

O TEMPO EM MOVIMENTO: DINÂMICAS COSMOPOLÍTICAS E SOCIOMETEOROLÓGICAS NO QUILOMBO DE GURUPÁ-MIRIM EM GURUPÁ, PARÁ - BRASIL

Lene da Silva Andrade  

Universidade Federal do Pará | Belém - Pará - Brasil

Museu Paraense Emilio Goeldi | Belém - Pará - Brasil

submissão: 11/04/2024 | aprovação: 09/12/2024

RESUMO

Em Gurupá-Mirim, Amazônia Oriental, as histórias vividas na/pela floresta transcendem narrativas e ações humanas. Nesse cosmos, tradições difundidas pela Igreja Católica, desde as invasões coloniais, continuam marcadas por problemáticas antigas, como o patriarcado, o acesso à terra e seus bens. Se reconfiguram na contemporaneidade, emaranhadas a crises climáticas e lutas feministas. Este artigo explora essa conjuntura. Em princípio, investigaria apenas: como quilombolas de Gurupá-Mirim se inter-relacionam com o “seu” tempo e “seu” clima, entre variabilidades naturais e alterações climáticas em seu território? No entanto, foi atravessado por suas dinâmicas cotidianas e históricas. A abordagem foi etnográfica e narrativa, baseando-se em micro-histórias interconectadas e/ou interseccionadas, socioculturalmente significativas na dinâmica do quilombo. A hermenêutica do cotidiano esteve presente. Privilegiei relatos de Arlete Pantoja, como principal referência, para assegurar que a voz dessa importante liderança feminina quilombola ressoe no texto e além dele. Não como mera informante, mas como coprodutora das inferências aqui suscitadas. Realizei entrevistas abertas, utilizando gravador, câmera fotográfica de *smartphone* e caderno de notas. A espontaneidade das conversações trouxe à tona a Festa do Mel, um evento central, dependente da produção do mel, iniciado de um projeto pioneiro de mulheres quilombolas para fortalecimento e diversificação de renda. Por meio da trajetória desse projeto, alianças humanas e não-humanas se estabeleceram, resultando na Festa de São Raimundo Nonato. A produção do mel de abelhas revelou-se um elo fundamental entre o tempo e as histórias do quilombo. Identifiquei que fazer frente à pressão (e opressão) econômica e simbólica esbarra em antigos métodos de desestruturação social, como a disseminação de intrigas, esse antigo dispositivo colonial, utilizado para fragilizar e fragmentar grupos que se pretende manter subjugados. Considerei que a motivação inicial para a instituição da Festa de São Raimundo, expressa pela contribuição das mulheres quilombolas, não deve ser apagada da memória coletiva. Ponderei que conhecimentos e saberes tradicionais, vivenciados e apreendidos no cotidiano, podem aportar compreensões mais profundas sobre o tempo e o clima. Suscito que esses saberes poderiam atuar em colaboração com instituições meteorológicas e climáticas, aportando um olhar humanizado em tempos de inteligências artificializadas e emergências climáticas. Por fim, busquei evidenciar a importância de preservar esses sistemas de previsão, análise e diagnóstico dos acontecimentos atmosféricos, que, de tão naturalizados, muitas vezes são desconsiderados pelo olhar de fora (ocidental/ocidentalizado), deixando de ser valorizados pela própria comunidade. Concluí que esses resquícios coloniais persistentes precisam ser desconstruídos por meio da revalorização e fortalecimento desses sistemas.

Palavras-chave: Quilombo; Crise climática; Amazônia; Cosmopolítica; Saberes tradicionais.

WEATHER/ TIME IN MOVEMENT: COSMOPOLITICAL AND SOCIOMETEOROLOGICAL DYNAMICS IN THE GURUPÁ-MIRIM QUILOMBO, GURUPÁ, PARÁ- BRAZIL

ABSTRACT

In Gurupá-Mirim, Eastern Amazon, the stories lived in and through the forest transcend human narratives and actions. In this cosmos, traditions spread by the Catholic Church since colonial invasions remain marked by long-standing issues such as patriarchy, land access, and its resources. These issues reconfigure in contemporary times, interwoven with climate crises and feminist struggles. This article explores this context. Initially, it aimed to investigate only: how do the quilombolas of Gurupá-Mirim relate to “their” time and “their” climate, between natural variabilities and climate changes in their territory? However, it was influenced by their daily and historical dynamics. The approach was ethnographic and narrative, based on interconnected and/or intersecting micro-histories that are socio-culturally significant within the quilombo’s dynamics. The hermeneutics of the everyday was present. I prioritized the accounts of Arlete Pantoja as the main reference, ensuring that the voice of this important quilombola female leader resonates in the text and beyond it. Not merely as an informant, but as a co-producer of the inferences raised here. I conducted open interviews using a recorder, smartphone camera, and notebook. The spontaneity of the conversations brought to light the Festa do Mel, a central event dependent on honey production, initiated by a pioneering project of quilombola women to strengthen and diversify income. Through this project’s trajectory, human and non-human alliances were established, resulting in the Festa de São Raimundo Nonato. The production of bee honey turned out to be a key link between the time and stories of the

LE TEMPS EN MOUVEMENT: DYNAMIQUES COSMOPOLITIQUES ET SOCIOMÉTÉOROLOGIQUES DANS LE QUILOMBO DE GURUPÁ-MIRIM, GURUPÁ, PARÁ, BRÉSIL

RÉSUMÉ

À Gurupá-Mirim, dans l’Amazonie orientale, les histoires vécues dans/par la forêt transcendent les récits et les actions humaines. Dans ce cosmos, les traditions diffusées par l’Église catholique depuis les invasions coloniales restent marquées par des problématiques anciennes telles que le patriarcat, l’accès à la terre et ses ressources. Ces problématiques se reconfigurent dans la contemporanéité, entrelacées aux crises climatiques et aux luttes féministes. Cet article explore ce contexte. Initialement, la recherche visait à n’étudier que: comment les quilombolas de Gurupá-Mirim se rapportent-ils à “leur” temps et “leur” climat, entre variabilités naturelles et changements climatiques sur leur territoire? Cependant, elle a été influencée par leurs dynamiques quotidiennes et historiques. L’approche était ethnographique et narrative, basée sur des micro-histoires interconnectées et/ou intersectionnées, significatives socioculturellement dans la dynamique du quilombo. L’herméneutique du quotidien était présente. J’ai donné la priorité aux témoignages d’Arlete Pantoja comme référence principale, afin de m’assurer que la voix de cette importante dirigeante quilombola résonne dans le texte et au-delà. Pas seulement comme informante, mais comme coproductrice des inférences soulevées ici. J’ai réalisé des entretiens ouverts à l’aide d’un enregistreur, d’un appareil photo de smartphone et d’un carnet de notes. La spontanéité des conversations a fait émerger la Festa do Mel, un événement central dépendant de la production de miel, initié par un projet pionnier de femmes quilombolas pour renforcer et diversifier les revenus. À travers le parcours de ce projet, des alliances humaines et non humaines

quilombo. I identified that confronting economic and symbolic pressures (and oppression) intersects with old methods of social disintegration, such as the spread of intrigues, an old colonial tool used to weaken and fragment groups intended to remain subjugated. I considered that the initial motivation for the establishment of the Festa de São Raimundo, expressed by the contribution of quilombola women, should not be erased from collective memory. I reflected that traditional knowledge and wisdom, lived and acquired in everyday life, could offer deeper understandings of time and climate. I suggest that this knowledge could collaborate with meteorological and climate institutions, offering a humanized perspective in times of artificial intelligence and climate emergencies. Finally, I sought to highlight the importance of preserving these systems of forecasting, analysis, and diagnosis of atmospheric events, which, due to being so naturalized, are often overlooked by external (Westernized) perspectives, losing value within the community itself. I concluded that these persistent colonial remnants must be deconstructed through the revaluation and strengthening of these systems.

Keywords: Quilombo; Climate crisis; Amazon; Cosmopolitics; Traditional knowledge.

se sont formées, donnant lieu à la Festa de São Raimundo Nonato. La production de miel d'abeilles s'est révélée être un lien clé entre le temps et les histoires du quilombo. J'ai identifié que faire face aux pressions économiques et symboliques (et à l'oppression) se heurte à d'anciens moyens de désintégration sociale, tels que la diffusion d'intrigues, un ancien outil colonial utilisé pour affaiblir et fragmenter les groupes que l'on souhaite maintenir sous domination. J'ai considéré que la motivation initiale pour l'établissement de la Festa de São Raimundo, exprimée par la contribution des femmes quilombolas, ne doit pas être effacée de la mémoire collective. J'ai réfléchi que les savoirs et connaissances traditionnels, vécus et acquis au quotidien, pourraient offrir des compréhensions plus profondes du temps et du climat. Je suggère que ces savoirs pourraient collaborer avec des institutions météorologiques et climatiques, offrant une perspective humanisée à une époque d'intelligences artificielles et d'urgences climatiques. Enfin, j'ai cherché à souligner l'importance de préserver ces systèmes de prévision, d'analyse et de diagnostic des événements atmosphériques, qui, étant tellement naturalisés, sont souvent négligés par le regard extérieur (occidental/occidentaliste), perdant ainsi de leur valeur au sein même de la communauté. J'ai conclu que ces vestiges coloniaux persistants doivent être déconstruits par la revalorisation et le renforcement de ces systèmes.

