência quilombola atuando para produzir territorialidades que ainda se transformam, se fortalecem e expõem diferentes aspectos relativos à forma de controle e poder político exercido pelas coletividades.

## REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negro do Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2. ed. Belém: Cejup/UFPA/NAEA, 1998.
- AQUINO, S. R. F.; FORTES, L. B. Da teoria de Chantal Mouffe à prática democrática boliviana: o pluralismo como horizonte. *Revista Direito e Práxis*, v. 9, p. 146-176, 2018.
- BARGAS, J. K. R. *Quilombolas do Pará e mídias digitais: sociabilidade, conflito e mobilização online nas lutas por reconhecimento*. 2018. 201 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- CASTELLS, M. A. *Galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CHÊNE, S. G. B. *Nós por nós: enfrentamento da Covid-19 nos quilombos do Pará*. 2020. 42 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020.
- CIAMPA, A. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense.
- FARIA, B. de; FERNANDES, P. M. A representatividade negra na publicidade mineira. In: INTERCOM – CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 24., 2019, Vitória. *Anais...* Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2019.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- GONÇALVES, D. N. Novas formas de participação: a política em tempos de Facebook. In: BEZERRA, M. O.; COMERFORD, J.; PALMEIRA, M. (Orgs.). *Questões e dimensões da política*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- GRANEZ, M.; ZUCOLO, R. A comunicação comunitária como estratégia de mobilização social: a experiência no Centro de Desenvolvimento Comunitário Estação dos Ventos. In: INTERCOM – CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 41., 2018, Joinville. *Anais...* São Paulo, v. 1. p. 1-12, 2018.
- GROHMANN, R. O que é circulação na comunicação? Dimensões epistemológicas. *Revista FAMECOS*, v. 27, e35881, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1980-3729.2020.1.35881>>. Acesso em: 10 mar. 2021

- HENRIQUES, M. S. *Comunicação e estratégias de mobilização social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 29, pp. 25-44, jan./jun. 2012.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LÉVY, P. *O que é virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v.1, n. 3, p. 11-26, out. 2003.
- PINTO, M. C. C.; FERREIRA, R. F. Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. *Pesqui. prá. psicossociais*, São João del-Rei, v. 9, n. 2, p. 257-266, dez. 2014. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-89082014000200011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082014000200011&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 26 fev. 2021.
- SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3. ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.
- SALLES, Vicente. *Os Mocambeiros e outros ensaios*. Belém: IAP, 2013.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SODRÉ, M. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SOUSA, R. L. N. *A construção da imagem da mulher no cinema de ficção produzido na Amazônia paraense*. 2016. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9368>>. Acesso em: 29 fev. 2021.
- TORO, J. B.; WERNECK, N. M. *Mobilização social: um modo de construir a democracia e a participação*. São Paulo: Autêntica, 1996.
- VERÓN, E. *Fragmentos de um tecido*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2004.



## DEPOIMENTOS

# MORTE, LUTO E CULTURA QUILOMBOLA

Raimundo Magno Cardoso Nascimento<sup>1</sup>

O tema da morte não é fácil de ser abordado, nem é um tema corriqueiro, entretanto a Covid-19 acabou trazendo-o para a vida diária das pessoas, principalmente nas comunidades quilombolas, por conta de suas características estruturais e culturais. Nos quilombos do Pará, bem no início da pandemia do Brasil, já se manifestava uma preocupação muito grande, porque nós conseguimos visualizar, ainda em janeiro de 2020, que a doença já estava atingindo muita gente fora do Brasil. Antevendo o problema que enfrentaríamos, Valéria Carneiro, companheira que faz parte da diretoria da Malungu, sempre dizia assim: “Se a doença está acometendo tanta gente lá fora, em países com mais infraestrutura e melhor serviço de saúde, e que têm população muito menor que o Brasil, imagina quando essa doença chegar ao contexto em que vivem os povos tradicionais da Amazônia, com sua geografia e cultura?!”.

.....  
<sup>1</sup> Quilombola da comunidade África (Moju/PA), graduado em Administração pelo Centro Universitário do Estado do Pará (Cesupa), mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais pela Universidade de Brasília (UnB) e consultor de projetos da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).



Às condições apontadas por Valéria somam-se a invisibilidade e a vulnerabilidade de povos e comunidades tradicionais no Brasil. Então, já no início de 2020, a Malungu começou a se preparar para enfrentar os problemas que viriam pela frente. Nós sabíamos que os quilombolas iriam adoecer e teriam dificuldade para ter acesso ao serviço de saúde; sabíamos também que muitos poderiam vir a falecer, e nós enfrentaríamos muitos obstáculos para dar suporte a suas famílias, uma vez que a política pública brasileira não está organizada para assistir às comunidades tradicionais. Não há estrutura para atender de maneira justa e digna não só aos quilombolas, mas a indígenas, camponeses e ribeirinhos, ou seja, os povos tradicionais de modo geral.

Diante disso, a Malungu deliberou, em março de 2020, a criação de um comitê específico para o enfrentamento da Covid-19 nas comunidades quilombolas do Pará. Para compor o comitê, juntaram-se voluntários de várias áreas do conhecimento e pessoas que, por formação humana e cidadã, entenderam a necessidade de cooperar com as comunidades quilombolas perante os diversos impactos da pandemia.

Entendemos que certos impactos podem ser minimizados, mas há prejuízos que vão durar para sempre e ainda não podem sequer ser mensurados. Para alguns deles, ainda que haja investimentos financeiros, não haverá solução. Por exemplo, o aumento do número de mortes dos quilombolas mais idosos é um fato do qual as comunidades não podem se recuperar de maneira alguma. Embora a morte seja algo natural, a Covid-19 exacerbou condições que têm levado a óbito prematuramente pessoas tidas como referências nas comunidades quilombolas. São pessoas detentoras de saberes transmitidos de geração a geração através da oralidade, de acordo com tradições e no devido tempo. Quando essas pessoas são tiradas do convívio de seu

grupo prematuramente, o conhecimento que transmitiriam também se perde.

Mesmo antes da pandemia, essas comunidades tinham convicção de que a perda dos anciões, os chamados griôs, interfere na transmissão e na salvaguarda de conhecimentos tradicionais e de uma sabedoria ímpar. É como a perda de bibliotecas inteiras. De modo contraditório, a pandemia que nos tira essas pessoas também nos mostra quão valiosos são seus conhecimentos, saberes e fazeres. Obrigados a ficar mais em casa, dividindo espaços com toda a família, os idosos têm mais oportunidades para se socializar com as crianças e contar-lhes histórias que são verdadeiras fontes de conhecimento. Portanto, é importantíssimo salvaguardar a saúde e a vida dos idosos, assim como ter o cuidado de dialogar, conversar, escutar e compreender o que eles têm a nos contar sobre o que viveram e ainda vivem. Se não fizermos isso, vamos continuar perdendo pessoas e conhecimentos.

É notório que quilombolas idosos estão tendo a vida ceifada de maneira muito repentina por uma doença que, até 2020, não fazia parte das enfermidades conhecidas e que, graças aos próprios ensinamentos, trataríamos com uma planta ou uma erva, ou um saber tradicional, um conhecimento ancestral. A Covid-19 não permite isso; não permite nem chorar a morte dos que se vão.

A morte é um evento muito significativo para as sociedades humanas em geral, e nas comunidades quilombolas do Pará ela tem múltiplas vertentes. As pessoas são muito interligadas, seja por tradição cultural, seja pelas condições materiais de existência. Por exemplo, existem famílias que moram em casas muito pequenas cujos cômodos são divididos por vários membros. A vida individual e coletiva é compartilhada a todo momento e, em uma situação de morte, essa interligação é muito mais refinada.

Na minha comunidade, por exemplo, quando uma pessoa morre, o tempo de luto é dividido em três momentos. No primeiro, que dura oito dias em média, hospedamos em casa os parentes mais distantes e os conhecidos que vivem em outras localidades. Já os parentes mais próximos permanecem na comunidade por até quinze dias. Irmãos, pais, filhos e netos do morto passam até trinta dias na casa da família, cumprindo todo o processo de luto, desde o velório.

Quando a casa não comporta os parentes e conhecidos do morto, digamos, se a pessoa morre à noite, quando é de manhã já tem uma casa imensa do lado da residência do falecido para abrigar aqueles que vão passar o tempo de luto junto da família. Esses ritos demonstram a unicidade, a solidariedade, o companheirismo, a parceria e o desejo de fortalecer a família em um momento tão difícil. O apoio vem na forma da simples presença reconfortante, da doação de produtos e serviços, das orações para quem é de orar, das rezas para quem é de rezar e do batuque do tambor para quem faz o batuque e o tambor.

