

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARTA LIMA ALVES

“O RACISMO NÃO SILENCIARÁ NOSSOS TAMBORES”: O grupo Consciência Negra
em Movimento, Marabá/PA (2011-2019)

MARABÁ

2022

MARTA LIMA ALVES

“O RACISMO NÃO SILENCIARÁ NOSSOS TAMBORES”: O grupo Consciência Negra em Movimento, Marabá/PA (2011-2019)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como requisito para a obtenção do grau de mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Sales Carneiro Sampaio.

MARABÁ

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Biblioteca Setorial Campus do Tauarizinho

A474r Alves, Marta Lima
 “O racismo não silenciara nossos tambores”: o grupo
 Consciência Negra em Movimento, Marabá/PA (2011-2019) /
 Marta Lima Alves. — 2022.
 171 p. : il. color.

 Orientador(a): Maria Clara Sales Carneiro Sampaio.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Sul e
 Sudeste do Pará, Programa de Pós-Graduação em História,
 Marabá, 2022.

 1. Negros - Marabá (PA) - Condições sociais. 2. Marabá (PA)
 – Relações raciais. 3. Racismo. 4. Discriminação racial. 5.
 Movimentos sociais. I. Sampaio, Maria Clara Sales Carneiro,
 orient. II. Título.

CDD: 22. ed.: 305.89608115

MARTA LIMA ALVES

“O RACISMO NÃO SILENCIARÁ NOSSOS TAMBORES”: O grupo Consciência Negra em Movimento, Marabá/PA (2011-2019)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como requisito para a obtenção do grau de mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Sales Carneiro Sampaio.

Data da aprovação: Marabá (PA), 28 de janeiro de 2022.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Maria Clara Sales Carneiro Sampaio

Orientadora

Examinador Externo

Examinador Externo

Examinador Interno

Dedico este trabalho à Deus, à minha família e amigos mais próximos que muito me incentivaram para que este sonho se tornasse realidade. Ao Valter e Dalva minha eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

A finalização de mais uma etapa na minha vida é resultado de muita luta, fé e crença no meu potencial. Agradeço, primeiramente, a Deus, que me deu forças e fé para enfrentar todas as batalhas difíceis. Em segundo lugar, à minha família de sangue — mãe, pai, irmãos e irmãs — por todo apoio, e à minha família há muito formada por laços de amizade — desde os meus 14 anos de idade. Meu imenso agradecimento a meu “tio” Valter, ao meu “primo” Wendel e à minha irmã Dalva por todo o carinho e compreensão na minha trajetória acadêmica. Toda minha gratidão ao professor mestre Maurício Cabral, por ter me incentivado a propor o projeto para o mestrado e vencer a minha baixa autoestima; sem ele, eu não estaria escrevendo esse agradecimento. Acredito que, nesta terra, existem anjos em forma de gente, e ele é um exemplo disso.

Agradeço à professora Heidiany Katrine Moreno por me enviar os contatos das pessoas que fazem parte do meu objeto de pesquisa. Meu imenso carinho a Eric de Belém Oliveira, representante do movimento negro, em Marabá, por me apresentar as pessoas do grupo, por sua prestatividade, solidariedade e disponibilidade na agenda para conceder entrevistas e me receber em sua casa para explorar os documentos existentes, que contribuíram para a produção sobre história, ações e principais mobilizações do coletivo Consciência Negra em Movimento (CNM) dentro da cidade marabaense. Agradeço aos interlocutores que integram a pesquisa: Iara Fernandes dos Reis, Ana Luíza Rocha da Silva, Ailce Margarida Negreiro Alves e Rosimeire Lima Bezerra, que disponibilizaram seu tempo para as entrevistas. Meu carinho imenso ao pessoal da Casa da Cultura de Marabá pela receptividade tão boa e pela ajuda nessa etapa do trabalho, disponibilizando documentos que foram cruciais para a escrita sobre Marabá.

Aos professores que estiveram presentes na banca de qualificação: Profa. Dra. Valéria Moreira Coelho de Melo e ao Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes. Valéria foi minha professora e orientadora durante a graduação em História (2014-2018), cujas contribuições para a pesquisa me fizeram aprender muito nessa etapa. Arilson também foi meu professor, nessa época, e com ele enfrentei alguns medos e me desafiei, acreditando que posso acreditar e conseguir o que eu quiser com o meu esforço.

Aos membros que estiveram na banca de defesa: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes, pela sapiência e riquíssimas contribuições; a ele agradeço pela gentileza, delicadeza, humildade e pelo ser humano incrível que é. Ao Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes, um homem negro que inspira muitos estudantes — inclusive a mim — que analisam a questão negra; a ele, minha eterna gratidão por aceitar participar dessa jornada. Ficarei emocionada sempre que me lembrar

da participação desses dois grandes ícones; sem dúvidas, isso me fortalecerá para alcançar voos ainda mais altos.

Agradeço à Profa. Dra. Karla Leandro Rascke por repassar toda sua inteligência e conhecimentos dignos de uma grande pesquisadora e historiadora. Fiquei muito feliz em ter como uma das componentes da banca uma pessoa que admiro tanto, por seu exemplo de vida ao se tornar o que é hoje, e por sua luta enquanto mulher na sociedade. Minha gratidão a todos/as.

Registro, aqui, minha gratidão especial e todo meu carinho à minha orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Sales Carneiro Sampaio. Obrigada por embarcar comigo nessa fase tão importante que é o Mestrado. Prestei atenção em cada reunião, indicação, leitura e conselho. Obrigada por exercer com excelência o seu papel como historiadora e como pessoa. Você, como ninguém, sabe dividir os momentos e é capaz de enxergar e compreender o lado humano do outro. Agradeço-lhe por me escutar quando mais precisei de alguém para conversar, dialogar e trocar experiências. Gratidão pelo auxílio, ajuda e apoio dados sem pestanejar. Sem dúvidas, até aqui tive duas orientadoras mulheres guerreiras e incríveis.

Agradeço também aos professores doutores (as): Erinaldo Vicente Cavalcanti, Geovanni Cabral, Karla Leandro Rascke, Carolina de Abreu, Jeronimo Silva e Idelma Santiago da Silva, por todo processo de aprendizagem, que consistiu desde a etapa de seleção e entrevista até a de aulas, encontros, eventos e palestras efetuadas. Obrigada por todo ensinamento sobre táticas e estratégias de pesquisa que eu, como historiadora, devo dispor.

Esta pesquisa não seria possível sem o financiamento da Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (Fapespa), a qual também dedico esse agradecimento. Seu apoio foi crucial para estabelecer os caminhos que seriam traçados para chegar a um resultado. Muitas investigações foram necessárias durante a construção do planejamento. Umas deram certo, outras não. Por vezes, inclusive, tivemos que mudar nossa estratégia metodológica de entrevista pelo fato de estarmos inseridos em um contexto pandêmico. Nesse caso, as tecnologias tiveram um papel importantíssimo para os diálogos com as pessoas entrevistadas.

A todos/as que contribuíram direta ou indiretamente para que esta etapa fosse vencida, meus sinceros agradecimentos. Espero que essa pandemia acabe e que nossos cientistas continuem fazendo seus belíssimos trabalhos para contribuírem com a humanidade mais uma vez. Sonho com o dia em que poderemos nos abraçar e sorrir novamente, e aguardo ansiosamente por esse momento.

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar”.