Mots-clés: Quilombo; Crise climatique; Amazonie; Cosmopolitique; Savoirs traditionnels.

1. INTRODUÇÃO

Em Gurupá-Mirim, na Amazônia Oriental, as histórias vividas na/pela floresta não se limitam às narrativas e ações dos humanos. Nesse cosmos, tradições difundidas pela Igreja Católica, desde as invasões coloniais, seguem atravessadas por problemáticas antigas, que se reconfiguram na contemporaneidade, como o patriarcado, o acesso à terra e seus bens. Em contextos atuais, se encontram emaranhadas a crises climáticas e lutas feministas. Nessa complexa teia, se encontra São Raimundo Nonato, nascido na Catalunha, em 1204 (Croisset 1864: 675), a quem foi atribuída proteção sobrenatural nos partos e cuja celebração de sua festa foi instituída em 31 de agosto de 1681 (Rodríguez 2000: 506).

Na região do Marajó das florestas, no Pará, o cosmo(político) quilombola entrelaça tradições religiosas e lutas cotidianas. Essas articulações se inter cruzam em múltiplos “tempos”¹ (históricos e meteorológicos), resultando em acordos e alianças em planos culturais, ambientais e espirituais.

Em suas interrelações com a floresta e seus elementos, incluindo fenômenos atmosféricos, conformam uma política em que “o cosmos [...] designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais

eles poderiam se tornar capazes [...]” (Stengers 2018: 447). Remete aos processos de subjetivação, conforme Deleuze (2008), que se referem às “diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou as coletividades se constituem como sujeitos: tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes” (2008: 217).

Quatro séculos após essa devoção católica chegar a nosso território com os invasores europeus, mais precisamente em 31 de agosto de 2006, mulheres quilombolas de Gurupá-Mirim, às margens do Amazonas, iniciaram, em meio à floresta, um projeto de criação de abelhas. Dele resultou uma aliança entre humanos e não humanos (santo, abelhas, floresta, fenômenos atmosféricos), culminando na instituição da Festividade de São Raimundo e na Festa do Mel. Essa conjuntura ou conjunção histórica se deu entre as dinâmicas do “tempo” inseridas entre intrigas, lutas, resistências e percepções próprias sobre o tempo e clima, com implicações na vida do quilombo.

Este artigo explora essa conjuntura, fundamentado em entrevistas e narrativas de Arlete Pantoja, liderança quilombola inserida na trajetória do Quilombo de Gurupá-Mirim. Desde o seu ponto de vista, busquei ligar os nós

1 O termo “tempo” usado entre aspas, visa destacar a abrangência polissêmica da palavra, que engloba contextos históricos (cronológico) e atmosféricos (meteorológico).

que entrelaçam dinâmicas sociais, históricas e ambientais. Pois, entre “nós”², se encontraram os pontos de intersecção que se conectam a uma religiosidade e feminismo com características próprias, assim como a saberes e conhecimentos imersos no “tempo” que circunda o quilombo. Foi a partir desses encadeamentos, refletidos em memórias e teorizações de Pantoja (2021) sobre o tempo e o clima, que emergiram os arranjos e desarranjos entre humanos e “não humanos” delineados e analisados, desde a ótica cosmopolítica. Ao desdobrar as micro-histórias relatadas, compreendi, como bem aponta Adichie (2019), que é impossível “se envolver direto com um lugar ou uma pessoa sem se envolver direto com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa” (Adichie 2019: 27).

Com base nesses eixos, apresento, após esta introdução, as abordagens utilizadas, destacando as escolhas metodológicas envolvidas, e, em seguida, o território quilombola de Gurupá-Mirim. A seguir, discorro e analiso a instituição da Festividade de São Raimundo Nonato e a Festa do Mel como um acontecimento cosmopolítico. Um evento decorrente de alianças humanas e não-humanas, resultante de uma religiosidade ou espiritualidade própria e arraigada, amparado em

tradições coloniais e quilombolas, e entrelaçado à trajetória de mulheres do quilombo e a um pioneiro projeto de criação de abelhas para produção de mel. Na sequência, abordo o protagonismo alcançado por essas quilombolas e as intrigas associadas às relações de gênero que levaram ao enfraquecimento e desestruturação do grupo de mulheres apicultoras.

Nos dois tópicos subsequentes, trago ao debate o humano olhar sobre os ciclos atmosféricos dos invernos e verões paraenses/amazônicos. Aí, abordo as percepções de Pantoja (2021) sobre as mudanças e emergências climáticas globais, entrelaçadas aos ambientes desse território. Neles, destaco saberes e conhecimentos coativados pelos sentidos do corpo em acurada observação e conexão com a Floresta e seus seres circundantes.

Por último, nas reflexões finais, sintetizo as principais questões suscitadas e traço considerações sobre as contribuições deste estudo para debates contemporâneos, nas quais as Ciências Sociais e, de modo particular, a Antropologia não se dissociam, mas que, por vezes, são pouco consideradas. Este é o caso das questões climáticas, como as aqui pautadas, em que os saberes e conhecimentos de povos tradicionais como quilombolas, entre seus fluxos, memórias,

2 Com esse “nós” entre aspas, me refiro a sujeitos e emaranhados.

e modos de vida em seus territórios historicamente ocupados, também são historicamente silenciados.

2. METODOLOGIA

A abordagem adotada foi etnográfica e narrativa, desdobrando-se em micro-histórias interconectadas e/ou interseccionadas, socioculturalmente significativas na dinâmica do quilombo. A hermenêutica do cotidiano esteve presente, pois essa abordagem “procura historicizar aspectos concretos da vida de todos os dias dos seres humanos [...] em sociedade. Justamente como reforço do seu prisma movediço, surgido num mundo instável e em processo de transformação” (Dias 1994: 374). Assim, como apontado por Pereira (2012: 29), “as tradições, as identidades e as representações constituem a concretização dos saberes sobre o cotidiano”.

Para abarcar o complexo emaranhado que interconecta o conjunto de narrativas deste artigo, recorri a referenciais teóricos diversificados, abrangendo fluxos (cosmo) políticos e sociometeorológicos. Contudo, privilegiei a voz de Arlete Pantoja (2021) no intuito de assegurar que ela ressoe no texto (e para além dele). Não como mera informante, mas como a importante liderança feminina quilombola que ela é e como coprodutora das inferências aqui suscitadas.

Este trabalho foi realizado com apoio do Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação Amazônia Legal (PDPG-Amazônia Legal), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001. O apoio viabilizou a viagem de campo entre 23 de novembro e 17 de dezembro de 2021, período marcado pela transição entre o inverno-verão paraense/amazônico, e que ocorreu em meio ao contexto da pandemia de covid-19. O inverno paraense/amazônico, como é conhecida regionalmente a temporada mais chuvosa da região, corresponde ao que o Hemisfério Sul vivencia como verão no calendário ocidental/ocidentalizado, normalmente entre dezembro e fevereiro. Por outro lado, o verão paraense/amazônico, a temporada menos chuvosa, ocorre em anos normais, durante o inverno do Hemisfério Sul, entre junho e agosto. Neste trabalho, utilizo a terminologia regional.

A viagem coincidiu também com o momento de ocorrência do fenômeno atmosférico-oceânico La Niña, fase negativa (fria) do El Niño-Oscilação Sul (Enos). Esse é um evento oceânico-atmosférico periódico que se caracteriza pelo aquecimento (El Niño) ou resfriamento (La Niña) da temperatura da superfície do mar (TSM) no Pacífico equatorial, acima ou abaixo da média. O ENOS afeta

periodicamente o clima em proporções globais e faz parte da variabilidade natural do sistema climático, com periodicidade, intensidade e frequência variáveis. Um episódio pode ocorrer a cada dois a sete anos, sendo, por vezes, forte e duradouro, e outras vezes mais fraco e de curta duração. Os pescadores da costa peruana, há séculos, já teriam observado, próximo ao Natal, a redução da pesca devido à elevação da temperatura da corrente oceânica (corrente fria de Humboldt), a qual passaram a chamar de El Niño, em referência ao menino Jesus.

Nesse espaço e tempo, fui hospedada por Dona Arlete³, que me apresentou ao quilombo e com quem convivi por mais tempo em Gurupá-Mirim. O objetivo da pesquisa foi investigar as interrelações sociometeorológicas e socioclimatológicas das/ dos quilombolas de Gurupá em seu território, centrada nas questões do tempo e clima, associadas às dinâmicas sociopolíticas, ecológicas e históricas que as/os envolvem. Para isso, realizei entrevistas abertas, utilizando gravador, câmera fotográfica de *smartphone* e um caderno de notas. Utilizei gravações de áudio, juntamente com anotações, para documentar e analisar as narrativas coletadas.

A espontaneidade das conversações, sem o uso de questionários com questões pré-estabelecidas, trouxe à tona a Festa do Mel. Esse festejo, dependente da produção do mel, que ocorre tanto no mês de agosto (tempo cronológico) quanto no verão paraense/amazônico (tempo meteorológico), conectou os fios que ataram o “tempo” entre “nós” às micro-histórias aqui desdobradas.