O luto funciona assim, mas no quadro da Covid-19 nada disso é permitido. Então imagine o sentimento da comunidade África quando perdemos Dona Arminda Tavares, uma mulher de muita vivência e muito bem relacionada dentro do território quilombola, e não pudemos fazer seu velório. Não pudemos tratar seu óbito com a dignidade que gostamos de dar para nossa própria mãe. Infelizmente seus familiares não conseguiram exercer o companheirismo que nossa comunidade gosta de demonstrar a uma família que perde um de seus membros.

Para além da minha comunidade, nós, que somos pessoas de frente na luta da Malungu – Valéria, Érica, Galiza, Salomão, eu e muitos outros –, chegamos a receber ligações a uma hora, às duas horas da manhã, na hora do almoço, de pessoas que perderam parentes e

ficavam desesperadas. O desespero, além da tristeza, vem porque, em caso de óbito no hospital, o caixão é lacrado e é imediatamente conduzido para o sepultamento. Então essas pessoas nos ligavam, dizendo: “Vão levar o nosso corpo!”. O corpo pertence à família e à comunidade, por isso é natural que as pessoas queiram levá-lo para a comunidade. Afinal, as comunidades quilombolas têm no sepultamento um evento cultural tradicional. Esse evento é uma expressão do sentimento de dor, mas também de promoção da dignidade da família e daquele que precisou ir para outra dimensão.

Diante de fatos como esses, um desespero muito grande alcança a coordenação da Malungu, que se solidariza com as famílias e comunidades, mas na maioria das vezes não pode ajudar porque não dispõe de recursos para garantir o tratamento e o transporte adequado da urna funerária. Em suma, a morte, que é fato natural, é ressignificada no contexto da pandemia porque envolve uma somatória de situações indesejadas, constrangedoras e mesmo desumanas que acarretam prejuízos inestimáveis na vivência familiar e comunitária, com impacto sobre a história e a cultura dos territórios quilombolas.





## DEPOIMENTOS

### LAÇOS

Silviane Couto de Carvalho<sup>1</sup>

Minha comunidade, Igarapé São João, no Médio Itacuruçá, enfrenta dificuldades para manter as medidas de isolamento social devido à localização. Além de ser acessível através do rio e de um ramal terrestre, ela é passagem para outras seis comunidades que pertencem ao nosso território quilombola, e por isso há uma dinâmica regular de deslocamentos. Então é muito difícil nos organizarmos como outros quilombos que implantaram barreiras sanitárias para evitar o trânsito de pessoas externas. Assim, optamos pelo máximo distanciamento dentro da própria comunidade, suspendendo festas, celebrações religiosas e até reuniões de fim de tarde, quando costumamos conversar com os mais velhos.

Entretanto, o isolamento domiciliar é um desafio, pois em uma casa de porte médio a pequeno reside mais de uma família. Assim, quando alguém da família adoece, os demais

.....  
<sup>1</sup> Quilombola da comunidade de Igarapé São João (Médio Itacuruçá), técnica em Vigilância em Saúde, psicóloga com experiência em Psicologia Escolar e Educacional, mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPa). Coordenadora de Formação da Associação dos Discentes Quilombolas da mesma universidade (ADQ-UFPa). Voluntária no projeto de extensão “Saúde, cidadania e Direitos Humanos: Projeto de Apoio a Comunidades e Estudantes Indígenas e Quilombolas”.

também tendem a adoecer. A saúde é coletiva: a convivência com todos, os cuidados e um ajudando o outro, seguindo os protocolos médicos e cuidados sanitários, vamos fazendo esse cuidado específico dentro da própria comunidade, e isso também afeta a todos. Dessa maneira, todos devem se unir para evitar a propagação desse vírus, impedindo óbitos em decorrência da Covid-19, que até o momento não foram registrados na comunidade.

Toda a vida comunitária se modificou, e com isso algumas pessoas vêm tendo problemas psicológicos, principalmente ansiedade em relação ao futuro: “Como vai ser daqui para frente?” – questionam-se. O número de mortos no Brasil crescendo rapidamente, a invisibilidade da população quilombola e o descaso do presidente Jair Messias Bolsonaro em relação à pandemia e aos povos tradicionais. Esse descaso tem sido demonstrado em declarações racistas e odiosas sobre o povo quilombola, que banalizam sentimentos associados à morte – medo, pesar, tristeza, indignação. Tudo isso é um desrespeito com as comunidades. O processo de invisibilidade e racismo institucional vem ocorrendo por parte dos governos com relação aos óbitos de quilombolas e à quantidade de quilombolas no estado do Pará – ainda não estamos listados no censo do IBGE, por exemplo. Somos invisibilizados de diversas maneiras.

Nós já vivenciamos muitas dificuldades no dia a dia, mas a questão da saúde agora é fundamental. Na minha comunidade tem uma Unidade Básica de Saúde (UBS) com apenas um técnico de enfermagem. Faltam remédios e equipamentos para um atendimento em áreas especializadas. Em muitas outras comunidades não há UBS, e mesmo naquelas em que existe, a gente tem que buscar atendimentos especializados fora do território quilombola, devido à falta de estrutura. Até o levantamento dos casos de Covid-19 somos nós que fazemos, diante

do descaso total do governo. Encontramos casos confirmados e muitas pessoas com sintomas da doença, mas que não tiveram acesso ao teste de Covid-19. As mortes também são contadas por nós, que dolorosamente vemos nossos rituais de despedida sendo suspensos.

Temos um modo muito peculiar de reunir a comunidade em torno da morte de um membro: o luto não é só dos familiares diretos do falecido, é um luto coletivo. Na verdade, as pessoas dos quilombos, em geral, são todas parentes; a maioria dos moradores faz parte de um núcleo familiar que se ramificou. Então a perda é coletiva, e o choro do luto também. Agora, com o distanciamento social exigido pela pandemia, somos impedidos de chorar junto com nossos parentes e amigos, não podemos nos abraçar, ficamos sem saber como transmitir todo o carinho e afeto de que as pessoas enlutadas precisam nesse momento de dor. Tentamos fortalecer os laços dentro da própria família, mas sabemos que o processo de luto é extremamente doloroso e o fato de não poder cumpri-lo de acordo com nossas crenças e tradições vai repercutir mais adiante, tanto para os indivíduos quanto para a comunidade como um todo.

Uma das maneiras de aplacar as complexidades vividas durante a pandemia de Covid-19 estabeleceu-se por meio da continuação da parceria de entidades representativas dos quilombolas no Pará, como a Malungu e a ADQ/UFGPA<sup>2</sup> com o “Saúde, Cidadania e Direitos Humanos: Projeto de Apoio a Comunidades e Estudantes Indígenas e Quilombolas”, da Faculdade de Psicologia na UFGPA, sob coordenação e supervisão da prof.<sup>a</sup> Maria Eunice Figueiredo Guedes. Esse projeto tem contribuído grandemente nas demandas psicológicas como depressão, ansiedade, ataques de pânico, estresse, luto, entre outras situações que estão afetando as nossas comunidades quilombolas. Essas demandas já

.....

<sup>2</sup> Associação dos Descendentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará.



existiam, mas se intensificaram devido ao distanciamento social e a consequências da pandemia provocada pelo novo coronavírus.

Em relação ao aspecto religioso, que envolve o luto em nossa cultura, a comunidade também está sendo duramente afetada. As pessoas não podem se reunir nas igrejas, sejam elas católicas ou evangélicas. Alguns assistem a missas e cultos transmitidos pela internet, organizam aniversários ou reuniões familiares virtuais, mas nem todos têm acesso a essa comodidade. Para amenizar um pouco esse momento tão penoso, tentamos nos colocar o mais próximo possível de parentes e vizinhos, fazendo algumas visitas às casas tomando todos os cuidados possíveis, telefonando, enfim tentando saber o que as famílias estão passando para lhes dar apoio.

Seguimos assim, mesmo com todas as dificuldades, procurando manter a relação de cuidado e solidariedade que nos une para aplacar a ansiedade diante das incertezas que esta pandemia nos trouxe. Mas continuamos resistindo com nossos saberes e nossas ancestralidades.



## DEPOIMENTOS

# MEDICINA NA AMAZÔNIA: OS RITOS DE LUTO E O TRABALHO DA SAÚDE EM TEMPOS DE PANDEMIA, NO INTERIOR DO PARÁ

Jô Furlan<sup>1</sup>

Sou médico há quase trinta anos, o que me permitiu ter uma gama de experiências que vão desde um pronto atendimento na periferia de São Paulo e do Rio de Janeiro até um hospital de alto padrão em São Paulo. Fora isso, a vivência no mundo corporativo e na universidade com certeza colaborou para uma percepção diferente (ou diferenciada) de como as pessoas lidam com a vida.

Isso passa a ser relevante quando analisamos temas como vida social, relacionamentos, amor e morte, entre tantos outros. O *luto*, do latim *luctu*, é uma palavra conceituada como um conjunto de reações a uma perda significativa, em geral pela morte de outro ser.