(NELSON MANDELA)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a atuação do coletivo Consciência Negra em Movimento (CNM), considerado pela sociedade marabaense o representante do Movimento Negro em Marabá/PA, em um recorte temporal que compreende os anos de 2011 a 2019. O grupo traz como principal bandeira de luta o combate ao racismo, à discriminação racial e à defesa e ressignificação da identidade negra e dos valores culturais ancestrais, com uma manifestação no bairro Francisco Coelho e em algumas escolas públicas e privadas de Marabá. Como fonte de pesquisa, averiguamos imagens, ofícios, manifestos e convites disponibilizados tanto pela Fundação Casa da Cultura de Marabá (FCCM) como pelo CNM. Em busca de resultados, utilizamos como estratégias metodológicas a pesquisa de campo e a história oral, com a realização de cinco entrevistas. Chegamos à conclusão de que Marabá possui um histórico de exclusão das minorias sociais, e que o racismo, no presente, decorre do racismo estrutural e cotidiano vigente nas estruturas, que reflete na vida de negros/as, ocasionando o ocultamento desses sujeitos/as de vários setores da sociedade.

Palavras-chave: História. Movimento Negro. Racismo. Discriminação Racial.

ABSTRACT

The work aims to analyze the performance of the Consciência Negra em Movimento (CNM) group, considered by Marabá society as a representative of the Black Movement in Marabá/PA, in a time frame that comprises the years 2011 to 2019. Flag of struggle the fight against racism, racial discrimination, the defense and re-signification of black identity and ancestral cultural values, with a demonstration in the Francisco Coelho neighborhood and in some public and private schools in Marabá. As a source of research, we investigated images, letters, manifests, and invitations made available both by Fundação Casa da Cultura de Marabá and by CNM. In search of results, we used field research and oral history as a methodological strategy, with five interviews. We concluded that Marabá has a history of exclusion from social minorities and the result of racism in the present stems from the structural and everyday racism present in the structures and that reflect on the lives of black people, causing the concealment of these subjects from various sectors. of society.

Keywords: History. Black Movement. Racism. Racial discrimination.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A realidade de um castanheiro, 1970.....	25
Figura 2 - A semiescravidão no castanhal, 1920	27
Figura 3 - A fase dos minérios, 1954.....	30
Figura 4 - Transporte da castanha.	39
Figura 5 - Divulgação do evento do Dia da Consciência Negra (Ano 2016).	119
Figura 6 - Desfile da Beleza Negra.....	127
Figura 7 - Colocando a arte em prática.....	128
Figura 8 - Denúncia do racismo estrutural.....	129
Figura 9 - Arrastão pelas ruas de Marabá.....	130
Figura 10 - A presença negra dentro das escolas.	134
Figura 11 - Participação do grupo Mayrabá.	137
Figura 12 - Crianças Gavião Akrãtikatêjê.....	138
Figura 13 - Artesanato indígena.	140

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Relação da infraestrutura e atração cultural necessária ao evento.....	121
Quadro 2 - Eventos da Consciência Negra (2011-2019).....	123

LISTA DE ABREVIATURAS

CCN – Centro de Cultura Negra

CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará

CF – Constituição Federal

CNM – Consciência Negra em Movimento

CPDOC-FGV – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas

CPEE – Congresso Paraense de Educação Especial

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DMTU – Departamento Municipal de Trânsito

ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente

FACED – Faculdade de Educação

FCCM – Fundação Casa da Cultura de Marabá

FNB – Frente Negra Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GAC – Grupo de Ação Cultural

GEAAM - Grupo de Estudos Afro-Amazônico

GEUN – Grupo de Estudantes Negros Universitários

GRENI – Grupo de Religiosos Negro-Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INTERPA – Instituto de Terras no Pará

IPCN – Instituto de Pesquisa da Cultura Negra

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação

MNN – Movimento Negro Nacional

MNU – Movimento Negro Unificado

MST – Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra

MUCDR – Movimento Unificado contra a Discriminação Étnico-Racial

N' UMBUNTU – Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação

PC do B – Partido Comunista do Brasil

PMDB – Partido Movimento Democrático Brasileiro

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PSD – Partido Social Democrático

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SEMMA - Secretaria Municipal de Meio Ambiente

SEPLAN – Secretaria de Planejamento do governo do Pará

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Presidência da República

SINTEPP - Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Estado do Pará

SUDAM- Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

TEN – Teatro Experimental Negro

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNEGRO – União dos Negros para a Liberdade

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	1
2 UMA NARRATIVA HISTÓRICA DE MARABÁ	7
2.1 Vestígios de ocupação humana em Marabá (séculos XVIII e XIX)	11
2.2 Práticas e resistências na Amazônia (XVIII e XIX)	13
2.3 Ciclos econômicos: a contribuição dos recursos naturais no desenvolvimento de Marabá como cidade	17
3 A HISTÓRIA DA IDENTIDADE NEGRA VERSUS A CIDADE DIVERSA: ENCONTROS DE ROSTOS E TRAJETÓRIAS SOCIAIS EM MARABÁ	41
3.1 Aspectos da cultura africana no Brasil	42
3.2 Organizações culturais negras em Marabá	50
3.2 Resistência quilombola no passado e no presente	63
3.3 Resistência quilombola no passado e no presente	63
3.4 Protagonismo negro na área judicial	70
4 O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO E OS REFLEXOS NO ESTADO DO PARÁ	75
4.1 Movimento Negro: ações, conquistas e desafios	80
4.2 Movimento negro no Pará	93
4.3 Organização negra em Marabá: O que significa ser negro/a nessa cidade?	99
5 O GRUPO CONSCIÊNCIA NEGRA EM MOVIMENTO: PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO EM MARABÁ	112
5.1 Consciência Negra em Movimento: conhecendo sua história	113
5.2 Ações e protagonismo do grupo Consciência Negra em Movimento em Marabá....	117
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	146

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Muito se tem discutido, recentemente, acerca do/a negro/a e a posição que esse ocupa nas escalas de hierarquia da sociedade. A historiografia sobre a escravidão é riquíssima em demonstrar o passado no que concerne aos 300 anos de escravidão em que se analisam mistos de sentimentos frutos de violência física, psicológica e racial, desigualdades raciais, opressão, violação dos direitos humanos, mortes e privilégios da elite colonial. Com o passar dos anos, e o andamento das pesquisas de autores e autoras que estudam o assunto, contemplamos uma historiografia preocupada com o racismo e seus elementos adjacentes que colocam o/a negro/a em uma condição de inferioridade e subalternidade no século XXI. Passados tantos anos em que foram tratados como meros objetos de troca, as novas gerações dos antepassados negros escravizados lidam com o mesmo embaraço e o racismo é o principal inconveniente que impede uma completa igualdade racial e social. As amarras do colonialismo aparecem nitidamente nas estruturas sociais por meio de um racismo mascarado que segue um padrão de classificação muito semelhante aos critérios utilizados no século XIX para categorizar as pessoas.

Da mesma forma que, no período colonial, formaram-se os quilombos de resistência às normas daquela sociedade, hoje, o movimento negro, presente em várias regiões do País, une-se em busca dos direitos negados à população negra e contra a violência racial que vitima parcela significativa dos negros no País, como é o caso do CNM, localizado no sudeste do Pará, representante do movimento negro em Marabá. Marabá vem de um passado de exclusão das minorias étnicas, de negação de um espaço que lhes é de direito pelo fato de terem sido os verdadeiros protagonistas da história, já que foram “mãos e pés” dos “desbravadores” nessa região amazônica. O título da pesquisa, denominado *O racismo não silenciará nossos tambores*, surge de uma das dinâmicas de atuação do CNM: a elaboração de manifestos. O excerto é retirado do manifesto do ano de 2018, celebrado no dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, no bairro Francisco Coelho. Os manifestos funcionam como uma estratégia de luta e de denúncia a todo tipo de violência e opressão contra a população negra em Marabá.