A partir de relatos de Arlete Pantoja, memorados e revividos nas transcrições e análises realizadas após meu retorno do quilombo, o tema incidental da festa e do projeto de fabricação do mel foi ativado. Considerando as dificuldades⁴ de retornar a campo para ampliar a pesquisa sobre os festejos populares e o projeto da produção do mel, considere, ao lembrar das palavras de Adichie (2019), que as histórias são importantes porque apesar de usadas para espolar e caluniar, elas também têm o poder de empoderar e humanizar (Adichie 2019: 32). Quanto ao tempo, clima, suas variações e mudanças climáticas - tema inicialmente propulsor desta pesquisa -, maiores discussões podem ser encontradas em Andrade (2024), que amplia perspectivas de Arlete Pantoja e de outras/os quilombolas de Gurupá-Mirim sobre essa

3 Por sua vez, quem articulou minha entrada junto às/aos quilombolas em Gurupá foi a historiadora Cássia Luzia Benathar, natural de Gurupá e amiga do curso de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural (PPGDS) do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

4 Relacionadas principalmente às vicissitudes dos financiamentos acadêmicos para pesquisa de campo, entre outras questões de ordem acadêmica e pessoal.

importante temática. Ademais, conforme se verá, nesse “cosmopolítico-atmosférico” quilombola “as proporções, as questões, as durações, os atores não são comparáveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história” (Latour 1994: 7).

Por fim, antecedendo a pesquisa em campo, o projeto que abarca este ensaio foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS) sob o parecer consubstanciado de nº: 5.067.549. Durante o trabalho de campo, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foi apresentado à colaboradora e assinado por ela. Protocolos sanitários referentes à não proliferação da covid-19 foram respeitados.

3. O TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE GURUPÁ-MIRIM

O território quilombola de Gurupá-Mirim é composto por áreas de várzea e terra firme. O principal acesso físico à comunidade se dá por pequenas embarcações via rio Amazonas, que dá entrada ao rio de mesmo nome. Situa-se a aproximadamente 20 minutos da sede do município de Gurupá, sendo as “catraias”⁵ o meio de deslocamento mais veloz.

Na comunidade em terra firme, encontram-se os espaços que compõem a esfera da vida pública,

como a Escola Municipal de Ensino Fundamental Alfredo Maranhoto, o barracão de festividades religiosas, a casa de cultura e a Igreja Nossa Senhora de Nazaré. O quilombo não dispõe, todavia, de uma unidade de saúde para atender à população.

A rede de internet é viabilizada por uma antena e funciona com boa estabilidade, o que resolve em parte as questões relacionadas à comunicação. A energia elétrica é uma realidade recente e ainda não universalizada na Comunidade. Segundo relatos, pelo menos quatro famílias que vivem às margens do Rio Gurupá-Mirim não tinham acesso à eletricidade em suas residências até o momento desta pesquisa. O gerador que abastecia algumas casas demandava elevada despesa com combustível, o que limitava seu funcionamento a períodos curtos. A previsão do tempo, transmitida pela TV, é acompanhada por quilombolas que relataram ter relativa confiabilidade no resultado dos modelos regionais apresentados nos noticiários.

As residências ao longo do Rio Gurupá-Mirim são, em sua maioria, de madeira. Algumas poucas são híbridas, mesclando madeira e alvenaria, todas elevadas sobre esteios acima do nível do rio, para evitar inundações. Algumas casas revestem o teto com manta térmica de alumínio como estratégia de conforto em um ambiente cujas temperaturas

⁵ As catraias são pequenas embarcações, geralmente descobertas, com motores mais potentes.

médias podem variar entre 26°C e 34°C no verão, e entre 24°C e 31°C no inverno, com umidade relativa próxima a 100% e poucas variações anuais.

A maior maré esperada é a “Lançante da Semana Santa”, que costuma ocorrer próxima à Sexta-feira Santa e pode inundar até as casas mais elevadas. É um período de confluências astronômicas e atmosféricas, já que “a Igreja católica celebra a Páscoa no domingo seguinte à primeira lua cheia de primavera (equinócio: 21 de março)” (Cattabiani 1990 *apud* González 2008: 270). Corresponde ao equinócio⁶ de outono para o Hemisfério Sul.

O inverno geralmente incorre em condições desfavoráveis para diversas atividades, incidindo em “perdas”, segundo explicou Pantoja: “Várias atividades, no período chuvoso é complicado. Por exemplo, tirar açaí, tu não pode. É complicado tu subir no açaizeiro liso, né.” (2021: comunicação pessoal). Comentou que seus aluno(a)s chegam (à escola) com cadernos e livros molhados. Galvão (1955) observou que “nas chuvas, o povo se recolhe aos sítios, aos povoados ou às cidades. [...]. É um tempo de fome, de esperar pela roça amadurecer. O peixe ganha o alto dos rios ou se espalha pelas lagoas e alagados; a caça deserta para dentro dos matos ou se entoca nas ‘ilhas’”. (1955:1). Para Pantoja (2021: comunicação pessoal),

“[...] muita chuva...[...] fica ruim. Por exemplo, capinar roça, ninguém pode capinar na chuva.” Os meses menos chuvosos, que correspondem ao verão paraense/amazônico, seriam “setembro-outubro-novembro, e às vezes pega uma parte de dezembro, que chove menos.”

A obtenção de renda na comunidade é proveniente, majoritariamente, da produção da farinha de mandioca (*Manihot esculenta*), também produzida para consumo próprio, com o plantio da roça no tradicional sistema de corte e queima. “Pra mandioca, a maioria é queimado, se não, não presta, não produz” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Há também o extrativismo do açaí (*Euterpe oleracea*), bacabi (*Oenocarpus mapora*), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), pesca artesanal, cultivo de frutas (pupunha, abacaxi, melancia, entre outras), hortalças, apicultura e criação de pequenos animais.

O plantio de frutíferas, como pupunha (*Bactris gasipaes*) e açaí em terra firme, ocorre em janeiro e fevereiro (inverno). “Na beira do rio, o açaí é nativo e só é feito o manejo, derruba as árvores altas e deixa as baixas.” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Maio e junho seriam a safra do açaí da várzea e do da terra firme, em setembro, outubro e novembro, “quando não tem pra várzea”. Esse ano, as safras

6 la Iglesia católica celebra la Pascua el domingo siguiente a la primera luna llena de la primavera (equinoccio: 21 de marzo).

teriam se sobreposto. O cupuaçu começaria a cair entre fevereiro e março, até junho, e nesse ano teria se alongado mais. “A bacaba, de outubro em diante já cai. O bacabi é o ano todo” (2021: comunicação pessoal). Mudanças de plantas são feitas em junho e transportadas para o plantio em janeiro. A caça é praticada, porém, raramente. Hoje, buscam diversificação com Sistemas Agroflorestais (SAFs).

O escoamento da produção, além das vendas diretas aos comerciantes das redondezas, ocorre por meio do fornecimento a programas governamentais como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), conforme critérios a eles atinentes. À época da Itá (Gurupá), de Galvão (1955), a economia da região dependia da exploração de produtos naturais, “principalmente a coleta da borracha, da castanha, da piaçaba, do timbó, do corte de madeiras, da pesca e da salga do peixe” (1955: 2).

Pressões de empreendimentos externos sobre os bens presentes no território seguem recorrentes, apesar de seu fortalecimento com a titulação coletiva. Há relatos de extração ilegal de madeira, além de exploração legalizada via concessão a uma empresa madeireira. No entanto, a “entrada” dessa empresa teria sido firmemente dialogada com a comunidade, que teve autonomia para decidir sobre a distribuição do dinheiro relativo

às compensações sociais. Além disso, negociaram modos de minimizar impactos sobre algumas espécies especiais, como andirobeiras (*Carapa guianensis* Aubl.), samaúmas (*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn), seringueiras (*Hevea brasiliensis*), copaíbas (*Copaifera langsdorffii*), entre outras (algumas, velhas conhecidas, companheiras dos/das quilombolas), que não permitiram derrubar. Estas negociações foram distintas entre os 12 quilombos que compõem a Associação dos Remanescentes de Quilombos de Gurupá (ARQMG), da qual Gurupá-Mirim faz parte.

4. INSTITUIÇÃO DA FESTIVIDADE DE SÃO RAIMUNDO NONATO E A FESTA DO MEL

[...] era dia 31 de agosto de 2006. Aí, lá no mato, as meninas disseram: ‘- Arlete, hoje é dia santo!’ ‘- Dia de que, mana?’ ‘- São Raimundo Nonato!’ ‘- Mas o que que ele faz?’ ‘- Ele é protetor das mulheres grávidas. E quem tiver filho pra parir... é arriscado morrer na barriga!’ ‘- Caramba, e aí?’ ‘- Não, nós vamos fazer o seguinte com esse santo. Se ele ajudar que as nossas abelhas produzam mel, nós vamos rezar pra ele... quando completar um ano.’ Agora tu vai entender por que a festa do mel é em agosto, né (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Sobre festejos, frequentemente surgem “[...] como um evento ligado ao universo mental e religioso, fruto de uma promessa ou de uma graça alcançada” (Saraiva & Costa e Silva 2008: 9). Precisamente, em um contexto como este,

desde o ano de 2006, a cada 31 de agosto, uma “doce” comemoração em devoção a São Raimundo Nonato é realizada no Quilombo de Gurupá-Mirim. Um festejo que tem associado a suas origens a colheita do mel por mulheres quilombolas, pioneiras nessa tarefa, cujo sucesso foi obtido depois de muitos desacertos, persistência e um olhar diferenciado em relação ao seu ambiente circundante.