Trabalho há mais de quatro anos no Baixo Amazonas, na região oeste do Pará, tendo a oportunidade de atuar dentro da área

.....  
<sup>1</sup> Médico, escritor, neurocientista professor e pesquisador na área de Neurociência do Comportamento, Coordenador do Programa de Empreendedorismo Sênior e Neurowellness (bem-estar do cérebro) da Universidade da Terceira Idade da Unicamp.

hospitalar, atualmente atendendo diretamente comunidades quilombolas e ribeirinhas da região do Alto Trombetas. Isso me permitiu acumular uma bagagem de mais de quatro mil horas embarcado.

Inicialmente eu atendia no Projeto Quilombo, cujo objetivo é responder a uma condicionante ambiental da Mineração Rio do Norte (MRN), em que são trabalhadas a saúde da família e de comunidades quilombolas em áreas preestabelecidas.

Com o advento da pandemia de Covid-19, em março de 2020, foi criada uma ação emergencial, a qual chamamos de extensão do Projeto Quilombo, e com isso quase dobrou o número de comunidades que eram monitoradas pelo projeto. Quando iniciou o processo de interiorização da pandemia, propus à MRN um trabalho mais próximo das comunidades, cuja ideia já era defendida pela própria empresa. Desse modo, fui para o rio Trombetas com minha equipe para agir corpo a corpo, indo para diversos locais, chegando a atender 25 comunidades, todo dia lidando com a questão da prevenção. Nesse meio-tempo, surgia uma consulta ou outra, evitando o deslocamento dessas pessoas para o hospital, sendo possível resolvermos de forma mais efetiva, inclusive evitando o trânsito dessas pessoas.

Assim, conseguimos segurar a contaminação do final de março até a primeira perda de um quilombola, que infelizmente ocorreu em junho, um membro veterano com mais de setenta anos e com algumas comorbidades.

Os meses que se sucederam geraram apreensão, uma constante preocupação de qual a melhor maneira de lidar com o problema, de que modo poderíamos tratar a questão da doença e da possibilidade da morte, como lidar com a perda de alguém inserido nesse seio familiar, tão unido, tão forte, tão intenso, como é o das famílias quilombolas.

Lembro-me de que pouco antes de perdemos esse primeiro paciente, o diretor do Hospital de Porto Trombetas e eu estávamos em reunião criando um protocolo, uma maneira diferenciada de lidar com a possibilidade da morte, com os corpos das pessoas que poderiam falecer fora das comunidades, porque a regra do governo era enterrar onde tivesse ocorrido o falecimento. No caso do quilombola idoso, havíamos estabelecido que, para os quilombolas que haviam sido transferidos, a MRN faria todo o possível para seu retorno, sabendo que o velório e o sepultamento não seriam realizados na comunidade, como é de praxe, mas sim no cemitério de Oriximiná, sem velório, sem aglomeração, com pouquíssimas pessoas da família e em caixão lacrado.

Apesar de, em 2020, a perda de vidas em nossas comunidades ter sido baixa, não existe um número aceitável. O melhor número seria zero, mas infelizmente ocorreram óbitos. O que houve, por sua vez, foi um agravamento no início do primeiro bimestre de 2021, com a perda de mais quatro vidas de quilombolas com mais de 75 anos das comunidades do Alto Trombetas, o que gerou uma comoção muito forte na região.

Quando o primeiro quilombola veterano foi a óbito – depois de ter ficado no hospital por vários dias, ter sido transferido para Belém, ter recebido todo o suporte e o corpo ter passado pelo traslado via aérea para Oriximiná –, o caixão estava lacrado por determinação das autoridades de saúde. Existe um padrão de lacração do corpo feito com materiais plásticos específicos, para depois fechar o caixão. Então as pessoas não puderam viver o rito normal delas, quando as famílias se reúnem.

Inicialmente, eu pensava que esse rito do luto durava cerca de uma semana, mas esse processo pode levar até um mês. Nessas condições,

imagine não poder se despedir do seu ente querido, não poder ser solidário com um parente?

As comunidades são muito próximas, e vão crescendo em torno de algumas pessoas mais idosas, de modo que isso faz com que haja uma sensação de restrição emocional, de não poder chorar, de muitas vezes não poder manifestar a dor. Até hoje não conseguimos avaliar qual será a repercussão da pandemia nessas comunidades.

No início de 2021, quando esperávamos que as coisas estivessem muito mais tranquilas, observamos – não vou chamar de segunda onda – uma contaminação por uma nova cepa. Por outro lado, como havia resultados muito significativos com poucas mortes em 2020, muitas pessoas não levaram a doença tão a sério. Boa parte da contaminação que ocorreu no início de 2021, quando analisamos as estatísticas, foi em resultado de festas de fim de ano, quando as pessoas, que estavam cansadas e carentes, queriam encontrar entes queridos e poder beijar, abraçar, estar juntos e celebrar. Isso se deu em boa parte dos locais, com a liberação feita progressivamente a partir de setembro, aparentando normalidade.

Fomos então surpreendidos com o aumento exponencial do número de casos logo no início do ano seguinte. Como as pessoas achavam que era uma “gripezinha”, a demora para levar o doente ao hospital acabava gerando um agravamento do quadro clínico. Alguns se salvaram; outros, não. Na contramão de tudo o que havíamos observado em 2020, em nove meses de pandemia, perdemos um quilombola e um ribeirinho. Já em 2021, em menos de dois meses, foram quatro quilombolas.

Lembro de grandes líderes me explicando que a realidade vivida no Alto Trombetas é muito diferente da de outras comunidades quilombolas do Brasil ou do Pará, e que a maior parte ficou sem recurso,

sem ter a quem buscar, a quem pedir orientação sobre qual caminho seguir e qual conduta adotar. Foram vítimas de uma guerra de informação e desinformação, de opiniões de pseudoespecialistas em saúde, e essa conta acabou custando caro em vidas.

No início da pandemia, mal entendíamos o que era a Covid-19, e amigos meus me ligavam, dizendo: “vai para casa”. Honestamente, eu disse a alguns deles, de maneira respeitosa, como digo aos leitores desta publicação, que acredito muito em Deus, e para mim foi Ele quem me colocou na Amazônia. Eu estou aqui porque era um dos locais onde Ele queria que eu servisse, para que eu pudesse cuidar das pessoas. Diferentemente de estar em São Paulo, na Bahia, no Rio de Janeiro, ou mesmo no interior do país, eu vim para a Amazônia. Tenho o privilégio de trabalhar com pessoas maravilhosas, e isso gerou uma resposta muito simples: eu vou continuar na linha de frente não porque acho que Deus está me protegendo, mas sim porque eu vou pagar o preço que Ele pedir. É muito comum, na hora que se precisa de um professor, ele não sair da sala dos professores; na hora que se precisa de um comerciante, ele fechar a loja; e na hora que se precisa do médico, ele ir embora porque existe um risco. O risco é real, pois perdemos dezenas de médicos aqui no Pará. Perdi amigos, médicos de cidades próximas, como Terra Santa e Oriximiná, e várias pessoas que estavam na linha de frente, como estamos aqui. A diferença é que eles estavam no hospital e eu estou indo de casa em casa nas comunidades.

Eu me lembro do medo que as pessoas começaram a desenvolver de ir para o hospital, temendo se contaminar, só que alguns saíam e voltavam para casa como se nada tivesse acontecido. O isolamento foi uma das razões pelas quais, no começo da pandemia, quando não havia a alta veiculação do vírus ou a concentração de uma alta carga viral que gerasse uma doença mais efetiva, fez com

que conseguíssemos passar com mais serenidade por esse processo. Isso ocorreu especificamente no distrito de Porto Trombetas, não necessariamente nas cidades de Oriximiná ou em municípios próximos, onde presenciamos situações adversas.

O medo que muitas vezes observei nas famílias que não queriam levar um doente para o hospital vinha do fato de que, se ele piorasse, seria transferido para uma cidade distante, como Manaus, Belém, Itaituba, e se não houvesse retorno, não poderiam se despedir do parente porque o corpo não voltaria ao seu local de origem.

Ao ministrar aulas, treinamentos e cursos, comento com os alunos que sempre me assustou essa sensação que as pessoas têm de eternidade, de deixar para amanhã um gesto de carinho para com aqueles que amamos. Nesse momento, isso se tornou tão forte que as pessoas não sabem muito bem o que dizer, pois ninguém quer acreditar que um ente querido vá embora e não volte porque não conseguiu vencer a doença e ninguém quer pensar que pode perder a chance de se despedir dele.

Não existe um jeito bom ou fácil, não existe uma regra que se não der certo tudo bem, mas se der certo, legal. Ou dizer, “se despede porque se morrer ao menos você se despediu”. Não é justo que se peça a uma família para se despedir de alguém que está sendo transferido, que está indo para um hospital ou leito de alta complexidade, pensando que essa pessoa não vai voltar. Por outro lado, essa pessoa também sabe que por não dizer nada ou não se despedir, pode ter perdido a última possibilidade de fazê-lo. Então começamos a vivenciar essas situações na própria pele, de perder uma pessoa da família e dois dias depois perder outra. A dor para uma família de perder um avô e uma avó, um pai e uma mãe, é muito forte, muito intensa.