De acordo com o que narra a história oficial, o bairro Francisco Coelho, popularmente conhecido como “Cabelo Seco”, localizado no núcleo chamado Marabá Pioneira, deu início ao surgimento de Marabá como cidade, situando-se nas confluências dos rios Tocantins e Itacaiúnas. O nome do bairro é uma homenagem a um dos fundadores da cidade — Francisco Coelho — porém, “[...] é mais conhecido por Cabelo Seco por se referir, dentre outras explicações populares, ao fenótipo das primeiras moradoras, fazendo menção ao cabelo pixaim

das mulheres.” (SINDEAUX; SANTOS; LUIZ, 2015, p. 4). É habitado, predominantemente, por pessoas negras; porém, sofre com a ausência de políticas públicas. Esse é um dos motivos pelo qual o CNM realiza intervenções nesse lugar, visando a maior visibilidade e atenção das autoridades competentes. As primeiras moradoras, segundo os autores, teriam sido mulheres negras “[...] que sobreviviam da prostituição e que foram dessas mulheres que surgiu o nome do bairro, além de ser lembrado por causa dos famosos cabelos pixaim dessas mulheres.” (SINDEAUX; SANTOS; LUIZ, 2015, p. 6). Embora predomine essa história na literatura oral e em algumas pesquisas acadêmicas, o preconceito é evidente e a figura da mulher negra é invisibilizada.

Inserimo-nos nessa posição tomada, e no lugar de onde exerço esta prática de escrita histórica, pois quem escreve sempre parte de uma localização geográfica, social e histórica para se situar dentro de um espaço e, assim, conseguir delimitar algumas das inúmeras situações que norteiam o universo de um trabalho científico. Ainda que a utilização da primeira pessoa do singular esteja pouco presente neste tipo de texto acadêmico, vou me permitir trazer algumas questões de minha trajetória pessoal para compor essa reflexão. Parto da leitura da obra da autora Gayatri Spivak (2010) para ponderar sobre a centralidade do lugar de onde escrevo no exercício de mobilização teórica que minha produção historiográfica trará. (SPIVACK, 2010).

Assim sendo, sou Marta Lima Alves, natural de Abaetetuba, uma pequena cidade localizada à margem direita da foz do rio Tocantins, no norte do estado do Pará. No ano de 2012, por motivos pessoais, tive que me mudar para o município de Marabá, onde pude concluir o ensino médio. No ano posterior, em 2013, fui aprovada no vestibular para o curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), onde iniciei meus estudos (2014) e concluí a graduação (2019), no mesmo ano em que submeti um projeto de pesquisa para a seleção da primeira turma de mestrado acadêmico oferecida pelo recém-fundado Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST).

A temática de estudo escolhida vem se desenhando como um objeto de pesquisa desde os anos de graduação na Faculdade de História (FAHIST), do Instituto de Ciências Humanas (ICH) da Unifesspa, entre 2014 e 2018. Meu interesse em me aprofundar no estudo das relações étnico-raciais, especialmente envolvendo negras e negros, era grande, principalmente pelo fato de eu ter vindo de uma família humilde da Amazônia. Nesse sentido, o aprofundamento nos direitos das minorias étnicas que sofrem com o processo de exclusão sempre foi uma pauta que estimulava a escrever sobre o assunto. A experiência trazida do ensino médio também foi importante ao longo do processo de delimitação do tema do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). A lembrança de uma atividade em sala de aula marcou a experiência escolar em Marabá.

Tratava-se de uma dinâmica que provocava os alunos e alunas a pesquisar sobre o movimento negro e sua trajetória em Marabá. À época, encontramos diferentes elementos e fontes para apresentação, como, por exemplo, camisetas com ilustrações que faziam referência às mulheres negras (como veremos no capítulo IV, eram camisas personalizadas com o *slogan* do Dia da Consciência Negra); imagens de oficinas realizadas em escolas, dentre outros materiais.

Então, o que instigou a pesquisa foi a ideologia e a vontade de conhecer mais sobre o movimento negro em Marabá. Nossa curiosidade acadêmica nos impulsionou a buscar respostas para algumas das questões que postulei em forma de perguntas: Por ser uma cidade com predominância negra, Marabá chegou a viver a experiência de escravidão e/ou de práticas escravistas? Um passado escravista ou não escravista dá conta de explicar a pungente frequência cotidiana de casos de discriminação e racismo? Por que, ainda, são silenciadas e negadas as contribuições sócio-históricas de negras e negros para a construção do tecido social marabaense?

Nosso objetivo geral é analisar a atuação dos membros do CNM e do grupo, propriamente dito, durante o recorte temporal escolhido, ou seja, nos nove anos de trabalho em conjunto dentro de Marabá. Pretendemos, também, contextualizar a história de Marabá, destacando seus principais acontecimentos no passado e no presente. Evidenciar, historicamente, o que significa ser negro/a na cidade marabaense e como se dá o protagonismo de negros/as, problematizando a realidade de parte da população negra, com ênfase ao ocultamento e à invisibilidade.

O recorte temporal da pesquisa compreende o período entre os anos 2011 e 2019. Estabelecemos um curso pequeno de duração visando a melhor analisar os períodos, o que também sucede com as entrevistas quando se escolhe apenas cinco pessoas para compor o quadro de entrevistados. O recorte temporal atrelado à contemporaneidade é resultante das ações do grupo, que estão relacionadas muito mais ao tempo presente. Além disso, veremos mais adiante que o CNM é formado justamente no ano de 2011, mesmo ano em que acontece o primeiro evento do Dia da Consciência Negra. Evento este que caracteriza suas manifestações dentro da cidade.

Nossa estratégia metodológica começou pelas visitas na FCCM, totalizando dois dias de investigação. Buscando encontrar respostas às problematizações iniciais sobre o passado histórico do município de Marabá, e a possível narração de uma história com realidades escravistas, recorreremos ao arquivo público Manoel Domingues. Nessa instituição, existe o arquivo Miguel Pereira, que ainda está em fase inicial de digitalização dos documentos existentes sobre a região, o qual, portanto, não foi consultado. Durante as visitas, dialogamos

com o responsável pela administração dessa parte sobre as várias possibilidades de pesquisa existentes na FCCM, e indagamos se, naquele arquivo, havia imagens sobre a história de Marabá. Com um *pen drive* solicitado, foram disponibilizadas três pastas para análise. Uma possui um livro digitalizado e conta o centenário de Marabá durante os 100 anos da cidade. Outra com uma pasta sobre Marabá e o período da castanha, bem como subpastas divididas entre Marabá antigo 1 e Marabá antigo 2. A última pasta contava com alguns referenciais bibliográficos desenvolvidos na região que contribuíram para a construção da narrativa. Essas subpastas trazem imagens sobre as enchentes que afetaram o município, o surgimento da pecuária e diversos registros de momentos diferentes de Marabá. Das imagens consultadas, escolhemos algumas conexas com a fase extrativista, principalmente com a castanha e o garimpo.