Iniciou-se por um projeto impulsionado por Arlete Pantoja, motivada por inquietações com situações de submissão econômica em que se encontravam várias quilombolas, e teria reunido inicialmente um grupo de aproximadamente dez famílias. Essa atividade de apicultura, segundo Pocol e McDonough (2015: 487), é com frequência citada em diversos contextos como possibilidade para o empoderamento de mulheres rurais. No entanto, tudo iniciou em 1998, quando foi solicitado um curso sobre o tema para a comunidade de Gurupá-Mirim. Narrou então que:

Só tinha eu de professora, né? [...] mas isso aí não tá certo, [...] elas têm que ter o ganho delas sem ter que tá chorando, se ajoelhando no pé de ‘marido’...Aí eu...reuni com o grupo de mulheres, aí olha, ...‘cês’ querem criar abelha? (Pantoja 2021: comunicação pessoal)

A quilombola discorreu que havia esposos que não concordavam e depreciavam a participação de suas companheiras no projeto, e recordou que:

“[...] o ‘marido’ não queria nem saber, porque achava que a gente nunca ia conseguir, né?” (2021: comunicação pessoal). A influência deles levou algumas mulheres a desistirem. Inclusive, em momentos de dificuldades ou de fracassos, ecoavam comentários de alguns homens, como: “- Tá vendo! Eu não disse que era doidice dela!” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Apesar disso, parte do grupo resistiu à violência que Bourdieu (2012) viu presente na dominação masculina e no modo como é imposta e vivenciada,

[...] violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento (Bourdieu 2012: 7-8).

Nesses termos, Prestes e Silva (2019) apontaram que “as relações patriarcais vêm seguindo o ser mulher ainda em tempos hodiernos, num contexto regional com configurações territoriais e sociais complexas; reproduzindo-se em meio a relações familiares, de trabalho, sobretudo nas relações de produção rural” (2019: 9). O papel historicamente desempenhado pela Igreja, segundo Bourdieu (2012), teria sido marcado por,

[...] antifeminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência, [...] e a reproduzir, do alto de sua sabedoria,

uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade, ela inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres (2012: 103).

No Brasil rural, a partir da década de 1970, Deere (2004) destacou que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e grupos de mulheres organizados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) auxiliaram na experiência formativa que as levou a questionar injustiças sociais (2004: 179) e, certamente, a refletir sobre a sua própria condição. As CEBs, segundo Oliveira *et al.* (2012: 20), eram formadas por pequenos grupos populares ligados à Igreja Católica, inspirados pela Teologia da Libertação. Essa corrente teológica, baseada em reflexões bíblicas desde as minorias sociais e na práxis da libertação política e social, “[...] promoveram intensos debates em torno da libertação da mulher, dos negros, dos operários, da juventude, dos camponeses, da reforma agrária” (Oliveira *et al.* 2012: 20).

Portanto, nesses espaços distantes dos centros urbanos, a influência dos ideais feministas emergiu por intermédio de setores progressistas da Igreja Católica (De Paula 2019: 100). Pombo e Pombo (2015: 36) apontaram que, em Gurupá, as CEB’s foram organizadas a partir da chegada do Padre Giulio Lupp. Arlete Pantoja teria participado das

pastorais da Prelazia do Xingu, à qual o movimento católico em Gurupá está vinculado.

Assim, a partir de suas digressões, ela rememorou os desafios do pesado serviço braçal travado pelo grupo na estruturação do apiário. Naquele momento, sem o domínio de técnicas ou ferramentas que lhes facilitassem a tarefa, a persistência foi o fator que impulsionou a realização do trabalho, permeado por tentativas, erros e acertos:

Aí nós...trabalhamos! Afincamos pau... só era mulher mesmo! Nós limpamos o local [...] fincamos os suportes e tudo, carregamos as caixas. [...] Olha, nós carregava o pau d’uma grande distância. [...] Aí, nós carregava na costa...[...] carregava no ombro aquele bucado de pau pra lá. Enquanto que nós poderíamos cortar os paus lá mesmo... era ruim, né, porque... tinha que ter um machado ou um moto-serra... não existia moto-serra... ninguém tinha, né... (Pantoja 2021: comunicação pessoal)

A despeito de todas as dificuldades, o apiário tornou-se realidade. Para as mulheres, a intercessão de São Raimundo pareceu manifestar-se no “milagre” da abundante colheita do mel. “Aí sim, quando foi no outro ano... o mel bombou, mana! [...]. Chegava lá, era mil e poucos litros de mel que tinha” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). O santo colonial, intercessor das mulheres na gravidez e no parto, agora intercederia por elas e pelas abelhas. O pacto estava então estabelecido!

Priore (1994) destacou que a presença do milagre em festas de caráter religioso representa uma “espécie de unção, marcando a participação do Divino na diversão popular [...]” (1994: 63). Segundo a autora: “o milagre tem função sacralizadora, atuando como perenizador da festa nos quadros mentais. A festa passa a distinguir-se por ter sido de ‘tal ou qual’ milagre” (1994: 64). No caso do quilombo, o milagre materializou-se no mel. Então, para Pantoja, se o santo era o protetor das apicultoras, mel não poderia faltar em sua festa.

Posteriormente, as estruturas do festejo foram sendo organizadas, primeiramente com a aquisição da imagem do santo. Contudo, ainda faltavam outros componentes das práticas religiosas, como a bandeira, o hino, o mastro, a oração e os rogatórios. Então, as mulheres se mobilizaram: “[...] aí sim... quando eu vi, chegou duas bandeiras! [...] que nenhum festejo aqui tem duas bandeiras! (riu). [...] Mana, era a coisa mais linda, as duas bandeiras [...]. Ah! Mas aquilo me dava uma emoção...(ri)”. (Pantoja 2021: comunicação pessoal)

A entrega do mel aos participantes do festejo passou, então, a compor o ritual, e o mel passou a ser entendido como pertencente ao Santo. Estabeleceram-se as frases: “- Receba o mel de São Raimundo Nonato!”, cabendo aos donatários responder em agradecimento: “- Benza Deus!”.

Os participantes agregaram o gambá (tambor), que é tocado em frente ao altar com a imagem do santo. A imagem, a cada ano, é resguardada na casa de um membro da comunidade. Sobre o “gambá”, Figueiredo e Carvalho (2019), ao tratarem dessa forma de expressão cultural na Festa de São Benedito em Almerim-PA, a descrevem como: “um conjunto de expressões musicais constituídas em torno de tradições supostamente afro-ameríndias que se baseiam no toque ritualístico de três tambores feitos de tronco de madeira e pele de animal” (2019: 6).

Hobsbawm e Ranger (1997: 10) sugerem que “costume” está relacionado à ação, enquanto a “tradição” (inventada) se conecta aos acessórios e rituais formais que cerceiam a substância que seria a ação. O “costume”, segundo afirmaram, “nas sociedades tradicionais [...] não impede as inovações e pode mudar até certo ponto [...]”. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais, conforme o expresso na história” (1997: 10).

A Festividade de São Raimundo, cujas “tradições” evocadas e costumes estabelecidos, - ao conectar o festejo a “antigas tradições” católicas e quilombolas, e ao inovar com a distribuição do mel e do gambá - pode ser entendida como uma forma de expressar e reforçar sua religiosidade,

identidade, cultura e (novos) valores e formas de resistência.

5. PROTAGONISMO, INTRIGAS, RESISTÊNCIAS, TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADE

*Triste, louca ou má [...]
Ela desatinou, desatou nós [...]*
Francisco, el Hombre
(Álbum Soltasbruxa, 2016)

Pantoja (2021: comunicação pessoal) relatou que o protagonismo das mulheres passou a ser “minado” por intrigas tanto na comunidade quanto na família. “Aí o olho, mana... cresceu... cresceu!”. Suas atitudes passaram a ser desprestigiadas, permeadas por qualificações como: “ela é louca!” ou “ela é doida!”. Tensões internas entre o grupo passaram a ser fomentadas, discutindo-se uma atitude que há muito é recorrente nos festejos comunitários: a oferta do banquete à comunidade.

Relembra que, em uma das festividades, o grupo decidiu fazer um grande almoço para celebrar o festejo. “Aí, nós tinha bastante dinheiro...na caixinha, né! ‘- Bora, num sai pesado [...]. Ele (São Raimundo) vai dar mais pra nós!” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Recorda a fatura de alimentos comprados, que foram preparados por elas mesmas, e a animação com o disparo dos rojões em homenagem ao santo.

Wagley (1957) observou, naqueles idos do século passado, quando ali esteve, que as festas

de santos instigavam as pessoas, tanto individual quanto coletivamente, a gastar suas economias e se endividarem com o propósito de patrocinar uma dessas festas. Segundo ele, a recreação estaria intimamente ligada à religiosidade e à organização da comunidade, e os dirigentes de irmandades de santos seriam líderes importantes nas localidades rurais (1957: 290).

Essa demonstração de poder econômico e social das mulheres não teria sido bem-vista por todos e favoreceu, segundo expôs Pantoja, a ruptura do grupo. A pressão que relatou sentir por parte de alguns homens, que disseminaram intrigas, provocando tensões e conflitos entre elas, e acusando-a de ter incentivado gastos com o festejo para distribuir com a comunidade em detrimento de atender às necessidades particulares das mulheres e suas famílias, teria sido, em meu entender, violenta. Exercício de violência simbólica, não necessariamente para “atingir” a quilombola, mas com fins de enfraquecer os laços de confiança entre o grupo.