Uma das minhas áreas de atuação é a psiquiatria e a medicina de família. Tenho atendido alguns pacientes com a saúde mental

comprometida, seja por perder o cônjuge, os pais ou um amigo, acabam desorientados. Recentemente atendi um paciente que relatou estar muito pior que a esposa, mas ele se curou e ela morreu. Quando a família pensava que ia ter de se despedir dele, foi surpreendida com a complicação dela. Aquele que fica se questiona: “por que ela morreu e eu não? Por que foi ela e não eu?”. Qualquer pai, mãe, marido, esposa pode dizer isto: “por que eu não fui junto? Eu não quero ficar sozinho”, principalmente os mais idosos, que passaram mais tempo com o cônjuge do que solteiro na vida adulta. Esse sentimento de culpa é chamado de síndrome do sobrevivente.

Isso faz com que nós mudemos a maneira como vamos lidar com as coisas e não nos surpreendamos com o medo, mas nem por isso ele deixa de gerar tristeza e arrependimento. Às vezes pode trazer culpa, porque é mais fácil no momento de dor você culpar outra pessoa, a família, o médico, o hospital ou o governo. Mas independentemente disso essa culpa não vai trazer a pessoa amada de volta.

Essa doença, que tem hoje menos de dois anos de existência, mudou as relações humanas, e para as comunidades mais vulneráveis, para quem a vida familiar é mais intensa, mudou o motivo de suas preocupações – deixou de ser simplesmente a subsistência, o pescado que vai alimentar a família, se a malhadeira pegou ou se foi no anzol, na linha; para se transformar no medo pelo risco de perder alguém importante daquele núcleo familiar.

Se tem uma coisa que eu aprendi nesses quatro anos e nas mais de quatro mil horas nos rios da Amazônia é que o eixo familiar do ribeirinho, e principalmente do quilombola, é muito significativo. As famílias são muito próximas e compartilham a cozinha, a rede, a casa, enfim, a vida. Elas vivem muito próximas umas das outras, e o risco de perder alguma das pessoas é apavorante. Hoje eu consigo identificar



as comunidades onde o medo está presente e assusta, principalmente porque não existe uma maneira comprovada de evitar doenças. Mesmo as formas de diminuir os riscos não são garantidas.

No início da pandemia, houve uma suspensão do deslocamento entre as comunidades, e a MRN e os órgãos públicos passaram a supri-las com cestas básicas, mas para essa região específica do Trombetas foi a MRN que forneceu as cestas. Lembro que as pessoas diziam o que não poderia faltar. E com ingenuidade ou desconhecimento, eu imaginava que seriam óleo, arroz, temperos, mas a maior preocupação que eu ouvi ao visitar as casas naquele período era: “Doutor, e se acabar o sal?”. O sal é o elemento que se usa para preservar o peixe diário, de modo que os ribeirinhos querem saber se terão alimento para o dia seguinte ou por mais alguns dias. Essa preocupação é algo fora da realidade da maioria das pessoas com acesso à energia elétrica.

Minha conclusão é que as relações familiares foram mexidas, foram fragilizadas com a pandemia. O medo se fez presente e real na vida das pessoas dessas comunidades. Os mais idosos sentiram-se reféns por não conseguirem controlar, por exemplo, uma pessoa mais jovem da família que não entendia a responsabilidade de preservar a vida do idoso que estava dentro de casa.

Certamente contaremos histórias do que ocorreu na pandemia de 2020. Algumas pessoas terão mais lembranças tristes daqueles de quem não puderam se despedir adequadamente, não puderam chorar como de hábito e não tiveram a oportunidade de passar por esse rito de morte. Mesmo para aqueles que não apreciam o registro de um momento, vamos contar para nossos filhos e netos que passamos pela pandemia de Covid-19 em 2020 e em 2021, a qual realmente espero que seja controlada no Brasil e no mundo. Vamos sair com muitas sequelas e cicatrizes. Nossa visão do mundo e da fragilidade

da existência humana com certeza estão sendo percebidas como nunca antes.

Isso faz com que cada indivíduo repense suas relações com aquele que ama e olhe para cima com gratidão, para baixo com solidariedade e para o lado com todo o carinho possível, para que possamos continuar, a despeito da dúvida, da dor e do medo, sonhando com um futuro melhor, com mais saúde, menos riscos e mais bem-estar.





## DEPOIMENTOS

### AXÉ

Babá toy voduno Jackson ty oyá dinan<sup>1</sup>

A pandemia no nosso quilombo está sendo muito difícil. Somos humildes, muito batalhadores, e hoje estamos psicologicamente abalados com tantas perdas. Para se preservar, a comunidade teve que fechar as portas porque vinham muitas pessoas, até desconhecidas. Reunimos a diretoria da associação quilombola muito rapidamente e decidimos fazer um portão na comunidade para impedir a entrada das pessoas de fora. Graças a Deus, isso ajudou, e os casos de coronavírus foram diminuindo. Entretanto aqueles que recebem benefício ou auxílio financeiro do governo precisam ir à cidade, então ficamos todos inquietos e preocupados.

Por outro lado, nem todos recebem esses recursos e dependem do próprio trabalho. Com as medidas de distanciamento, o sustento tornou-se muito difícil, principalmente no calor muito forte do verão de 2020. Pelo menos no inverno tem açaí e peixe para se manter, mas no verão fica mais difícil. Com a ajuda da Malungu e de amigos, conseguimos cestas básicas para doar às famílias mais carentes. Outros ajudaram doando máscaras, produtos de higiene e

<sup>1</sup> Sacerdote afroreligioso e presidente da comunidade quilombola de Peafu (Monte Alegre/PA).

roupas, que foram muito bem recebidos no quilombo. Também tentamos apoiar os quilombos Passagem e Nazaré do Airi, fazendo *lives* solidárias para arrecadar alimentos e materiais de higiene para eles.

Nossa organização social está muito alterada. Não estamos mais nos reunindo como comunidade. Antes, havia reunião com os associados toda sexta-feira; às quintas-feiras, as mulheres se encontravam para produzir artesanato. Agora está tudo parado. Ninguém está saindo, e ficou muito difícil viver nesse tempo de pandemia dentro do próprio quilombo Peafu. Nós sabemos que só podemos contar com voluntários e amigos, pois as autoridades locais não dão qualquer apoio. Então o quilombo tem que aceitar tudo e se isolar da cidade.

Vemos o luto nos quilombos e a dor de perder entes queridos sem poder fazer uma despedida decente, o que nos deixa muito tristes. Não podemos celebrar de acordo com nossas crenças. Agora iríamos celebrar cem anos da festividade da padroeira, Santa Rita de Cassia, mas tivemos que adiar a festa. Fizemos uma celebração muito simples com o povo da comunidade, mas o padre não aceitou a presença nem de crianças nem de idosos. Foi um choque para a comunidade, que tem muitas pessoas idosas. Foi muito difícil chegar nas casas e dizer: “Olha, Dona Maria, você não vai participar da missa por causa disso e disso”. Choravam, ficavam brabos com a gente. Até pensamos em suspender a comemoração, mas como eram cem anos, tivemos que fazer para ao menos incentivar o povo da comunidade.

Neste tempo de pandemia, estamos na mão de Deus. É somente Deus para nos ajudar e nos dar forças para darmos continuidade ao nosso cotidiano no quilombo e também aqui na nossa casa de matriz africana. Aqui na casa de Axé, muitos filhos de santo adoeceram; são filhos queridos da minha confiança, então tenho que dar assistência a eles.

Peço a Deus e a Nosso Senhor Jesus Cristo que logo tudo isso passe e a gente volte à normalidade com fé, esperança e resistência. Nós somos povo quilombola, povo que traz nas veias o sangue dos ancestrais, aqueles que lutaram incansavelmente por cada um de nós. Então hoje nós temos que lutar cada vez mais para valorizar o que eles nos deixaram, toda a cultura, que é muito rica – por exemplo, as danças, como o afoxé de Santa Rita, a dança do negro crioulo, a dança do quilombo, o tambor africano...

No terreiro, também temos que lutar para manter as obrigações de fé. Temos um calendário de celebrações que começa em janeiro, mas tivemos que adiar tudo. Para uma das festas principais, que é feita para Dona Maria Padilha, normalmente convidamos toda a sociedade e, juntos, celebramos com a Padilha. Mas esse ano não vai ter essa festa, só vai ter uma apresentação e um fundamento. As pessoas nos cobram, os filhos de santo querem festejar, mas temos que manter o distanciamento social.