Com o término das andanças na FCCM, para completar a primeira parte da pesquisa, iniciamos os diálogos com o CNM. Na construção dessa ponte, a professora da rede municipal de ensino Heidiany Katrine Moreno teve um papel fundamental, pois, em diálogo via rede social *Facebook*, ela repassou os contatos de algumas pessoas conhecidas e que já concretizaram palestras e apresentações em suas aulas, como é o caso do representante do movimento negro, Eric de Belém Oliveira. Este, por sua vez, teve paciência para sanar as dúvidas, apresentou o grupo, a forma como estava organizado e indicou os integrantes, bem como aqueles que poderiam auxiliar com as entrevistas. As cinco pessoas entrevistadas foram: Eric de Belém Oliveira, Ana Luíza Rocha da Silva, Iara Fernandes dos Reis, Ailce Margarida Negreiros Alves e Rosimeire Lima Bezerra. Para intermediar os momentos de conversa, elaboramos um roteiro com o assunto que iríamos abordar. Eram questões relacionadas com o grupo e com a experiência de viver como negro/a em Marabá. Durante a efetivação das entrevistas, procuramos deixar os comunicadores à vontade para expressar suas histórias sobre as vivências dentro da cidade; porém, sempre direcionando-os ao assunto em pauta. Nesse caso, usamos um pequeno roteiro, o celular — como gravador — e uma caneta. Deixamos claro que pedimos a anuência do/a entrevistado/a para gravar o que seria relatado e, ao final, registramos os momentos com fotos no celular. As entrevistas com Eric de Belém Oliveira e Ana Luíza Rocha da Silva foram executadas *in loco*. A primeira sucedeu-se na praça Novo Horizonte, localizada no núcleo da Nova Marabá; a segunda, no bairro Francisco Coelho, no núcleo da Marabá Pioneira, de frente para a orla Sebastião Miranda. As outras três entrevistas aconteceram por intermédio da rede social *WhatsApp*, em virtude do cenário de pandemia que impede a aglomeração de pessoas. Assim sendo, as tecnologias tiveram um papel crucial nesse contexto para a continuidade das pesquisas, pois, mesmo virtualmente, conseguimos estabelecer

conexões. Além disso, as três últimas mulheres negras trabalham e são ocupadas com as tarefas do dia a dia e, à medida em que dispunham de um tempo livre, respondiam aos questionamentos.

Eric de Belém Oliveira tem 44 anos de idade e atuou durante 10 anos na Fundação Nacional do Índio (Funai). Reconhecido pelas comunidades indígenas pelo trabalho realizado, é formado em Ciências Sociais e participa de projetos que envolvem a luta e o interesse coletivo. À época da entrevista, ele encontrava-se sem um emprego fixo. Ana Luíza Rocha da Silva tem 63 anos de idade e é formada em Pedagogia. Atuou durante bastante tempo como professora, porém, também fez o curso para Técnica de Enfermagem. Hoje, ela é servidora pública no Ministério da Saúde Indígena e, em seu tempo livre, participa de grupos no combate ao racismo. Iara Fernandes dos Reis tem 44 anos de idade. É socióloga e, à época, estava cursando Pedagogia. É nascida em Marabá, mas mora há três anos e três meses no Rio Grande do Sul. Defensora das causas de pessoas menos favorecidas, foi atuante do CNM por um tempo significativo. Ailce Margarida Negreiro Alves tem 61 anos de idade, mora em Marabá e é professora da rede municipal de ensino, assim como Rosimeire Lima Bezerra.

Com as entrevistas concluídas, o nosso último passo foi visitar novamente a residência do representante [Eric] para conhecer o arquivo que o grupo possui. Trata-se, na verdade, de um arquivo que guarda e preserva a história e a memória sobre surgimento, ações e primeiras mobilizações do CNM dentro de Marabá. Foram consultados, principalmente, manifestos, ofícios e convites com a programação do evento da consciência negra, além de panfletos e notas emitidas pelo CNM. Avaliamos, ao todo, sete ofícios e três manifestos, que demonstraram as dinâmicas de ligações com as instituições marabaense, além de esclarecerem as principais bandeiras de luta, ou seja, o combate ao racismo, às desigualdade e à intolerância racial contra a população negra, e a busca por isonomia e oportunidades dentro da cidade. Além de registros físicos, o CNM possui um arquivo imagético com registros dos eventos já realizados até 2019, o que foi de fundamental relevância para que pudéssemos apresentar as dinâmicas culturais que acontecem no bairro Francisco Coelho no dia 20 de novembro.

Para pensar a metodologia e as perguntas que seriam formuladas, os autores Umberto Eco (2012) e Antônio Gil (2002) foram fundamentais, pois foi possível ter a nosso alcance as melhores estratégias metodológicas sobre como portar-se diante de uma entrevista ou mesmo no trato com o arquivo do CNM. Para as entrevistas, elaboramos um roteiro; para a análise de documentos, uma lista-índice. No roteiro, colocamos algumas palavras-chave relacionadas ao assunto que indagaríamos ao/à comunicador/a. Iniciamos com a apresentação pessoal (nome, idade, cidade, ocupação etc.), a relação de cada um com o grupo (quando começou, a motivação

etc.), as articulações dentro de Marabá (o surgimento do grupo, o primeiro evento, as estratégias de luta etc.) e as questões pessoais relacionadas ao racismo vivenciadas em Marabá. No que se refere à lista-índice, essa foi construída e enumerada com destaque ao assunto principal que o documento tratava e a data de produção.

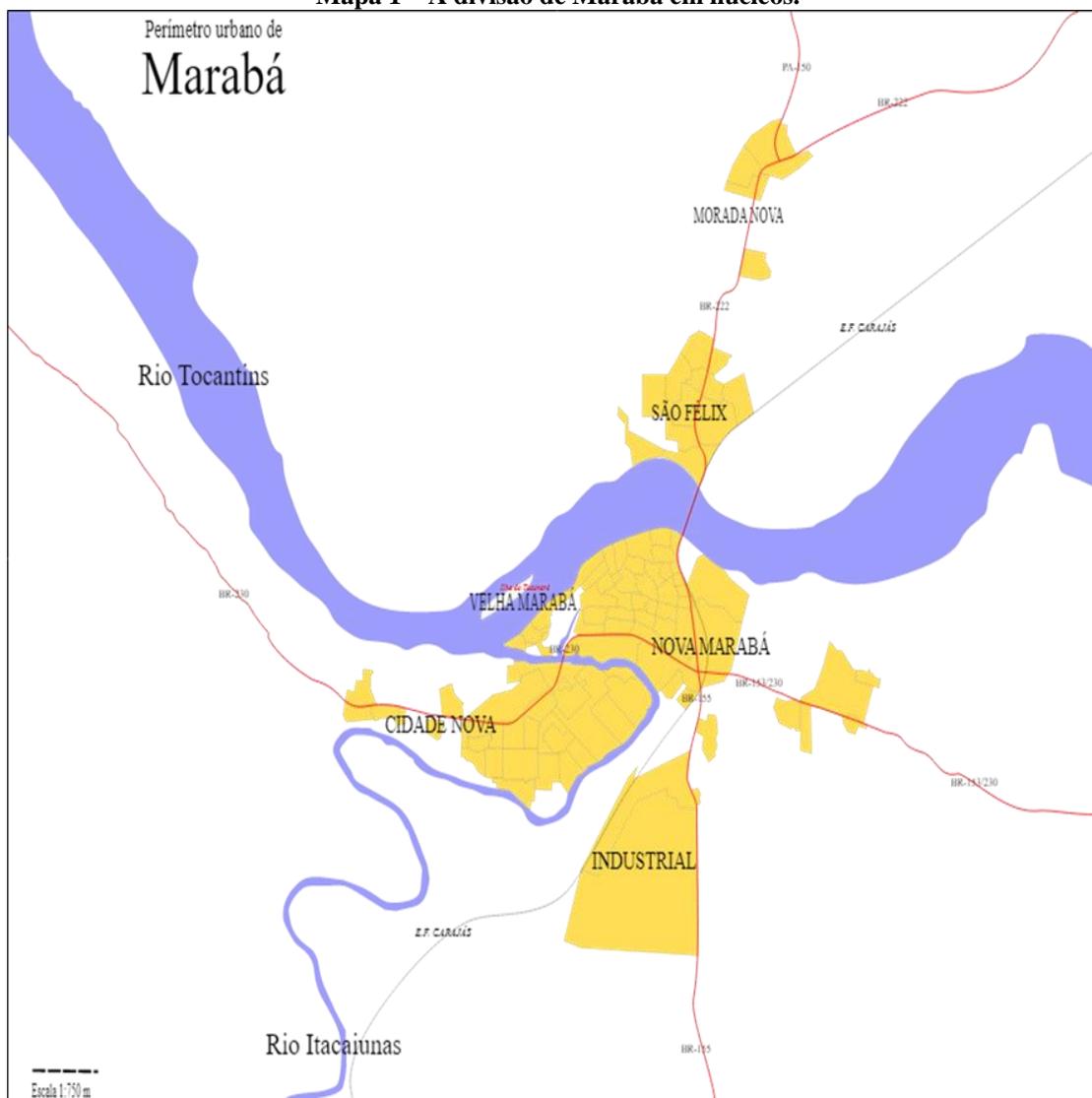
Assim, esta pesquisa pretende contribuir para o aprofundamento dos estudos sobre Marabá e os fatores que fizeram parte de sua história. É uma temática inovadora que introduz questões para novas pesquisas e abordagens. Nesse sentido, procuramos dar visibilidade à atuação do movimento negro, em Marabá, no tempo presente, mostrando suas estratégias de lutas e sua atuação contra o racismo e a discriminação racial. Objetivamos, ainda, estimular a desconstrução de narrativas cristalizadas e unilateralizadas, com destaque para os sujeitos que estão à margem e que são invisibilizados na estrutura social.