Tais atitudes de pretensa desqualificação de suas sugestões vão ao encontro do que expôs Castro (2018: 195) em sua análise das relações entre masculinidades, violência e religiosidade na Amazônia. Nela, salientou que, do ponto de vista dualista (homem-mulher), “as qualidades e atributos do feminino são desqualificados,

reduzindo a mulher à esfera do privado, da casa, excluindo-a de participações plenas em cargos de liderança, na vida política e religiosa” (2018: 90-195). É possível que esse tenha sido o intuito desses esposos, que, afinal, foi bem-sucedido, com as mulheres acedendo às pressões. Nessa situação, a violência simbólica pode ajudar a explicar, ao menos em parte, o porquê de “os (as) subordinados (as) tolerarem a manutenção do *status quo*” (Burgois 2009: 3). Neste caso, o porquê de algumas das mulheres terem dado ouvidos às intrigas após terem experienciado o sucesso no empreendimento do mel.

“Olha, mana! Foi aí a nossa... [...] separação, né!” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). A partir de então, o coletivo teria se enfraquecido e se dispersado. Nesse cenário, Segato (2016) assinala que “[...] quando um grupo se organiza com uma finalidade instrumental, como, por exemplo, suprir carências em momentos de escassez ou resolver conflitos, ele se dissolve, assim que o problema que se propôs resolver é solucionado (2016: 28, tradução nossa)⁷. Não se pode afirmar, aqui, se houve solução duradoura para a questão da dependência econômica das mulheres que faziam parte do grupo do mel; o mais provável é que não. Porém, Pantoja (2021: comunicação

pessoal) pontua que, embora muitas tenham abandonado as atividades, teriam aprendido a técnica e a administrar.

Pantoja persistiu com as abelhas na produção do mel e com a imagem do santo que trouxe para sua casa. Ali, passou a realizar as orações, sem a presença de algumas de suas companheiras do grupo de mulheres. Os demais membros da comunidade continuaram acompanhando o festejo anual, contando com a já tradicional distribuição do mel. Nesse ínterim, ela estabeleceu outro acordo com o santo: “Aí eu disse: ‘- Olhe, meu São Raimundo, se aparecer outro(a)s apicultrice(a)s, que ajude no festejo...ele vai voltar pra igreja lá, né? Agora, se não aparecer, ele vai ficar aqui em casa mesmo!’ Aí ficou, não sei quantos anos!” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Até que o acordo foi capitulado. Com a parceria de outras/os produtoras/es, a tradição da festividade de São Raimundo se consolidou, seguindo no Quilombo de Gurupá-Mirim.

Entendo que, ao incluir outros sujeitos tanto para manter a produção apícola e o retorno econômico quanto para sustentar a própria festa no quilombo, com a “nova” tradição de distribuição de mel, há uma aproximação ao “feminismo comunitário” de Paredes (2017).

7 cuando un colectivo se organiza con un fin instrumental como, por ejemplo, suplir carencias en momentos de escasez o resolver conflictos, se disuelve apenas el problema que vino a solucionar se ve resuelto.

Este propugna que “a nossa luta não pode ser só por nós, deve ser também pelos nossos povos e também por nós, e tudo isso ao mesmo tempo” (2017: 5, tradução nossa⁸).

A imagem retornou para a Igreja, conforme o pactuado. E, quanto ao mel: “[...] A gente tem que benzer, né, aí faz a oração com o mel antes de comer... (no último dia de agosto)” (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Muito embora a (neo)tradição dos festejos, em suas dinâmicas de arranjos e rearranjos cosmopolíticos, tenha se reconfigurado com inclusão para além de uma emancipação feminina pautada no fortalecimento da renda, esse acontecimento (cosmo)político não pode ser soterrado na memória coletiva do quilombo. Pois não se tratou “[...] de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”” (Stengers 2018: 446), mas resultou, primeiramente, da capacidade do trabalho feminino, de sua persistência, sabedoria e ciência, muitas vezes questionadas. Certamente, “[...] terá ‘desacelerado’ os raciocínios” e criado “a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam?” (Stengers 2018: 443).

6. UM HUMANO OLHAR DOS CICLOS ATMOSFÉRICOS E ECOLÓGICOS

Mexeu com a parte meteorológica, aí desestruturou tudo, mudou tudo.
(Pantoja 2021: comunicação pessoal)

O tempo meteorológico intersecciona (e é interseccionado por) práticas e saberes do universo humano, mesclando percepções do que se considera sagrado às dinâmicas das experiências cotidianas. Aí se incluem festividades e práticas produtivas, como no caso da Festa de São Raimundo, que ocorre no verão paraense/amazônico juntamente com a Festa do Mel, compartilhada com a comunidade participante no quilombo de Gurupá-Mirim.

Sob essa perspectiva, observações singulares do tempo, do comportamento das estações do ano e percepções de mudanças e/ou variabilidades climáticas são observadas pelo que a ciência formal considera senso comum. Na Amazônia, esse olhar atento e refletido sobre os elementos atmosféricos e suas mínimas variações, cuja conexão com o meio ecológico - como as marés, presença ou ausência mais ou menos frequente de determinados insetos e outros animais e seus comportamentos, floração de plantas, vocalização de pássaros, a depender do ‘tempo que faz’ ou fará -

⁸ no puede ser nuestra lucha solo para nosotras, debe ser también para nuestros pueblos, pero a la vez es también por nosotras y todo esto al mismo tiempo

pode ser crucial à sobrevivência de seus habitantes, bem como para a manutenção e reprodução de suas práticas produtivas, culturais e sociais.

O aquecimento global, fenômeno caracterizado por mudanças no comportamento e composição atmosférica,⁹ é um tema que vem pautando debates, decisões e políticas climáticas no mundo, com base em modelos climatológicos. Problemática que se faz presente também nas reflexões cotidianas e na observação dos elementos atmosféricos por quilombolas de Gurupá-Mirim. Destarte, Pantoja observa que: “essas enchentes, essas cheias, dizem respeito ao aquecimento global, que... [...] destrói né... o gelo, e acaba... E também tem a questão do desmatamento... tem muita coisa... tudo é a ação humana... [...] interferindo na questão ambiental” (2021: comunicação pessoal). As cheias e enchentes por ela observadas dizem respeito às que ocorreram no ano de 2020, durante o verão, considerado um evento anômalo no quilombo. Cheias e enchentes que inundaram casas ocorreram em 2009, porém no período do inverno, o que já era esperado; com a chegada do verão, normalizara. Outra anomalia citada por ela foi em relação à quantidade e intensidade de descargas elétricas atmosféricas. Relatou que: “Muitos temporais com raio,

esse ano, [...] olha tinha dias aqui assim, de dar aqueles trovões assim, que a gente tremia de medo! Eu já vi muitos trovões, muitos... relâmpagos né..., mas assim desse jeito, eu nunca tinha visto” (2021: comunicação pessoal). Durante os momentos de tempestade, muitos habitantes do quilombo retiram aparelhos elétricos da tomada como estratégia para proteger seus eletrodomésticos de curtos-circuitos. “Eu imaginei, meu Deus! Veio uma pandemia e junto com essa pandemia, veio também uma mudança climática, uma mudança ambiental, né”. [...] Parece que mexeu assim... com o mundo, né, com tudo! não foi só com os seres humanos, mas também com a questão da natureza, né” (2021: comunicação pessoal).

Lagrou (2020: 5), ao traçar sua leitura cosmopolítica da pandemia do coronavírus SARS-CoV-2 (causador da covid-19), que assola o mundo desde 2019, sob a perspectiva do povo *Huni Kuini* da Amazônia peruana, nos fala sobre as redes de conexões entre humanos e não humanos, que seriam tanto a causa do problema quanto a solução. Lagrou expõe que: “vivemos, em escala planetária, um problema em comum; sua solução também terá de ser comum. Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo

9 Com a elevação da concentração de gases do efeito estufa - um fenômeno natural que, por ações antrópicas, está contribuindo para o aumento das temperaturas ao redor do globo - como o gás carbônico (CO₂) e o metano (CH₄), entre outros.

do que podemos aprender de outras tradições [...]” (2020: 5). Suas palavras poderiam ser aplicadas a diversas situações que requerem soluções semelhantes, mas se aplicam bem ao que hoje se denomina “emergência climática”, sobre a qual Pantoja (2021: comunicação pessoal), ao colocar as duas questões lado a lado, reflete.

Paralelo a esse humano olhar sobre a ocorrência das anomalias ora referidas, os órgãos oficiais nacionais e internacionais de predições e prognósticos climáticos identificaram que 2021 foi um ano caracterizado pela presença do fenômeno La Niña (fase negativa do El Niño Oscilação Sul- ENOS), iniciado em 2020. Esses fenômenos estariam se intensificando com o aquecimento global (ver Andrade 2024).

Mas, para as/os quilombolas, o período chuvoso em anos considerados normais, por si só, já incorre em prejuízos para diversas atividades, sejam de natureza produtiva, social ou cultural. Se ocorre fora do esperado ou se prolonga, os impactos podem ser ainda maiores, conforme exemplificou Pantoja: “[...] fazer revisão na abelha eu não posso ir pelo meio da chuva. Aí acontece muito ‘enxamiação’¹⁰ de abelha, que quando dá um solzinho elas... ‘pegam o beco!’” (2021: comunicação pessoal). Ou a roça, que em 2021,

segundo expôs: “esse período aí de setembro-outubro (verão paraense/amazônico), que era *pro* pessoal fazer a roça, tudo, tem muita gente que não fez roça esse ano. Fez, mas não queimou” (2021). Sobre a celebração de seu aniversário, que ocorre em fins de novembro, relata que realizavam em seu quintal ao ar livre “[...] aqui atrás de casa. Limpava tudo, varria, levantava poeira mesmo. Dançava, e tudo acontecia aí. E, esse ano era lama. [...] E a água não baixou [...]” (2021: comunicação pessoal).