Isso é muito difícil para o povo de matriz africana e nos deixa muito tristes. Nunca passamos por isso, é um momento único. Em toda a minha vida, esta foi a primeira vez na história que parou tudo, e eu tive que parar a casa sem poder atender ninguém. As pessoas vêm, mas infelizmente não podemos atender, e temos que despachar essas pessoas que vêm buscar uma palavra ou vêm atrás de uma força, de um conselho. Como pai de santo é muito sofrido ter de recusar atendimento, não poder celebrar nosso sagrado, nossas tradições e aquilo que a gente ama.



---

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

- Abacatal (*Comunidade*), 51, 75, 77, 83  
Abaetetuba (*Município*), 17, 49, 104, 105, 108, 109, 110, 114, 125, 153, 157, 169, 173  
Abolição, 61, 80, 212  
Açaí, 37, 110, 201, 275  
Açaizal, 39, 159  
Ação governamental, 34  
Ação afirmativa, 67  
Acará (*Município*), 169, 173, 193, 194, 202  
Acolhimento, 136  
Acompanhamento, 31, 53, 54, 55, 65, 66, 132, 145, 171, 217  
Administração municipal, 29, 59  
Afeto, 130, 132, 133, 135, 136, 140, 150, 158, 263  
Afro-brasileira, 10, 13, 81, 161, 215  
Africano, 76, 139, 146, 211, 212, 277  
Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), 32  
Agente  
- (em geral), 19, 49, 85, 88, 160, 209, 214  
- Comunitário de Saúde (ACS), 28, 56, 109  
Aglomerado, 158, 267  
Agrícola, 37, 93  
Agricultura, 85, 109, 110, 203, 206, 209, 224  
Agroecologia, 93  
Agroindústria, 37  
Água potável, 14, 33, 36, 42, 54, 170, 202, 207  
Ajuda mútua, 39, 134, 149  
Álcool em gel, 13, 40, 52, 54, 70, 182  
Aldeado, 67  
Aldeia indígena, 30, 93, 146  
Alimentação, 37, 52, 92, 93, 160, 183, 219  
Alimento, 14, 36, 59, 70, 80, 135, 142, 147, 195, 201, 202, 203, 204, 205, 213, 272, 276  
Alteridade, 87, 89, 106  
Alto Acará (*Comunidade*), 221  
América (*Comunidade*), 54  
Ancestral, 27, 94, 134, 139, 141, 257  
Ancestralidade  
- (em geral), 91, 93, 125, 129, 130, 133, 135, 139, 140, 142, 264  
- negra, 38, 130  
Ansiedade, 20, 262, 263, 264  
Apagamento, 105, 207  
Aplicativo  
- (em geral), 14, 20, 189, 236, 249  
- de mensagem, 26, 188



Aprendizado, 60, 135, 137, 138, 142  
Aprendizagem, 85, 137, 188  
Aquilombamento, 138, 141, 142  
Área  
- quilombola, 58, 63, 70  
- natural, 66  
- rural, 28, 33, 41, 65  
- urbana, 50, 51, 53, 64, 65, 149  
Aspecto social, 180  
Assalariado, 95  
Assistência  
- alimentar, 54  
- básica, 131  
Associação  
- Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), 68, 71, 230  
- das Comunidades Remanescentes de Quilombo das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), 109  
- das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT), 145, 148  
Atenção básica, 59, 64, 69, 110  
Atendimento médico, 131, 135, 202  
Atividade  
- agroextrativista, 37  
- comercial, 29  
- doméstica, 111  
- econômica, 40  
- educativa, 18, 165, 167, 171  
- presencial, 33, 166, 185  
Aula presencial, 18, 52, 166, 179, 181, 182, 184, 185  
Autoisolamento, 50

Autocuidado, 97  
Automedicação, 117  
Autonomia, 58, 107, 131, 134, 142, 208, 221  
Autoproteção, 11, 16, 227  
Autoridade  
- (em geral), 32, 39, 58, 152, 186, 200, 219, 251, 267, 276  
- pública, 14, 30, 231  
Auxílio  
- emergencial, 54, 69, 132, 135, 198, 199, 203  
- financeiro, 14, 275

**B**  
Bacabal (*Comunidade*), 165, 181, 182  
Baixo Amazonas (*Região*), 173, 193, 209, 265  
Baixo Itacuruçá (*Comunidade*), 17, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 114, 122, 124, 125  
Balneário, 52, 59  
Banho, 94, 136, 140  
Barcarena (*Município*), 15, 18, 51, 108, 145, 150, 152, 153, 217, 224  
Bares, 59  
Barreira  
- física, 58  
- sanitária, 16, 49, 50, 52, 58, 59, 60, 62, 66, 70, 82, 132, 147, 148, 244, 245, 247, 261  
Bem-estar, 91, 221, 265, 273  
Benzedeira, 135  
Benzer, 155

Biodiversidade, 16, 92, 93, 105  
Biossegurança, 108  
Boa Vista (*Comunidade*), 60, 77  
Boletim, 24, 63, 65, 210, 237, 245, 246  
Bolsa Família (Programa), 198, 203  
Bragança (*Município*), 49, 54, 55  
Brincadeira, 57

## C

Caça, 37  
Caldeirão (*Comunidade*), 58, 59, 60  
Cametá (*Município*), 108, 165, 173  
Campo educacional, 18  
Capoeira, 56  
Casa, 30, 36, 39, 40, 56, 57, 81, 83, 93, 111, 115, 135, 150, 156, 182, 183, 186, 215, 257, 258, 261, 264, 269, 271, 272, 276, 277  
Castanha, 37, 201  
Celebração, 132, 150, 151, 152, 261, 276, 277  
Celebrar, 18, 21, 268, 276, 277  
Censo escolar, 167, 168, 169, 170, 172  
Centro  
- de Pesquisa em Macroeconomia das Desigualdades, 33  
- comunitário, 125  
- urbano, 16, 28, 35, 51, 83, 96, 104, 236  
Cesta básica, 53, 54, 70, 94, 139, 272, 275  
Chorar, 257, 263, 268, 272  
Choro, 20, 263  
Cidadania, 9, 10, 11, 57, 61, 81, 86, 92, 263  
Cidadão, 58, 70, 77, 174, 256  
Ciência tradicional, 112, 113  
Círio, 150, 151, 152, 157  
Circulação comunicacional, 239  
Classe, 33, 79, 86, 93, 95  
Crise sanitária, 9, 19, 42, 131, 194, 195, 238  
Colapso, 32, 200  
Coletividade, 130, 134, 140, 141, 252  
Coletivo, 20, 132, 136, 137, 141, 142, 147, 159, 186, 201, 202, 215, 263  
Colonial, 77, 92, 97, 236  
Colonialismo, 10, 146  
Comércio, 30, 109, 150, 204  
Comercialização, 59, 216  
Comorbidade, 40, 266  
Compartilhamento de informação, 17, 238  
Comportamento, 18, 34, 149  
Compromisso, 87, 97, 135, 199  
Comunidade  
- indígena, 67, 228  
- negra, 57, 62  
- quilombola, 10, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 26, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 63, 64, 67, 69, 71, 104, 108, 109, 113, 118, 124, 125, 130, 131, 139, 147, 149, 151, 155, 161, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 183, 184, 185, 194, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 236, 237, 238, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 257, 259, 263, 266, 268  
- rural, 11, 51

- tradicional, 21, 26, 27, 30, 55, 62, 104, 117, 121, 124, 125, 146, 147, 150, 153, 207, 213, 214, 232, 256
  - Comunitária, 16, 26, 56, 58, 78, 135, 136, 138, 141, 161, 179, 201, 202, 203, 215, 227, 238, 240, 249, 252, 259, 262
  - Condição
    - de renda, 40
    - de vida, 9, 11, 28, 34, 39, 43, 80, 85
    - econômica, 34, 80
    - sanitária, 29, 69
  - Conflito
    - agrário, 33, 206
    - geracional, 17, 129, 136, 138, 142, 247, 248
    - relacional, 136
    - territorial, 136, 206
  - Conhecimento tradicional, 16, 35, 43, 82, 93, 114, 125, 109, 118, 124, 140, 257
  - Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 68
  - Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI), 216, 217, 220, 223, 224
  - Contaminação, 16, 29, 30, 32, 36, 41, 157, 181, 185, 195, 210, 216, 266, 268
  - Contaminado, 11, 40, 162, 216
  - Contexto cultural, 125
  - Cooperação, 13, 15, 39
  - Cooperativa, 203, 204
  - Coordenação
    - Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu), 11, 14, 24, 49, 132, 185, 195, 236
    - Estadual de Saúde Indígena e das Populações Tradicionais (Cesipt), 53, 54, 70
    - Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, 24, 105, 132, 229, 230, 237
    - Nacional de Articulação de Quilombos, 13
  - Costume, 130, 139, 142, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 180, 182, 220, 221, 242
  - Coronavírus, 9, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 38, 39, 40, 42, 43, 50, 84, 86, 96, 97, 105, 131, 146, 151, 155, 157, 166, 180, 190, 193, 195, 228, 229, 235, 236, 240, 243, 244, 245, 248, 264, 275
  - Crença, 18, 21, 149, 151, 155, 221, 263, 276
  - Criança, 36, 52, 56, 57, 97, 130, 132, 134, 135, 136, 139, 174, 180, 182, 183, 184, 186, 188, 257, 276
  - Crise
    - de saúde, 30, 32
    - humanitária, 76
    - sanitária, 9, 19, 42, 131, 194, 195, 238
  - Cuidadora, 16, 85, 183
  - Culinária, 94
  - Cultura quilombola, 18, 149, 206, 255
  - Cura, 16, 35, 78, 83, 84, 92, 93, 105, 115, 155
- D**
- Defensoria Pública, 51, 71, 230
  - Demarcação, 85, 96