O presente trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo, é feita uma abordagem contextualizada, historicamente, sobre Marabá, elencando os principais fatores que, no passado, foram fundamentais para o seu desenvolvimento e sua formação como cidade. Também destacamos as relações entre os imigrantes — como a questão das formas de trabalho com os seringalistas, donos de castanhais e de garimpos — e as condições de trabalho dentro desses espaços. Narramos uma história que teve como protagonistas as pessoas excluídas, caracterizando os principais desafios na luta pela sobrevivência e os conflitos existentes pelas disputas dos territórios. No segundo capítulo, apresentamos as organizações negras existentes em Marabá bem antes dos representantes do movimento negro conhecido pela população marabaense (como o CNM), destacando que as movimentações e uniões em coletividade sempre existiram.

No terceiro capítulo, é feita uma breve discussão sobre o movimento negro contemporâneo, apontando os desdobramentos elementares que deram início às primeiras lutas contra o racismo, como as empreitadas em oposição a práticas escravistas e racistas, racismo estrutural, institucional e do cotidiano. No quarto e último capítulo, analisamos nosso objeto de pesquisa, o grupo CNM a partir de suas ações realizadas dentro da cidade de Marabá, do tipo reivindicativa, de combate racial, cultural e valorativo. Verificando os documentos disponibilizados pelo CNM, constatamos como surgiu a história do grupo e contra o que lutam. Evidenciamos, ainda, as intervenções, relações e a forma como acontecem as principais manifestações — como no 20 de novembro — quando o CNM possui mais visibilidade ao reunir uma quantidade expressiva de pessoas e outros grupos culturais da cidade e de fora dela.

2 UMA NARRATIVA HISTÓRICA DE MARABÁ

Mapa 1 – A divisão de Marabá em núcleos.



Fonte: <http://earth.google.com>.

Quando começamos a narrar a história de um lugar, é relevante localizá-lo e situá-lo geograficamente. Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2006, o município de Marabá está localizado no sudeste do estado do Pará — uma região composta por 39 cidades — e situa-se entre os limites de Itupiranga, Curionópolis, Eldorado do Carajás, Parauapebas, São Félix do Xingu, Conceição do Araguaia, Redenção, Tucuruí etc. Conforme certifica o IBGE, a cidade de Marabá está cercada por hidrovias, rodovias e ferrovias, o que caracteriza seu cenário urbano. (SILVA, 2020). Está posicionada na região norte da Amazônia e na mesorregião sudeste do estado do Pará, pertencendo ao Médio

Tocantins. Geograficamente, Marabá está distante da capital paraense, Belém do Pará, cerca de 500km (SILVA, 2006, p. 15).

A referida cidade é, atualmente, formada por seis distritos urbanos conectados por rodovias¹, como a Belém-Brasília (que atende aos que vêm da região Centro-Oeste) e a BR-222 (para quem vem da região Nordeste até Marabá). Os distritos referem-se aos cinco núcleos urbanos existentes no interior da cidade marabaense, que são Marabá Pioneira ou Velha Marabá, Cidade Nova, Nova Marabá, São Félix I e II e Morada Nova. Segundo Silva (2006), o desenvolvimento de Marabá aconteceu de maneira relativamente veloz e possui características agrícolas, industriais e comerciais, com “[...] um grande entroncamento logístico, interligado por cinco rodovias ao território nacional, por via aérea, ferroviária e fluvial.”²

Marabá é a quarta cidade mais populosa do Pará, com 275.086 habitantes³ e com o terceiro maior produto interno bruto (PIB) do estado, em 2015, de 7,3 bilhões. É considerado o principal centro socioeconômico do sudeste paraense, e um dos municípios mais dinâmicos do Brasil, com um índice de desenvolvimento humano (IDH) de 0,668, o que é visto pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2010) como um número médio em termos comparativos.

A história oficial de Marabá é marcada pelo discurso colonialista e pela perspectiva do pioneirismo, e é conhecida por meio das figuras dos coronéis e donos de gado que, nela, são verdadeiros protagonistas. Neste capítulo, tomamos como ponto de partida o que Montenegro (2006) e Albuquerque Júnior (2012) titulam “história a contrapelo”, buscando analisar novos sentidos para essa visão unilateral e sob a ótica dos grandes nomes. A partir de imagens disponibilizadas pela FCCM e referências textuais, tentaremos desconstruir essa ideia, verificando as amarras que estão por detrás dos bastidores, e introduzindo, ao centro, outros sujeitos (negros, indígenas, quilombolas etc.) que foram invisibilizados, mas que possuem contribuição histórica e cultural.

O capítulo procura trazer outro sentido para a história de Marabá, que, conforme veremos à continuação, possui várias versões e, dentro delas, atribuições, seleções e prioridades em relação às ações dos diversos sujeitos históricos na urdidura do tecido social do sudeste amazônico. Na exploração das imagens, partimos do pressuposto do que considera Gomes (2007, p. 3) ao ressaltar que “[...] a imagem é uma representação esperando que o leitor a decifre

¹A veracidade das informações pode ser mais bem analisada em <https://maraba.pa.gov.br/como-chegar/> e <https://maraba.pa.gov.br/mapa-da-cidade/>. Acesso: 17 de novembro de 2020.

² Disponível em: <https://www.cidadesdomeubrasil.com.br/pa/maraba>. Acesso: 17 nov. 2020.

³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE. Estimativas da população residente no Brasil e unidades da federação com data de referência em 1º de julho de 2020. Acesso 18 nov. 2020.

[...].”, levando em conta os aspectos visualizáveis presentes em cada uma. Não as utilizamos como ilustração, mas procuramos nos aprofundar nos detalhes, estabelecendo comparações e relações entre elas.

Trata-se de uma cidade média da região amazônica em processo de expansão e crescimento, de acordo com Rodrigues (2010). Segundo o autor, o significado da palavra “cidade” traz a sua divisão entre pequena, média e de grande porte. Para que determinado lugar seja considerado um centro urbano, deve-se levar em consideração em seu interior, “[...] o tamanho populacional e econômico, o grau de urbanização, centralidade e qualidade de vida.” O lado econômico é um exemplo, porque “[...] serve como indicativo da dinâmica do centro, responsável pela existência de infraestrutura necessária ao poder de atração locacional e ao papel de intermediação que caracterizam as cidades médias.” Por sua vez, o aspecto “qualidade de vida” é um ponto caracterizante desse tipo de cidade, o que ocorre, segundo o autor,

[...] por levar em consideração a oferta de infraestrutura urbana, segurança, facilidade de deslocamento, dentre outros atributos, constituindo-se, assim, fator de atração locacional para indivíduos e para instalação de unidades de grupos capitalizados. (Rodrigues, 2010).