Por outro lado, o fato de o rio Gurupá-Mirim se manter cheio no verão não impactou negativamente em todos os aspectos da vida da comunidade. Para os alunos do ensino médio que necessitam se deslocar até a escola na sede municipal, em Gurupá, Pantoja explicou que a lancha-escola não entrava no Rio Gurupá-Mirim: “[...] a lancha tinha vezes que tinha que ficar lá fora (no Rio Amazonas). Dali os alunos passavam da catraia (embarcação motorizada) pra poder embarcar”. Prosseguiu, recordando que: “Agora, mês de novembro..., era um sofrimento pra esses alunos! Muitos alunos perdiam a aula, porque não...não tinha condição. A lancha não entrava. [...]. Esse ano ele, ... entra e sai qualquer barco. Era complicado!” Reflete então que: “essas mudanças teriam sido nesse sentido boas”. Outro aspecto positivo destacado foi com

10 Processo em que as abelhas, em condições favoráveis, se multiplicam e migram procurando outros lugares para fazer novas colmeias.

relação ao mel: com a antecipação das florações, a colheita também foi adiantada. Segundo apontou, o fato de colher antes não significou colher menos.

7. INDICADORES DO TEMPO E CLIMA

E PERCEPÇÕES DE MUDANÇAS

E/OU VARIABILIDADES

De acordo com Andrade *et al.* (2022: 3), “a diversidade da cultura dos povos e comunidades tradicionais, e de seus saberes e práticas locais representam um importante papel no gerenciamento dos efeitos do tempo e do clima, bem como na mitigação e adaptação a impactos provocados por variações e/ou mudanças atmosféricas”. Em Gurupá-Mirim, acurados aspectos de previsão e análises de fenômenos atmosféricos e possíveis anomalias foram percebidos em estreita relação com a fauna, a flora e atmosfera circundante, destacadas a partir das experiências de Pantoja (2021: comunicação pessoal). Nesse sentido, ela discorreu, por exemplo, sobre o período costumeiro de floração das árvores no quilombo, que são também propícias às abelhas e à produção do mel. Atentou para o que percebeu como uma mudança no clima: “[...] deixa eu ver... outubro... ano passado em outubro (novembro)... macacaúba (*Platymiscium trinitatis Benth*) né? já tava de fruta” (2021: comunicação pessoal), ou seja, no decorrer do verão paraense/ amazônico,

com chuvas e marés ocorrendo fora do período normal.

Questionada sobre o período da florada, informou que ocorre sempre entre os meses de janeiro e fevereiro (início do inverno/ verão paraense/amazônico) em Gurupá-Mirim. E prosseguiu: “Aí esse ano...o buritizeiro (*Mauritia flexuosa*), ele floreava mês de setembro (verão paraense/ amazônico). E agora que ele tá de flôr! E já estamos em novembro, já dezembro. Começou agora já em novembro.” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). E destaca que “[...] o período que era pra gente colher mais mel digamos né?... já não colhe, colhe antes, a produção foi antes (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Prossegue elencando que,

[...] mês de fevereiro, é ...a pracubêra (árvore da pracaúba ou pracaúba - *Mora paraenses Ducke*). Aí nesse período também vem o açai (*Euterpe oleracea*) junto né, que as abelhas também frequentam os cachos, né. Aí o açai é o que mais permanece, né, quase que o ano todo, porque... quando termina uma safra, mas já tá cacheando de novo, né. E aí, ele permanece, e é um tipo de florada. O Taxizeiro...taxi (ou Tachizeiro - *Tachigali myrmecophila Ducke*), tem o taxi pequeno e o taxi grande, que... dá uns cachos brancos grandes de flores. As abelhas gostam muito, dá bastante porem e néctar. Também é um período que dá bastante mel, né. Aí ele sempre é no mês de setembro. E ele dá também uma florada no mês de fevereiro. Uma no início, né. Quando ele não floria aqui em fevereiro, é julho... (Pantoja 2021: comunicação pessoal)

Segundo observou, “já bagunçou tudo, sabe! Não dá mais pra prever.... não deu”. Explicou e, em seguida, questionou: “Essa mudança climática, ela interferiu na floração né... aí como choveu bastante, ... ele não tinha porque antecipar a florada dele” (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Aves e anfíbios foram citados como ativadores de alerta de chuvas e/ou estiagens, conforme expunha, ao mesmo tempo, em que conectava histórias: “Existe os sapos que cantam avisando a questão do inverno, das chuvas, água grande. Por exemplo, dizem que quando a saracura (*Aramides saracura*) canta pro centro (em terra firme) ... é sinal que a água vai ser grande, se ela canta na beira do rio... é que tá seco, que vai secar” (Pantoja 2021: comunicação pessoal). Prosseguiu lembrando das rãs e jias – que, a diferença dos sapos que apresentam “pele seca, pernas e dedos curtos” (Lima et al. 2006: 8), possuem “pele úmida, e pernas e dedos longos (2006: 18). “Tem o sapo, que é o sapo do inverno. E tem o sapo que é o sapo de verão, que de verão ele não canta. Aí, quando o do inverno começa a cantar... olha, já vai começar o inverno. Aí... ah...o do verão começa a cantar...olha, tá chegando o verão, já. Então... já se conhece...” (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Segundo explicou, o sapo do inverno, ou seja, a *jia* (da família *Leptodactylidae*), teria, segundo ela, um cantar descontinuado, “aquele cantar triste,

a modo, que já tá aquele clima frio, com muita chuva”. Comentou sobre o sapo conhecido pelo nome popular de mocotó, da terra firme, que “chama” o verão com seu cantar contínuo. Fala que seria extremamente ruidoso, de forma que “parece que ecoava, estrondava”, segundo ela, se trata de um sapo pequeno que prenuncia o momento em que a água começa a baixar. Esse sapo estaria associado ao dito popular, o qual pressupõe que aquela/e que o ver, estaria com a vida predestinada ao fim. Papavero *et al.* (2011) discorrem que o Padre Anselm Eckart, em seus escritos de 1785, teria sido o primeiro a registrá-lo e o teria descrito como “um sapo americano cujos pés, dizem, têm uma força tão milagrosa que aquele que os levar junto ao corpo não poderá ser afetado por nenhum veneno” (2011: 603), mas seria uma espécie não identificada. Baena (2004), em seu ensaio corográfico de 1839, identificava-o como “grande e preto”. A sua estância é nos lodaçais: tem tempo certo de exercer o seu alarido, e tem a notabilidade de engolir brasas quando as encontra ou lhas botam” (2004:100). Já a “cutaca” ou “cutáca” seria caracterizada por vocalização estridente, forte e constante, segundo explicou Pantoja (2021), acrescentando que essa espécie costuma aparecer quando as águas começam a crescer (2021: comunicação pessoal).

Para Ribeiro e Souza (2014: 33), que estudaram a herpetofauna no sudoeste do Amapá, a cutaca pertenceria à família *Hylidae*. Vanzolini (1996) encontrou esta espécie catalogada pelo viajante naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira e descrita como “qualquer anuro pequeno; o equivalente de perereca” (1996: 202). E Amazonas (1852) incluiu em seu *Diccionario da Comarca do Alto Amazonas*, no registro de sapos, tanto a cutaca como o Mocotó. Essas foram algumas observações que, segundo compartilhou Pantoja, teria aprendido de experiências próprias e de conhecimentos passados entre gerações.

Depreende-se que o conhecimento e registro de saberes sobre o tempo e clima sempre foram fundamentais para a sobrevivência e convivência de muitos povos e comunidades tradicionais ao redor do mundo e assim também para os da região Amazônica. As características únicas e potentes de suas manifestações - às vezes suaves com seus fracos ventos, suas temperaturas e umidade elevadas, ou suas violentas tempestades e trovões, suas marés lançantes e vazantes - estão em estreita consonância com o ecossistema da floresta. Esses fenômenos são percebidos em seus aspectos de maneira até corriqueira no cotidiano de seus habitantes, como em uma floração,

em um cantar de pássaros ou sapos, conforme o anteriormente exposto.

O registro desses conhecimentos, muitos deles milenares e outros continuamente atualizados, é de extrema importância para o fortalecimento e valorização desses saberes, constantemente reduzidos a folclóricos ou atrasados. Na realidade, são profundamente acurados e sofisticados, urgindo de maior atenção e investigações para uma compreensão mais ampla de sua relevância.

8. A CIÊNCIA E SEUS MÉTODOS - A SABEDORIA E SEUS CONHECIMENTOS

A teoria de *umwelt* (ambiente ou mundo circundante) de J. Uexküll (2016), de 1925, já constatava que sistemas abertos interagem com seu ambiente, tornando impossível examinar objetos dele isolado, ao contrário de sistemas fechados (ver T. Uexküll, 2004: 21). Possivelmente foi o que D. Arlete Pantoja (2021: comunicação pessoal) talvez já soubesse, quando após diversas oficinas ministradas por diferentes programas de técnicas agrícolas ofertados por projetos de extensão rural, como o “Raízes”, ou os da Comissão Pastoral da Terra (CPT), o “negócio” das abelhas não progredia.