Democracia, 10, 218, 252  
Denúncia, 53, 59, 96, 139, 168, 248  
Depoimento, 20, 255  
Desabastecimento, 32, 40  
Descolonização, 97  
Desenvolvimento econômico, 19, 194, 221  
Desigualdade  
- (em geral), 17, 18, 28, 33, 42, 78, 95, 96, 131, 166, 167, 203  
- social, 9, 29, 34, 96  
- socioeducacional, 18, 166, 167  
Desinformação, 237, 269  
Desmonte, 77, 206, 207  
Detecção, 42  
Diabetes, 40, 59  
Dinheiro, 40, 153, 158, 202  
Direito  
- coletivo, 51  
- constitucional, 50  
- fundamental, 26  
- social, 69, 199, 205, 219  
- socioambiental, 19, 215, 220, 247, 248  
- territorial, 51, 205, 212, 214, 219, 221, 225, 228  
Discriminação, 52, 96, 115, 190  
Discurso, 89, 93, 152, 205, 239, 240, 241, 243, 248, 252  
Disseminação, 18, 27, 29, 34, 37, 50, 62, 83, 116, 149, 162, 166, 213, 216, 217, 229  
Distanciamento social, 18, 19, 20, 39, 50, 52, 108, 132, 149, 151, 166, 180, 238, 249, 263, 264, 277

Distribuição de água, 33, 40, 42  
Diversidade, 69, 107, 130, 133, 139, 187, 189, 190, 228, 241, 250  
Divulgação, 53, 60, 213, 226, 239, 241, 249  
Documento, 68, 185, 186, 189, 215, 222  
Doença  
- crônica, 59, 64  
- tropical, 40, 41  
Doméstico, 40, 90, 93, 96, 111

## E

Ecofeminismo, 91, 92, 93  
Ecologia, 88, 89, 93  
Educação  
- Básica, 18, 167, 168, 170, 171, 175, 177, 178  
- de Jovens e Adultos (EJA), 174, 187  
- Escolar Quilombola, 168, 170, 171, 175, 184, 187  
- Formal, 112  
- Superior, 176  
Educador, 137, 186  
Emancipação, 79, 98  
Embarcação, 36, 52, 109  
Empobrecimento, 19, 212  
Encantado, 92  
Energia elétrica, 14, 36, 42, 224, 272  
Enfermidade, 17, 41, 91, 122, 123, 124  
Engajamento, 41, 89, 215, 250, 251  
Ensino, 115, 121, 139, 141, 257  
Ensino  
- Fundamental, 112, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 183

- Médio, 112, 174, 175, 176, 177, 179, 185
  - remoto, 18, 166, 167, 187, 188, 190
  - Superior, 85
  - Entrevista, 17, 108, 111, 112, 115
  - Envelhecer, 135
  - Envelhecimento, 129, 134, 142, 247, 248
  - Epidemiologia, 34
  - Epidemiológico, 24, 26, 41, 62, 63, 65, 66, 69, 210, 241,
  - Equipamentos de Proteção Individual (EPI), 70, 227
  - Erva, 91, 93, 94, 104, 107, 111, 122, 125, 140, 257
  - Erveira, 135
  - Escola
    - quilombola, 18, 38, 52, 79, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 179, 184, 187, 189
    - rural, 168, 170
  - Escolaridade, 9, 112
  - Escravidão, 38, 76, 79, 87, 95, 139, 212
  - Escravo, 87
  - Escravocrata, 77, 84, 130, 231
  - Escuta, 97, 138, 142, 152, 186
  - Espaço
    - coletivo, 132, 136, 257
    - cultural, 160
  - Espiritualidade, 91
  - Estatística, 60, 66, 68, 107, 108, 130, 268
  - Estereótipo, 241, 243
  - Estigmatização, 114, 115
  - Estratégia
    - Saúde da Família (ESF), 64, 110
    - Saúde da Família Quilombola, 65, 69
  - Estudante, 36, 103, 104, 167, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 186, 187, 188, 190
  - Etnia, 93, 95, 230
  - Étnico-racial, 15, 241, 244
  - Etnocídio, 77
  - Exame, 35, 41, 185
  - Experiência, 9, 16, 20, 54, 60, 77, 79, 80, 82, 86, 87, 91, 97, 111
  - Exploração, 36, 37, 214
  - Extermínio, 195, 200, 211
- ## F
- Fábrica, 55
  - Família quilombola, 54, 203, 205, 266
  - Fase adulta, 17
  - Festa, 145, 154, 157, 158, 276, 277
  - Festividade, 150, 151, 154, 157, 276
  - Fazer tradicional, 77
  - Fazendeiro, 38, 58, 59, 206
  - Federação da Organizações Quilombola de Santarém (FOQS), 133, 139, 195, 205
  - Férias, 52
  - Fluvial, 109
  - Fome, 19, 40, 199
  - Fonte de informação, 26
  - Fonte oficial, 41
  - Frente Nacional de Prefeitos (FNP), 32
  - Função social, 18, 167
  - Fundação Cultural Palmares (FCP), 109, 173, 205, 215, 230
- ## G
- Gênero, 78, 84, 86, 89, 93, 95, 159
  - Genocídio, 77

Geração de renda, 85, 94  
Gestão fundiária, 61  
Gestão social, 195, 199  
Gestores públicos, 14  
Gibrié de São Lourenço (*Comunidade*),  
150, 151, 155, 156  
Grupo  
- de risco, 83, 136, 185  
- étnico-racial, 38  
- social, 42, 104, 147, 194, 236, 251  
Guardião, 16, 84, 85, 93, 140  
Guarita, 50, 51, 58

## H

Hegemonia, 145  
Herbário, 125  
Higiene, 13, 53, 54, 56, 139, 147, 195,  
205, 207, 228, 229, 275, 276  
Higienização, 39, 40, 108, 182  
Hipertensão, 40, 59  
Hospital de Campanha, 64

## I

Identidade, 10, 11, 86, 87, 89, 104, 130,  
134, 139, 141, 142, 151, 152, 156, 169,  
221, 238, 242, 252  
Idoso, 17, 52, 55, 59, 69, 97, 130, 136,  
150, 152, 153, 154, 156, 157, 256, 257,  
267, 271, 272, 276  
Igarapé  
- (em geral), 36, 50, 52, 59, 132, 134,  
136, 184, 185, 206  
- Preto (*Comunidade*), 132, 181  
- São João (*Comunidade*), 262

Igreja, 137, 151, 152, 185, 264  
Imprensa, 14, 31, 32, 39  
Incidência, 32, 41  
Inclusão, 114, 236, 241  
Indivíduo, 16, 18, 34, 55, 89, 93, 104,  
106, 136, 149, 161, 175, 238, 263, 273  
Indústria, 107, 109  
Infância, 17, 134, 142, 176, 247, 248  
Infectada, 24, 51, 52, 54, 63, 67, 94, 116,  
210, 213, 217  
Infecção, 17, 52, 68, 181, 229, 237  
Informação epidemiológica, 66  
Infraestrutura, 33, 35, 36, 42, 57, 64, 66,  
69, 105, 113, 170, 185, 202, 250, 255  
Inhangapi (*Município*), 147, 172, 173  
Inovação, 18, 27, 104, 146, 247, 248  
Insegurança jurídica, 42  
Instagram, 20, 241  
Instituto  
- Brasileiro das Organizações Sociais de  
Saúde (Ibross), 32  
- Nacional de Colonização e Reforma  
Agrária (Incra), 38, 109, 205, 206, 218  
- Socioambiental (ISA), 105  
Insumo, 32, 54, 64, 70, 105  
Internação, 32  
Internet, 13, 14, 20, 26, 37, 57, 131,  
152, 153, 154, 162, 182, 183, 245,  
251, 264  
Investimento, 113, 256  
Invisibilizada, 11, 131, 212, 262  
Isolamento social, 39, 84, 96, 98, 145,  
152, 160, 162, 216, 217, 227, 228, 229,  
230, 245, 247, 248, 262