Marabá foi palco de um intenso processo de transformações resultante de “[...] avanço da urbanização, de forte atuação do Estado e de novas dinâmicas, demográficas e espaciais [...]”, que foram essenciais para o cenário e a condição atual como “[...] cidade média de fronteira, na Amazônia Oriental brasileira.” (RODRIGUES, 2010, p. 47-48).

De acordo com a notícia veiculada pelo portal da prefeitura de Marabá, a cidade completou 105 anos em 2018, uma narrativa oficial que nos faz concluir que o município foi fundado em 1913⁴. Talvez, os conceitos e formas de ocupação que vimos na obra de Rodrigues (2010, p. 54-96) correspondam àqueles que foram mobilizados na análise de espaços urbanos, segundo os quais, Marabá, como cidade, nasceu apenas no início do século XX. O autor compreende que Marabá — assim como outras povoações que nasceram no interior da Amazônia — surge como uma cidade média, desenvolvida e urbanizada a partir de “[...] processos socioespaciais constituídos historicamente.” Nesse sentido, ela somente ocupa um papel de centralidade no sudeste do Pará no final do século XIX e início do século XX. Há uma constante movimentação de “agentes capitalistas” em direção a esse espaço, uma vez que as “[...] ações movidas pelo governo contribuíram decisivamente para a constituição de um cenário

⁴ Disponível em: <<https://maraba.pa.gov.br/mab-105-anos-programacao-de-aniversario-tera-atracoes-nacionais-regionais-e-inauguracoes/>> Acesso 27 out. 2020.

de conflitos, bem como para o fortalecimento da importância de Marabá, como cidade média em âmbito da sub-região da qual faz parte.” (Idem, p. 18). Embora nossa intenção não seja adentrar profundamente no mérito do que consideramos “cidade”, entendemos que as narrativas sobre Marabá compreendem a formação como cidade dentro da perspectiva da exploração comercial do pontal, no encontro dos rios Tocantins e Itacaiúnas. O antigo pontal situava-se no local onde, hoje, situa-se o bairro Francisco Coelho, que também já foi chamado de Vila Marabá.

Em consonância com as narrativas mais comuns ligadas às versões oficiais da história da cidade, e para além da datação oficial de 1913, comumente seus primórdios são atrelados à figura de Francisco Coelho, visto como o principal “desbravador” e responsável pela instalação, no ano de 1896, no pontal, de um barracão com o nome “Casa Marabá”, local marcado pela presença de comerciantes interessados na exploração do caucho (SILVA, 2006, p. 30). Entretanto, os dados presentes no trabalho de Ribeiro (2010) apontam que a primeira migração aos limites espaciais que formariam Marabá foi realizada em 1892 pelo coronel Carlos Gomes Leitão. A caravana era composta por goianos, maranhenses e cearenses. Essa migração, ou ocupação efetiva do Tocantins, deu-se devido à expansão da frente pastoril do Maranhão e do norte de Goiás no final do século XIX (RIBEIRO, 2010).

Francisco Coelho — nascido na cidade de Grajaú, no Maranhão — foi um importante comerciante local e dono de criação de gado. Movido por cobiça e interesses nas terras amazônicas marabaenses e seus recursos naturais, migrou para o local que, anos depois, seria nomeado Marabá. Coelho era natural de Caxias, no Maranhão (ALMANAQUE, 2013). De acordo com essa versão, foi no pontal (atualmente, extremo oeste do núcleo da Velha Marabá) que se deu o passo inicial da Vila Marabá, que, em 1913, viria a se tornar, oficialmente, município.

Na exposição comemorativa do centenário da cidade, em 2013, cujos materiais permanecem disponíveis na FCCM, em formato digital, para consulta, destaca-se uma frase que teria sido proferida por Francisco Coelho: “Aqui, para o futuro será uma grande cidade.” (ALMANAQUE, 2013, p. 20). A questão do nome da cidade envolve diferentes versões. Inclusive, a que usamos, aqui, é mais uma versão existente sobre o significado do nome Marabá. Uma rápida busca na Internet pela origem do nome Marabá nos aponta “filho da mistura” como significado. Algumas outras denominações também aparecem, como “capital do Carajás”, “terra da castanha” e “cidade-poema”, esta última designação remete ao poema homônimo do escritor Gonçalves Dias. Podemos afirmar, então, que Marabá apresenta diferentes interpretações, segundo demonstram os estudos do Congresso Paraense de Educação Especial

(CPEE) da Unifesspa, com ênfase para a análise das características e aspectos envolvendo o município.⁵

De qualquer maneira, antes de seguirmos com nossas análises, é importante reiterar que o crescimento dos povoados locais e das casas de comércio, ligadas à narrativa de Coelho e Leitão, fazem referência à exploração e à comercialização dos produtos extraídos, majoritariamente o caucho (látex), e à castanha-do-Pará. Além de ter em seu seio uma interligação com a exploração extrativista, Marabá vem de uma perspectiva eurocêntrica, como reitera Arilson dos Santos Gomes (GOMES, 2019, p. 198). Retomaremos essa questão à continuação.

2.1 Vestígios de ocupação humana em Marabá (séculos XVIII e XIX)

O território que, hoje, abriga Marabá e toda a região de entorno, tem longuíssima história de ocupação humana, segundo mostra Magalhães (2018). Os estudos antropológicos e arqueológicos sobre a bacia do Itacaiúnas e a Serra dos Carajás, que se tornam mais comuns nos anos 1970, compõem um panorama da presença de sociedades ameríndias anteriores à colonização ibérica. Os dados apontados por Caldarelli (2005) reiteram a existência, no sudeste do Pará, de “[...] ocupação de áreas a céu aberto por sociedades caçadoras-coletoras por um período estimado de pelo menos 5.000 anos (11.000 a 6.000 AP) (CALDARELLI, 2005, p. 103). Nesse período de existência,

[...] a biodiversidade vegetal e a biodiversidade faunística deve ter sido amplamente explorada pelos primeiros ocupantes da Amazônia e suficiente para assegurar sua subsistência [...] sem a necessidade de se recorrer a práticas agrícolas. (CALDARELLI, 2005, p. 107).

Até o momento, os vestígios parecem indicar que a ocupação humana mais antiga da região se deu nas grutas existentes no topo e nas encostas das serras do maciço do Carajás, com datação de, aproximadamente, 9 mil anos (SILVA, 2018). Soma-se à presença humana desse momento a organização em pequenos grupos nômades, que, como ressaltou Caldarelli, viviam da caça e da coleta. A análise da cultura material deixada por essas populações indica a

⁵ Presente através do link: <https://cpee.unifesspa.edu.br/index.php/maraba?showall=#:~:text=Marab%C3%A1%20tem%20como%20caracter%C3%ADstica%20sua,Marab%C3%A1%20do%20escritor%20Gon%C3%A7alves%20Dias>. Acesso: 18 de novembro de 2020.

fabricação de artefatos de pedra (a partir do lascamento de cristais de rocha) e o domínio de técnicas de cerâmica. Segundo os estudos na área de Antropologia e Arqueologia, desenvolvidos pelo Museu Emílio Goeldi, o sudeste do Pará teria deixado indícios de ocupações em alguns pontos da região, como São Geraldo do Araguaia (Serra das Andorinhas), Serra Pelada, no município de Breu Branco e em outras áreas “[...] arqueologicamente desconhecidas [...]” e que necessitam de mais estudos (MAGALHÃES, 2018, p. 257).