Ainda que seguindo as recomendações dos especialistas e assumindo gastos por meio de “vaquinhas”¹¹, utilizados na compra de insumos como açúcar e mel de cana¹², melhores resultados não eram alcançados. “[...] Nós tava com umas dez colmeias cheias. Aí eles diziam assim: ‘- Olha, cês só podem tirar o mel quando todos os favos estiverem cheios.’ Mana, a gente chegava lá aqueles favos chega tavam assim tufadão de mel, mas nós não tiravamos...” (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Aí, eles diziam que uma rainha nascia [...]... de 16 dias em diante. [...] com 16 dias ela já tinha... a caixa tava muito cheia, ela já tinha nascido e já tinha ido embora com a metade do enxame. E aí, chegava lá não tinha mas mel porque elas tinham enchido o papo né?...pra viagem. E aí, a gente chegava lá e não tinha mais nada (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Após essas experiências com a aplicação de metodologias padronizadas em ambientes exógenos, que não se adequavam a Gurupá-Mirim, Pantoja decidiu investigar métodos próprios a partir de uma colmeia que restara e que mantinha próxima à sua casa: “Olha eu anotava tudo! Pesquisa mesmo! [...] Eu escrevo... com quantos anos nasce uma rainha, ... [...] só pra laboratório mesmo, aí...né, agora sim... aí foi

que eu levei a outra pra lá” (2021: comunicação pessoal). Nessa linha, a quilombola passou a observar as abelhas em seus ciclos e conexões com a floresta, tempo e clima que envolvem o Quilombo. Decidiu que não queria mais oficinas e reportou sua sistemática:

[...] tipo, eu dividia o enxame, né? [...] com 14 dias eu venho aqui ver se já nasceu essa rainha. Chegava lá, ela já tinha nascido. [...] não! vou reduzir... dividia outro enxame. Aí eu vinha... com 13 dias. Chegava lá ela já tinha nascido. [...] por causa da floração, a vegetação, o ambiente, o clima, né... e influência...” (Pantoja 2021: comunicação pessoal).

Constata-se que a observação de anomalias no padrão dos ciclos de floração e de oscilações atmosféricas, presentes em sua variabilidade e/ou mudanças, são estratégias adotadas no gerenciamento da produção do mel. Essa atenção ao tempo do “tempo” (meteorológico) e sua influência nos elementos ambientais se fez propícia para as abelhas e, conseqüentemente, para o mel. Porque, segundo ela: “os livros de apicultura, eles não ensinam, porque... Gurupá-Mirim é uma... um negócio meio estranho” (2021: comunicação pessoal).

Ingold (2012) pondera que “conhecemos o mundo entrando nele e encontrando o que tem

11 “Vaquinhas” refere-se a doações para finalidades específicas, neste caso, o financiamento da produção de mel de abelha.

12 Utilizados para que as abelhas não fossem embora durante o período do inverno.

para nos ensinar” (2012: 55, tradução nossa¹³). Por isso, regras cristalizadas pelas técnicas formalizadas nos espaços acadêmicos podem chocar-se com o abrangente conhecimento detido pelos habitantes, deste e de outros territórios, ou seja, por não se permitirem sequer adentrar outras dimensões. Como sugerem Mies e Shiva (2014), “tudo isso implica trabalhar conjuntamente com a Terra, como cocriadore(a)s e coprodutore(a)s, o que exige utilizar a inteligência para conservar e curar, não conquistar e ferir” (2014: 28, tradução nossa¹⁴).

Pantoja (2021) recordou ainda de um agrônomo que ministrava oficinas de apicultura. Segundo ela, esse técnico teria duvidado da produtividade de suas abelhas, questionando: “[...] - onde já se viu uma rainha nascer com 13 dias?” Ao qual ela teria respondido: “- Olha mano, essa aqui não funciona pra nós!” Apontou então uma solução plausível ao afirmar que: “O que ele poderia dizer era, [...] pra lá pra onde eu moro ela nasce com tantos dias, mas isso não significa que em todos os lugares vai ser assim” (2021: comunicação pessoal).

Mies e Shiva (2014: 76, tradução nossa¹⁵) sustentam que a ciência reducionista é “uma fonte de violência contra a natureza e contra as mulheres, na medida em que as subjuga e despoja de sua plena produtividade, capacidade e potencial”. Apontam que as premissas epistemológicas do reducionismo estão relacionadas aos seus pressupostos ontológicos, uma vez que a uniformidade permite que o conhecimento das partes de um sistema seja considerado como o da totalidade, e a divisibilidade permite sua abstração, independentemente de seu contexto. Dessa forma, “cria critérios de validade baseados na alienação e na não participação, que logo se apresentam como ‘objetividade’. Os ‘expertos’ e ‘especialistas’ se apresentam, assim, como os únicos buscadores e produtores legítimos de saber” (2014: 76, tradução nossa)¹⁶.

Uma forma de resistência poderia se materializar, conforme o sugerido por Castro (1998), que pressupõe como um direito a preservação de sistemas de conhecimento não redutíveis ao sistema tecno-científico por povos tradicionais

13 Conocemos el mundo entrando a él y encontrando qué tiene para enseñarnos

14 Todo esto conlleva trabajar conjuntamente con la Tierra como cocreadores y coproductores, lo cual exige utilizar la inteligencia para conservar y curar, no conquistar y lastimar.

15 una fuente de violencia contra la naturaleza y contra las mujeres, en la medida en que las subjuga y las despoja de su plena productividad, capacidad y potencial.

16 Crea criterios de validez basados en la alienación y la no participación, que luego se presentan como ‘objetividad’. Los ‘expertos’ y ‘especialistas’ se presentan, así, como los únicos buscadores y productores legítimos de saber.

(1998: 10). Talvez um caminho possível seja aquele em que saberes científicos formais e saberes tradicionais (que também possuem sua ciência) possam atuar conjuntamente, confrontando os novos (antigos) desafios impostos por poderes econômicos patriarcais e coloniais. Ingold (2012), por exemplo, sugere que:

Longe de abandonar a ciência, ou colocar o conhecimento dos moradores oposto ao conhecimento científico, precisamos encontrar caminhos nos quais eles possam trabalhar em conjunto. Isso exige, tanto uma reavaliação da experiência ambiental e as intervenções criativas de praticantes leigos, como a um reconhecimento de que a ciência e a tecnologia também estão fundamentadas em práticas de habitação. (2012: 22, tradução nossa¹⁷).

Pantoja (2021: comunicação pessoal) destacou ainda os benefícios que advieram como consequência da presença das abelhas – e de sua persistência. Relatou que os açazeiros, na área de várzea próxima ao rio Gurupá-Mirim, começaram a se multiplicar. “Os cachos de açaí (*Euterpe oleracea*), aqui não tinha quase açazeiro, né? Mas os poucos cachos que davam era tudo sequinhos. Aí com as abelhas, elas começaram a polinizar, né?”. De acordo com estudos, citados por Costa et al. (2021: 3), abelhas nativas encontradas

em açazeiros são responsáveis por mais de 90% da polinização de suas flores.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a perspectiva de D. Arlete Pantoja, liderança quilombola, tracei a trajetória que entrelaça São Raimundo Nonato, santo medieval da Europa colonizadora, à vida de mulheres quilombolas e abelhas, na floresta, que abriga “seu” tempo e “seu” clima. Uma história de persistência e construção de saberes que se desvela nessas terras amazônidas. Nela está presente o legado daqueles povos que, provenientes da diáspora africana, fugiram da escravização, e de suas/seus descendentes, que ocuparam e continuam a ocupar esse território, renovando-se com aquelas/es que a elas/ eles se somaram.

Nessa história, examinei atualizações de tradições, saberes, conhecimentos, ciências e protagonismos femininos. Observei que fazer frente à pressão (e opressão) econômica e simbólica, exercida por alguns homens, pode esbarrar em antigos métodos de destruturação social. Foi o caso da disseminação de intrigas (esse antigo dispositivo colonial), ainda utilizada para fragilizar e fragmentar grupos que se pretende manter

¹⁷ Lejos de abandonar la ciencia, sin embargo, u oponer el conocimiento de los in-habitantes al conocimiento científico, necesitamos encontrar caminos en los que puedan trabajar en conjunto. Esto llama tanto a una reevaluación de la experiencia ambiental y las intervenciones creativas de los practicantes legos, como a un reconocimiento de que también la ciencia y la tecnología están fundadas en prácticas de habitación.

subjugados, e que levou ao fim do coletivo das mulheres apicultoras. No entanto, o conhecimento adquirido não retrocede! Constituiu-se, assim, em transformação e continuidade, resistindo na Festa do Mel, celebrada com o mel distribuído durante a Festividade de São Raimundo Nonato.

Considerarei, aqui, que a motivação inicial para a instituição da festa, expressa pela contribuição das mulheres quilombolas, não deve ser apagada da memória coletiva. Essa história, micro, mas não menos significativa, implicou e segue implicando na vida do quilombo, aportando (neo)tradições, reforçando identidades e valores, além de tocar em questões de natureza ética no campo da garantia de direitos. Direito à autonomia de mulheres; direito à reprodução, respeito e continuidade de seus valores e saberes, herdados, aprimorados e/ou adquiridos em conexão com seu tempo e seu clima. Estes, cujos fenômenos, implicam de diversas formas nas práticas socioculturais e econômicas, entre outras dimensões da vida das/dos quilombolas de Gurupá-Mirim.