## J

Jambuaçu (*Comunidade*), 77, 82, 83, 133, 141  
Jovem, 17, 83, 97, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 153, 154, 162, 174, 272  
Juventude, 17, 134, 135, 137, 142, 153, 176, 247, 248

## L

Laço afetivo, 20, 156, 236  
Laranjituba (*Comunidade*), 184  
Legislação ambiental, 19, 220  
Leishmaniose, 40  
Leito, 32, 207, 237, 269, 270  
Letalidade, 14, 30, 229  
Liberdade, 98, 130, 134, 136, 139, 208, 211  
Licenciamento, 215, 218  
Liderança, 51, 55, 62, 66, 78, 80, 81, 84, 85, 87, 131, 132, 137, 148, 149, 152, 162, 186, 204, 210, 215, 218, 221, 246  
Líder  
- comunitário, 26, 218, 245  
- quilombola, 13, 18, 149, 159, 194  
Linha de frente, 82, 93, 97, 137, 140, 211, 269  
Literatura, 88, 89  
Live (Transmissão ao vivo), 150, 151, 152, 153, 158, 211, 241, 246, 247, 276  
Lockdown (Confinamento), 29, 147, 244  
Lugar de fala, 78, 85, 86

Luta, 11, 17, 19, 43, 57, 79, 81, 82, 87, 88, 89, 96, 130, 131, 132, 134, 135, 139, 141, 142, 147, 173, 183, 205, 210, 211, 212, 214, 217, 231, 236, 240, 244, 245, 258  
Luto, 20, 247, 248, 255, 258, 263, 264, 265, 267, 269, 276

## M

Madeira, 36, 37  
Madeireiro, 37, 206  
Mais velhos (Idosos), 17, 58, 82, 112, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 150, 155, 156, 201, 261  
Malária, 40  
Malungu, 15, 20, 24, 26, 41, 50, 53, 60, 62, 63, 66, 70, 71, 205, 210, 211, 214, 237, 240, 244, 245, 248, 249, 252, 255, 256, 258, 259, 263, 275  
Mandioca, 37, 80, 202  
Marajó (Ilha), 57, 58, 77, 181  
Marca enunciativa, 20, 243  
Marginalização, 28, 88  
Material informativo, 20, 139  
Materialidade, 146, 240  
Mazela, 12, 19  
Mediação de conflito, 16, 84, 138  
Medicina popular, 104  
Medida protetiva, 66  
Medo, 43, 135, 142, 262, 269, 270, 271, 272, 273  
Memória  
- (em geral), 52, 58, 84, 88, 90, 98, 134, 135, 161, 207, 243, 244

- coletiva, 43  
Merenda, 170, 177, 183, 203  
Mídia digital, 20, 236  
Mineração, 37, 217, 221  
Ministério Público, 51, 59, 71, 230  
Miséria, 15  
Mobilização, 49, 68, 78, 141, 173, 236, 238, 239, 249  
Modo  
- de criar, 18  
- de produção, 89  
Moju (*Município*), 77, 108, 133, 155, 169, 173, 183  
Moju Miri (*Comunidade*), 133, 183  
Monitoramento, 13, 26, 147, 210, 219, 230  
Monte Alegre (*Município*), 21, 275  
Moradia, 9, 13, 212  
Morador, 12, 26, 29, 33, 37, 40, 50, 51, 54, 55, 56, 59, 60, 105, 108, 109, 111, 112, 115, 116, 119, 121, 124, 125, 138, 174, 215, 217, 221, 224, 226, 237, 263  
Morbidade, 70, 266  
Morte, 20, 21, 24, 25, 29, 30, 52, 63, 65, 68, 76, 80, 94, 114, 131, 188, 194, 195, 200, 202, 203, 208, 247, 248, 255, 256, 257, 259, 262, 263, 265, 266, 267, 272  
Mortalidade, 67, 70, 80, 201  
Movimento  
- quilombola, 15, 57, 170, 195, 195, 210, 230  
- negro, 10, 62, 68, 134  
- social, 15, 21, 62, 79, 81, 89, 188, 214, 251, 252

Mulher  
- negra, 16, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 95, 96,  
- quilombola, 16, 95, 140  
Mutabilidade, 30  
Mutirão, 19, 39, 132, 150, 159, 201, 202

## N

Narrativa, 78, 79, 88, 89, 133  
Navio negreiro, 14  
Necropolítica, 14, 19, 131, 195, 200  
Negação, 35, 59, 183, 213, 219, 225  
Negacionismo, 236  
Negligência, 176, 194, 204, 213, 217  
Negligenciada, 40, 41, 42, 67  
Negritude, 139, 242  
Nova variante, 32  
Nova Vista do Ituí (*Comunidade*), 133  
Núcleo urbano, 33

## O

Óbidos (*Município*), 169, 173, 215, 216  
Óbito, 9, 15, 20, 24, 29, 30, 33, 41, 42, 52, 53, 67, 114, 162, 201, 210, 213, 226, 237, 256, 258, 259, 262, 267  
Omulu - Terra de Quilombo (*Projeto*), 140  
Opressão, 38, 145  
Organização  
- coletiva, 11, 16, 58  
- comunitária, 50, 60, 62, 135  
- Mundial da Saúde (OMS), 18, 28, 64, 84, 166, 229, 235  
- política, 35  
- social, 27, 53, 104, 133, 220, 221, 225, 276  
- não governamental, 21



- quilombola, 59, 207, 213  
Oriximiná (*Município*), 15, 18, 77, 86,  
148, 152, 153, 169, 173, 194, 203, 206,  
216, 267, 269, 270  
Oxalá de Jacunday (*Comunidade*), 133

## P

Padroeiro, 150, 151, 152, 154, 156, 276  
Pandemia, 39, 41, 42, 50, 52, 57, 58, 62,  
64, 69, 76, 78, 82, 95, 105, 114, 131,  
132, 146, 148, 149, 150, 153, 156, 179,  
180, 182, 203, 211, 217, 225, 227, 236,  
237, 243, 247, 268, 272  
Paraense, 15, 20, 24, 28, 35, 36, 37, 39,  
41, 108, 133, 166, 167, 172, 173, 174,  
175, 180, 194  
Parasitose, 40  
Parente, 36, 55, 78, 97, 148, 149, 155,  
156, 157, 162, 258, 263, 264, 268, 270  
Parteira, 135  
Patriarcado, 91, 95  
Pau-Furado (*Comunidade*), 77  
Peafu (*Comunidade*), 276  
Pensamento científico, 91  
Periferia, 11, 41, 76, 93, 95, 167, 187,  
243, 265  
Pesca, 37, 201, 206  
Pessoa  
- branca, 242  
- negra 9, 28, 33, 67, 80, 212, 241,  
Pitimandeuca (*Comunidade*), 147, 148,  
172  
Planejamento, 66, 158, 203  
Plano  
- de contingência, 66, 114

- emergencial, 213, 228  
Planta medicinal, 17, 83, 88, 92, 93, 94,  
104, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 115,  
118, 119, 122, 123, 124, 125  
Plantação, 159, 202, 207, 215, 224  
Plataforma digital, 20, 189, 236, 240,  
248, 251, 252  
Pobreza, 15, 33, 80, 96, 198, 199  
Podcasts, 53, 241  
Poder público, 19, 50, 54, 78, 131, 132,  
140, 183, 194, 204, 205, 213, 226, 229,  
252  
Política  
- de saúde, 57  
- nacional, 19, 211  
- pública, 13, 16, 27, 34, 38, 43, 50, 52,  
54, 61, 68, 90, 125, 139, 194, 202, 204,  
206, 209, 212, 226, 227, 256  
- social, 19  
Política Nacional  
- de Desenvolvimento Sustentável dos  
Povos e Comunidades Tradicionais  
(PNPCT), 27  
- de Saúde Integral da População Negra,  
59, 69  
População  
- brasileira, 27, 30, 62, 67, 77, 94, 147,  
193, 236  
- negra, 9, 11, 57, 59, 61, 64, 68, 69, 70,  
81, 96, 139, 194, 205, 231, 242  
- quilombola, 14, 15, 16, 17, 24, 26, 28,  
35, 39, 40, 57, 60, 62, 68, 70, 71, 124,  
130, 131, 146, 175, 201, 202, 203, 205,  
210, 213, 219, 227, 229, 231, 237, 243,  
262

- rural, 64  
Portão, 51, 276  
Pós-pandemia, 211, 214, 215, 219, 220, 247  
Povo  
- da floresta, 91  
- negro, 10, 95, 98, 162, 211, 212  
- indígena, 26, 146, 147, 194, 195, 204, 207, 221  
- quilombola, 84, 97, 134, 149, 162, 204, 205, 210, 211, 213, 214, 220, 225, 226, 262, 277  
Praia, 57, 59, 66  
Prática  
- ancestral, 135  
- cultural, 145, 149, 150, 162  
- tradicional, 105  
Prestação de serviço, 29, 35, 37  
Prevenção, 13, 20, 35, 37, 40, 66, 82, 96, 97, 105, 125, 132, 138, 139, 140, 147, 149, 213, 223, 241, 243, 266  
Processo educativo, 18, 112, 167, 174  
Produção  
- agrícola, 19, 222, 226  
- de conhecimento, 42, 211  
Produto  
- agroextrativista, 19, 203  
- florestal, 37  
Profilaxia, 39  
Profissional de saúde, 35, 39, 71, 247  
Programas governamentais, 34  
Proliferar, 29, 157  
Projeto Perpetuar, 139, 141  
Protagonismo, 91, 137, 138, 140, 146  
Protagonista, 76, 93