Como caçadores-coletores — fato deduzido das observações dos fragmentos de alimentos e daqueles encontrados nas estruturas de fogueiras — os habitantes das “Grutas dos Carajás” consumiam desde pequenos animais, como preguiças e macacos, até exemplares de médio porte, como veados e jacarés, além de frutas e vegetais, como o inajá e a bacaba. As sociedades das Grutas dos Carajás também conheciam técnicas de manipulação antropogênica da vegetação próxima aos seus assentamentos, ou seja, compreendiam e domesticavam a flora local. Eram adaptados aos ambientes de canga (vegetação semelhante ao cerrado) e floresta. A análise de Carbono-14 das diversas amostras de fragmentos encontradas no interior das grutas identificou algumas datações absolutas da ocupação humana nesse local. A mais antiga atingiu 8,14 antes do presente (AP) e a mais recente, 2.900 AP, ou seja, algumas das grutas do maciço de Carajás foram ocupadas há mais de 8 mil anos. Essas datações confirmam que a presença humana no maciço de Carajás é uma das mais antigas da Amazônia, afirmam Kern e colaboradores (1992). A seguir, segue uma citação de Silva sobre Marabá e seu processo de habitação:

A paisagem da Serra de Carajás passou por diferentes transformações ao longo do seu processo de habitar. A constituição da sociedade urbana e rural e os diferentes momentos de exploração econômica dos recursos naturais foram moldando a paisagem e a vida das pessoas. Entre as ocupações mais antigas na região, é possível encontrar vestígios deixados em cavidades e sítios a céu aberto que remontam há 10.000 anos A.P., os quais deixaram diferentes marcas que podem ser observadas hodiernamente (SILVA, 2018, p. 347).

No final do século XVI e início do XVII — quando a colonização europeia (representada pelas missões religiosas) e os bandeirantes paulistas alcançaram essa porção do território brasileiro — havia uma considerável população indígena. Segundo Silva (2006, p. 69), os primeiros habitantes de Marabá “[...] eram os povos indígenas Suruí (dialeto tupi-guarani), Gavião (dialeto Timbira, língua “Jê do Norte”), Parakanã (tronco tupi-guarani), Txikrin do Cateté (Caiapó de tronco Jê) e Assuriní do Trocará (tronco tupi-guarani). Há controvérsias entre os autores em relação aos dados. Ao contrário do afirmado no trecho em questão, Arnaud (1975) afirma que os chamados Gavião do Oeste passam a habitar a margem direita do Baixo e Médio

Tocantins e as cabeceiras do rio Capim após terem se separado dos Pukobyê (Gavião do Maranhão) por volta de 1850. Laraia (2007), por sua vez, afirma que as primeiras notícias dos Suruí remontam a 1923, em Carta do Frei Antônio Sala, e que as menções aos Assurini e Parakanã se tornam mais frequentes também nesse período.

Acreditamos que o processo de habitar está intrinsecamente relacionado com a passagem do tempo e com o espaço. Por isso,

[...] a vida daqueles que habitaram a paisagem estão nela registradas. Seja em se tratando de ocupações de tempos remotos, seja de um passado mais recente, é possível encontrar diferentes registros das atividades realizadas pelas pessoas. (INGOLD *apud* SILVA, 2018, p. 348).

Construindo relação com o tópico anterior, em séculos posteriores (XVIII e XIX), no período de exploração dos recursos da floresta, em especial o garimpo, houve uma mudança drástica nas cavidades da Serra do Carajás para extração de ouro, o que pode ser analisado pelas “[...] florestas antropogênicas deixadas pelas populações indígenas como a cava produzida pelos garimpeiros na década de 1980.” (SILVA, 2018, p. 348).

Nossa intenção, com esse item, não é centralizar a análise de maneira generalizada, envolvendo os primeiros habitantes do território marabaense, mas apresentá-los de uma forma resumida e fundamentada em estudos da Arqueologia e Antropologia, tendo em vista os principais fatos e consequências, assim como os locais explorados pelos intelectuais para a afirmação dos resultados sobre a presença humana nessa região. Abrem-se alas tão somente para enfatizar que esses estudos existem e que, cada vez mais, as informações surpreendem os/as investigadores/as ligados/as nos estudos das áreas. Dito isso, voltamos nossa atenção para Marabá no período oitocentista, enfatizando a presença de várias facetas e diversidades de pessoas no interior amazônico a serem explorados na extração de drogas do sertão (látex), castanha e minérios. Não deixando de ter ligação entre si, pois o processo de mudanças no tempo e no espaço é feito pelas ações humanas, que, no território marabaense, não cessam sua ocorrência.

2.2 Práticas e resistências na Amazônia (XVIII e XIX)

Faremos uso de algumas categorias de análise emprestadas da obra de Cardoso (2015, p. 27), no tocante à construção do “[...] caldeirão social que se construía na Amazônia dos

séculos XVIII e XIX.” Embora se concentrem no norte da Amazônia, com destaque para os rios Negro e Amazonas, seus estudos são de grande pertinência para analisarmos as complexas configurações sociais — o que Cardoso nomeia de “Eldorado dos Deserdados” — que qualificaram o período oitocentista e o século XIX.

Desertores, indígenas, escravos fugidos, migrantes e mestiços estavam espalhados em diversas partes da Amazônia por motivos diversos. Um deles era a fuga da escravidão no século XVIII. Segundo a análise de Karasch (1996) — que estuda a partir da mobilização de fontes coloniais a antiga Província de Goiás e a presença de quilombos — não era raro encontrar negros escravizados fugindo em direção às profundezas das matas, furos e igarapés para escapar dos castigos de seus senhores e estabelecer quilombos. No caso específico de Goiás, o ouro teve um papel essencial na “[...] formação e duração das comunidades de escravos fugidos [...]”, haja vista que se trata de “[...] escravos garimpeiros em fuga que continuaram a praticar seu ofício escondidos em montanhas remotas.” (KARASCH, 1996, p. 240).

Na primeira e segunda metades do século XVIII, eram os índios e negros escravizados os principais pilares de força de trabalho que sustentavam o projeto de colonização português (SALLES, 1971). Diversas foram as divergências entre colonos, missionários e autoridades coloniais por domínio e distribuição da mão de obra indígena e africana para ser explorada nas lavouras de cana-de-açúcar e no sistema de *plantations* (SAMPAIO, 2018). Trazidos em grande quantidade nos porões dos navios negreiros para serem distribuídos no Brasil, com o auxílio das Companhias Gerais de Comércio, os negros começaram a ser violentados desde o próprio ato de embarque, sendo tratados unicamente como meros objetos de troca. Em solos brasileiros, movimentaram “[...] engenhos, fazendas, minas, cidades, plantações, fábricas, cozinhas e salões [...]” e as florestas amazônicas, nas fugas dos castigos e maus-tratos nas senzalas (GOMES; REIS, 1996, p. 9). Segundo Karasch:

Os escravos fugiam dos quilombos por muitas razões. Embora não tenhamos o testemunho dos quilombolas, as autoridades coloniais responsáveis por resolver o problema das constantes fugas de africanos e índios escravizados geralmente acusavam os senhores de os maltratarem. Na década de 1750, vários funcionários da Coroa acusaram os proprietários de não os alimentar nem os vestir adequadamente e de sujeitá-los a bárbaros castigos (KARASCH, 1996, p. 245).

Por muito tempo, negou-se a presença de negros na Amazônia. Mas, a verdade é que eles estiveram presentes em várias partes desse território, a começar pela própria capital paraense, Belém do Pará. Segundo Sampaio (2011), cada vez mais essa ideia formulada sobre a escravidão na Amazônia vem rompendo-se na historiografia e apresentando altas

complexidades sobre o que ela significou dentro desses espaços. Estudos atuais demonstram a resistência contra as constantes violências físicas a partir do aquilombamento. Gomes (2006) ressalta os indícios da formação de quilombos e mocambos entre as margens do Baixo Tocantins, nos municípios de Cametá, Mocajuba e Baião, ressaltando as principais estratégias de negociação e sobrevivência de pretos e pretas nos “[...] labirintos dos rios, furos e igarapés.” (GOMES, 2006, p. 285).