Ponderei, ainda, que conhecimentos e saberes tradicionais, vivenciados e apreendidos no cotidiano, têm potencial para aportar uma compreensão mais ampliada sobre o tempo e o clima, para além daquela obtida de modelagens atmosféricas, ao incluir as relações humanas com a natureza e/ou natureza com humanos.

E, inclusive, exatamente por isso, suscito aqui que esses saberes poderiam atuar em colaboração com instituições meteorológicas e climáticas, aportando um olhar humanizado em tempos de inteligências artificializadas e emergências climáticas.

Por fim, busquei evidenciar a importância de preservar esses sistemas de previsão, análise e diagnóstico dos acontecimentos atmosféricos, que também têm aportes em métodos científicos - se assim o quiserem classificar as pessoas que deles fazem uso. A permanência desses usos e saberes, tão naturalizados ao longo de gerações, muitas vezes é desvalorizada pelo olhar de fora (ocidental/ocidentalizado), deixando de ter o devido reconhecimento pela própria comunidade. São resquícios coloniais e persistentes que precisam ser desconstruídos por meio da revalorização e fortalecimento desses sistemas. É sempre bom recordar, que muitos desses saberes adquiridos e utilizados ao longo do tempo, propiciaram condições de convivência, ou mesmo sobrevivência, com os ciclos naturais integrados do tempo, clima, marés vazantes e cheias, o tempo para o plantio, para a colheita, para as festas, para as lutas e resistências. Proporcionaram resiliência face aos humores desses elementos atmosféricos, em suas interrelações com a floresta, com seus rios e seus seres, vivos e sencientes.

10. REFERÊNCIAS

Adichie, Chimamanda Ngozi. 2019. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.

Amazonas, Lourenço da Silva Araújo. 1852. *Diccionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas*. Recife: Typ. Commercial de Meira Henriques.

Andrade, Lene da Silva. 2024. Entre os nós da menina (La Niña): acoplamento oceano-humana-atmosfera ante um clima em mudanças no Quilombo de Gurupá-Mirim, Amazônia Paraense. *Margens*. 18(30): 158-179. <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v18i30.17156>

Andrade, Lene da Silva, da Silva, Josiane Santos, Gomes, Carlos Valério Aguiar e Souza, Andrey Mendonça de. 2022. A meteorologia popular e seu uso em atividades produtivas na comunidade quilombola Mocambo, em Ourém, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 17(2): 1-21 <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0015>

Baena, Antônio Ladislau Monteiro. 2004. 1850. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

Bourdieu, Pierre. 2012. *A dominação masculina*. Trad. de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Bourgois, Philippe. 2009. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas, in *Guatemala: violencias desbordadas*, editado por julian lópez garcía, santiago bastos e manuela camus, pp. 27-62. Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.

Castro, Edna Maria. 1998. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais (Paper 092). *Papers do NAEA*. (7): 3-16. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/papersnaea.v7i1.11834>.

Castro, Ricardo Gonçalves. 2018. Redimindo masculinidades: representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral amazônica. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Rio de Janeiro.

Costa, Glenda Barbosa da, Ferreira, Márcio Antônio Couto, Silva, Lindomar de Jesus de Sousa e Meneghetti, Gilmar Antonio. 2021. Meliponicultura no Amazonas: desafios para a manutenção dos serviços ambientais, sustentabilidade e bem-estar das comunidades rurais, in *Embrapa Amazônia Ocidental - Artigo em anais de congresso (ALICE)*. Trabalho apresentado no 59º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural - SOBER e 6º Encontro Brasileiro de Pesquisadores em Cooperativismo - EBPC. Brasília, DF.

Croisset, Jean. 1864. *Año cristiano, ó, Exercicios devotos para todos los días del año* (Tomo I). París: Librería de Rosa y Bouret.

Deere, Carmen Diana. 2004. Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. *Revista Estudos Feministas*. 12(1): 175-204. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100010>

Deleuze, Gilles. 2008. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: 34.

De Paula, Larissa Araújo Coutinho. 2019. As margaridas seguem o caminho, do campo às ruas, das ruas ao campo: a mulher rural e sua trajetória de luta por reconhecimento e direitos. *Caderno Prudentino de Geografia*. 3(41): 100-121. <http://200.145.6.156/index.php/cpg/article/view/6657>.

Dias, Maria Odila Leite da Silva. 1994. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. *Estudos Feministas*. 2(2): 373-382.

Figueiredo, Vanessa Lima Brasil, e Carvalho, Luciana Gonçalves de. 2019. O gambá e as trocas rituais na festa de São Benedito em Almeirim/Pa, Brasil. *Asas da Palavra*. 19(1): 65-76. <https://doi.org/10.17648/1415-7950-v16n1-1524>.

Francisco, el Hombre. 2016. Triste, louca ou má. Álbum *Soltasbruxa*. Independente. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/francisco-el-hombre/triste-louca-ou-ma/>. Acesso em 24 fev. 2025.

Galvão, Eduardo. 1955. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

González, Elisabet Fernández. 2008. La Pascua como uno de los ejes vertebradores del calendario en Europa occidental hoy, in *La Semana Santa: Antropología y religión en Latinoamérica*, pp. 269-274. Ayuntamiento de Valladolid.

Hobsbawm, Eric, e Ranger, Terence. 1997. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ingold, Tim. 2012. *Ambientes para la vida: Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Lagrou, Els. 2020. *Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus*. [Acesso em 07.12.2022]. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/handle/bvs/1963>.

Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.

Lima, Albertina Pimentel, Magnusson, William Ernest, Menin, Marcelo, Erdtmann, Luciana K., Rodrigues, Domingos de Jesus, Keller, Claudia e Hödl, Walter. 2006. *Guia de sapos da reserva Adolpho Ducke*. Manaus: Áttema Design Editorial.

Mies, Maria, e Shiva, Vandana. 2014. *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria e Antrazyt.

Oliveira, Alvaro Jardel de, Witkoski, Antonio Carlos, Alves, Juliana Araújo, Cavalcante, Kátia Viana, Souza, Davyd Spencer Ribeiro de, Souza, Francisca Bispo de, Costa, Gleide de Souza da, e Fraxe, Therezinha de Jesus Pinto. 2012. *Abordagem Territorial, Desenvolvimento Rural e Condições de Vida no Território Rural da Cidadania Manaus e Entorno - AM*. [Acesso em 08.01.2023]. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/282006594_Abordagem_Territorial_Developolvimento_Rural_e_Condicoes_de_Vida_no_Territorio_Rural_da_Cidadania_Manus_e_Entorno_-_AM.

Pantoja, Arlete. 2021. Comunicação oral. Quilombo de Gurupá-Mirim, Gurupá, PA, Brasil.

Papavero, Nelson, Couri, Marcia Souto, Teixeira, Dante Martins e Chiquieri, Abner. 2011. As notas do Padre Anselm Eckart, SJ, sobre alguns animais do Estado do Grão-Pará e Maranhão 1785. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. (6): 593-609. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222011000300008>.

Paredes, Julieta. 2017. El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento próprio. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*. 7(1): 1-9. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>.

Pereira, Érica Antunes. 2020. Construção social do sujeito feminino e hermenêutica do cotidiano: reflexões teóricas. *Revista Educação e Linguagens*. (1): 24-45. <https://doi.org/10.33871/22386084...24-45>.

Pocol, Cristina Bianca, e Mcdonough, Molly. 2015. Women, Apiculture and Development: Evaluating the Impact of a Beekeeping Project on Rural Women's Livelihoods. *Bulletin of the University of Agricultural Sciences & Veterinary Medicine Cluj-Napoca. Horticulture*. 72(2): 487-492. <https://doi.org/10.15835/buasvmcn-hort:11423>.

Pombo, Benedito de Arimathéia dos Santos, e Pombo, José Antonio dos Santos. 2015. Construção de identidade cultural no Quilombo Maria Ribeira em Gurupá/PA. Trabalho de Conclusão de Curso, Instituto Federal de Educação, Altamira - Pólo Gurupá, Gurupá, Pará.

Prestes, Alline da Silva e Silva, Sandra Helena da. 2019. Relações de gênero na produção de mulheres agricultoras/feirantes do mercado municipal de Parintins-AM. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, Espanha. [Acesso em 17.10.2022]. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/cccss/2019/07/producao-mulheres-agricultoras.html>.

Priore, Mary Lucy Murray. 1994. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Ática.

Ribeiro, Erick Murilo Santos, e Souza, Israel da Silva de. 2014. A herpetofauna da região sudoeste do Estado do Amapá/Pará: Composição, riqueza e especialidades. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Amapá, Macapá, Amapá.

Rodríguez, Martha Eugenia. 2000. Costumbres y tradiciones en torno al embarazo y al parto en el México virreinal. *Anuario de Estudios Americanos*. 57(2): 501-522. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i2.245>.

Saraiva, Adriana Lopes e Costa Silva, Josué da. 2008. Espacialidade das festas religiosas em comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. *Espaço e Cultura*. (24): 7-18.

Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Stengers, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. (69): 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>.

Von Uexküll, Jacob. 2016. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.

Von Uexküll, Thure. 2004. A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. *Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica*. (7): 9-48.

Vanzolini, Paulo Emílio. 1996. A contribuição zoológica dos primeiros naturalistas viajantes no Brasil. *Revista USP*. (30): 190-238. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i30p190-238>.

Wagley, Charles, 1957. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.