Protocolo, 16, 18, 108, 149, 151, 166, 167, 229, 262, 267  
Publicidade, 230, 243  
Puxadeira, 135,  
*Puxiruns* (Mutirão, Encontro), 39, 150, 159

## Q

Questionário, 17, 107, 108, 111, 117, 216  
Questão socioeconômica, 34  
Quilombão, 96  
Quilomboteca, 134

## R

Raça, 33, 79, 140, 230  
Raça/cor, 60, 68  
Racismo  
- (em geral), 9, 10, 12, 27, 57, 71, 80, 95, 139, 146, 226, 244  
- ambiental, 24  
- estrutural, 9, 14, 59, 66, 67, 68, 121, 204, 220, 225, 226, 231  
- institucional, 41, 42, 43, 57, 238, 252, 262  
Racista, 10, 200, 226, 262  
Reconhecimento  
- (em geral), 10, 57, 61, 64, 89, 98, 125, 174, 212, 213, 221, 225, 228, 238, 240, 251  
- social, 89  
Recurso  
- ambiental, 93  
- financeiro, 53

- natural, 27, 28, 36, 70, 93, 104
- vegetal, 121, 124
- Rede social, 30
- Região Norte, 24, 30, 32, 63, 67, 156, 196, 198
- Regulamento Sanitário Internacional (RSI), 28
- Relação
  - familiar, 121, 272
  - social, 112, 142, 239, 252
- Relato, 26, 60, 90, 107, 121, 124, 153, 154, 162, 186, 211
- Remédio, 77, 82, 84, 88, 91, 93, 94, 122, 123, 124, 135, 136, 140, 204, 229, 262
- Remuneração, 55, 196
- Renda, 33, 37, 40, 42, 95, 157, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 224
- Representatividade, 20, 138, 152, 186, 241, 243, 244
- Resistência, 10, 38, 81, 84, 90, 97, 98, 105, 125, 134, 135, 139, 141, 142, 145, 204, 208, 210, 211, 212, 215, 217, 236, 251, 252, 277
- Respiradores, 64
- Responsabilidade, 16, 56, 78, 82, 83, 90, 97, 134, 136, 184, 272
- Restrição, 29, 33, 268
- Revezamento, 51
- Rezar, 18, 258
- Ribeirinha, 11, 28, 30, 33, 69, 147, 187, 188, 190, 217, 219, 236, 256, 266, 268, 271, 272
- Rito fúnebre, 20

## S

- Sabedoria, 43, 257
- Saber
  - ambiental, 105, 106, 107, 108, 112
  - ancestral, 90
  - tradicional, 17, 84, 104, 106, 107, 113, 118, 122, 125, 124, 135, 256, 257
- Saber-fazer, 104, 139
- Sacaca (*Núcleo de estudos*), 11, 15, 20, 24, 41, 53, 62, 63, 71, 132, 210, 211, 237, 240, 241, 244, 249, 252
- Salvaterra (*Município*), 57, 58, 60, 61, 77, 169, 172, 181
- Santarém (*Município*), 29, 133, 140, 169, 194, 202
- Sars-CoV-2, 28, 55, 64, 105, 111, 229, 235, 238
- Saúde
  - indígena, 67
  - pública, 33, 62, 125, 182, 194, 197, 199, 205, 228, 237
- Secretaria
  - de Justiça do Estado, 51
  - de Saúde do Estado, 53
- Segmento social, 33
- Segurança
  - alimentar, 40, 69, 203, 227
  - territorial, 38
- Seminário, 53, 85
- Serviço
  - de saneamento, 33, 42
  - de saúde, 11, 16, 27, 28, 33, 40, 42, 57, 59, 64, 114, 117, 146, 219, 237, 255, 256
  - médico, 59
- Setor público, 62

Silêncio, 15, 97  
Silenciamento, 105, 138  
Sinalização, 16  
Síndrome  
- respiratória aguda grave (SRAG), 41  
- gripal, 124  
Sistema Único de Saúde (SUS), 32, 59, 105, 110, 199, 219  
Sintoma, 41, 60, 105, 108, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 217, 263  
Sistema moral, 34  
Sítio Conceição (*Comunidade*), 217, 224  
Situação sorológica, 66  
Sobrevivência, 57, 62, 82, 110, 140, 147, 205, 210, 216, 231  
Sociabilidade, 112, 149, 150, 159, 238  
Solidária, 15, 107, 268  
Solidariedade, 55, 161, 204, 207, 208, 258, 264, 273  
Sonho, 15  
Subalterna, 91  
Subalternidade, 92  
Subnotificação, 26, 65, 105, 114, 161, 202, 210  
Supremo Tribunal Federal, 19, 207, 211

## T

Tecnologia de Informação e Comunicação, 167  
Telefone, 14, 26, 36, 245  
Telefonia, 26  
Teoria feminista, 90, 91  
Terra regularizada, 14  
Terrestre, 109, 261

Terreiro, 68, 277  
Territorialidade, 130, 139, 214, 252  
Território  
- nacional, 29, 50, 228  
- quilombola, 16, 37, 38, 50, 51, 54, 59, 77, 86, 105, 106, 119, 133, 140, 141, 142, 147, 153, 154, 158, 169, 170, 215, 216, 217, 220, 222, 224, 225, 240, 245, 258, 262  
Testagem, 41, 54, 60, 66, 70, 181  
Titulação  
- (em geral), 38, 131, 174, 206, 228, 230  
- da terra, 10, 11, 33, 206  
- do território, 16, 19, 37, 194, 219  
Trabalho  
- assalariado, 37  
- coletivo, 19, 159, 201  
Tradição  
- ancestral, 16, 104  
- cultural, 34, 70, 257  
- religiosa, 154  
Tradução, 84, 86, 87  
Tráfico de drogas, 58  
Trajetória, 16, 38, 78, 85, 87, 88, 89, 130, 217, 231, 236  
Translocal, 78, 86  
Transmissão, 39, 78, 82, 111, 121, 124, 150, 257  
Transparência, 66  
Transporte, 109, 111, 170, 171, 177, 182, 183, 217, 259  
Transmissibilidade, 30, 32  
Tristeza, 21, 56, 76, 259, 262, 271  
Turista, 52, 66  
Twitter, 20, 241

## U

Unidade

- Básica de Saúde (UBS), 35, 110, 262

- de ensino, 18

- de saúde, 42, 55

Universidade, 11, 15, 17, 21, 33, 53, 66, 67, 70, 85, 133, 134, 135, 166, 188, 210, 237, 265

## V

Vacina, 32, 52, 229

Vacinação, 67, 77, 147, 229

Velhice, 17

Vida

- cultural, 18

- familiar, 16, 271

- social, 255

Vídeo, 53, 153, 155, 188, 241, 243

Vigilância epidemiológica, 26

Violação, 17, 19, 89, 130, 131, 136, 141, 194, 195, 201, 211, 213, 214, 215, 217, 220, 221, 224, 225, 227, 230

Violência, 14, 85, 88, 92, 95, 96, 98, 146, 195, 214, 215, 217

Vítima, 24, 29, 51, 77, 96, 230, 231, 269

Vivência, 17, 24, 106, 112, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 141, 152, 157, 194, 247, 258, 259, 265

Vizinho, 39, 109, 121, 264

Vozes, 78, 79, 130, 134, 137, 142, 204

Vulnerabilidade, 9, 10, 13, 15, 24, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 51, 53, 78, 94, 96, 145, 146, 166, 195, 196, 201, 202, 204, 210, 219, 220, 226, 227, 229, 230, 236, 237, 238, 247, 256

Vulnerabilizada, 14, 69, 70

## W

Whatsapp, 20, 236, 241, 249

## Y

Youtube, 15, 20, 246, 247

## Z

Zona rural, 30, 168, 236

Desde a chegada da pandemia causada pelo novo coronavírus ao Brasil, o Pará é o estado que apresenta o maior número de casos de Covid-19 e óbitos provocados pelo vírus entre a população quilombola do país. Reunindo informações e análises inéditas, este livro é um registro urgente do cenário de vulnerabilidade e dos incomensuráveis impactos da pandemia nos quilombos paraenses.



#COMPARTILHEINFORMAÇÃO  
#COMPARTILHESAÚDE

ISBN: 978-65-88151-07-5

QR



9 786588 151075