O cenário amazônico era palco de um “caldeirão social” de sujeitos que colaboravam uns com os outros e compartilhavam medos, angústias e desafios para escapar das expedições de caça e da volta à escravidão. Karasch (1996) menciona, inclusive, que na antiga Goiás havia um temor muito grande de uma união escrava com os indígenas, visto que estes últimos foram utilizados como mão de obra majoritária na Amazônia, dividindo com os negros a condição de escravizados. Com o contexto pré-abolicionista, o pânico e o medo só intensificaram (GOMES, 1996). É válido mencionar que, dentro do espaço de interação cultural amazônico, destacam-se outros personagens que também tiveram papel importante, principalmente porque a Amazônia experienciou a exploração de seus recursos naturais, o que contribuiu para que o cenário amazônico se tornasse ainda mais diversificado. Cardoso (2015) menciona, por exemplo, a solidariedade e os contatos entre os regatões (caracterizados como pequenos comerciantes que entravam nos rios e igarapés com suas embarcações) e outros grupos sociais, como os negros escravizados fugidos. Segundo o autor:

O estudo das inter-relações entre mascates fluviais e seus interlocutores objetiva descortinar parte das movediças sociabilidades que avançavam rumo ao oeste amazônico. Longe de figurar como blocos homogêneos, esses personagens guardavam objetivos tão matizados quanto a pluralidade de suas cores e origens. Todavia, dependendo da situação de contato, escravos fugidos, regatões, desertores, indígenas e migrantes poderiam aproximar-se, manobrando dentro de campos de possibilidades que delimitavam suas agências na floresta. A tessitura de seus concertos estava na base da reconstituição do deslocamento de fronteira sob o viés dos perseguidos e deserdados de direitos, que forjavam seus caminhos no esteio relacional dos desafios de alteridade do caldeirão social amazônico oitocentista (CARDOSO, 2015, p. 24).

Como bem enfatiza Cardoso, as aproximações entre escravizados, regatões, indígenas, desertores ou migrantes eram muito relativas, dependendo da situação de contato. Quando a escravidão estava para ser abolida, as revoltas aumentaram ainda mais dentro das colônias e fazendas senhoriais, resultando em fugas constantes e amotinamentos. Em diversas regiões brasileiras, as comunidades negras formaram quilombos numerosos e foram atores de sublevações, como é o caso da Cabanagem, ocorrida entre os anos de 1835 e 1840 (SALLES, 1971).

Com eclosão em Belém do Pará, o movimento cabano espalhou-se por toda a Amazônia, reunindo indígenas, camponeses, ex-escravizados e elite local, marcado por múltiplos interesses das classes sociais contra o período regencial e em oposição à realidade social e econômica da época. Ricci (2007) é a principal autora que aborda esse assunto.

Nascida em Belém do Pará, a revolução cabana avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo os quatro cantos de uma ampla região. Chegou até as fronteiras do Brasil central e ainda se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas (RICCI, 2007, p. 6).

Não era incomum encontrar, nos jornais da época, notícias de fugas e anúncios de procura e recompensas por escravos fugidos. Segundo Flávio dos Santos Gomes, a eclosão do movimento cabano contribuiu para somar forças e aumentar ainda mais o número de escravos nos mocambos da região norte (GOMES, 2006). No Baixo Tocantins, no decorrer do século XIX (no pós-abolicionismo), noticiava-se a existência de grandes quilombos com gerações de remanescentes existentes até hoje.

É válido mencionar, envolvendo as análises de Eurípedes Funes, que nem todos os quilombos foram destruídos pelas autoridades coloniais, como veremos, adiante, no próximo capítulo. Pelo contrário, estudos historiográficos sinalizam um equívoco nessa afirmação a partir de pesquisas em áreas com descendentes quilombolas, como é o caso do baixo Amazonas, em uma comunidade chamada Pacoval, localizada na margem direita do rio Curuá, no município de Alenquer, oeste do Pará. Moradores mais idosos dessa comunidade rememoram as lembranças da escravidão e dos desafios travados por negros e negras para formar os mocambos e ludibriar as expedições coloniais (FUNES, 2011).

Negros/as escravizados/as se deslocavam em várias áreas do território amazônico — isso é fato — mobilizando companheiros de cor e de luta e ressurgindo em outras “paragens” da Amazônia:

A previsão não se concretizou. Os quilombos podiam ser destruídos, os quilombolas não. Assim como as árvores que têm seus caules decepados, mas, mantendo as raízes, brotam, ou como as sementes que levadas pelos pássaros e rios nascem em outras paragens, com a mesma intensidade, os mocambos nasciam e renasciam com o mesmo ideal de liberdade em outros cantos das matas (FUNES, 2011, p. 487).

Essa mobilização, contudo, ainda necessita de mais estudos envolvendo o Médio Tocantins, já que o Baixo Tocantins apresenta estudos numerosos sobre a região. Até o momento, sabemos de números expressivos de ações e presença negra no baixo Tocantins, mas

não se sabe ao certo se as fugas de negros e negras ultrapassaram essa parte da Amazônia a partir da eclosão e dos reflexos da Cabanagem no Pará. Teriam eles ido tão longe? Há uma rarefeita historiografia sobre os impactos desse acontecimento nessa região de transição Baixo/Médio Tocantins, uma região ainda a ser explorada. Na região centro-oeste, uma historiografia vem sendo desenvolvida sobre os quilombolas que penetraram essa região, como os estudos de autoria de Karasch na antiga Goiás, que nos permitem analisar as urdiduras entre escravos, indígenas, capitães do mato e bandeirantes.

Sampaio e Alves (2021), em um trabalho em fase de investigações, analisam o eixo Araguaia-Tocantins sob o prisma da existência de fugas de escravizados e formação de quilombos para essa parte da Amazônia, tendo em vista um levantamento bibliográfico que possibilita afirmar a existência de quilombos nas proximidades de Marabá, sendo um quilombo chamado Pederneiras (“acima de Alcobaça e da atual cidade de Marabá”) e outro próximo a São João do Araguaia (SAMPAIO; ALVES, 2021, p. 29-43). São necessárias pesquisas em arquivos públicos de lugares estratégicos para averiguar com consistência a veracidade das informações, que são poucas até o presente, mas que podem ir adiante. Em síntese, esse era o cenário amazônico: de conflitos, turbulências e resistências.

2.3 Ciclos econômicos: a contribuição dos recursos naturais no desenvolvimento de Marabá como cidade

A versão do pioneirismo é a mais comum sobre Marabá. Os usos do termo são abundantes e, em geral, fazem menção ao primeiro grupo que teria desbravado locais próximos do local que, no futuro, viria a ser a cidade (em volta do pontal, no encontro entre os rios Itacaiúnas e Tocantins). Essa narrativa, atrelada às investidas de grupos econômicos no decorrer do século XVIII e início do XIX, é bem aceitável e memorável nas lembranças de seus habitantes, inclusive nas lembranças de alguns negros e negras que fazem parte do grupo CNM e que foram entrevistados para a pesquisa. A reflexão sobre os usos do pioneirismo, em consonância com o já citado Montenegro, se encaixa perfeitamente no ato de “[...] rachar as palavras [...] fazer defeitos nas memórias [...]”, e nas ideias cristalizadas que existem por trás dele, permitindo um destaque maior a outros sujeitos sociais e outras formas culturais que também precisam de visibilidade (MONTENEGRO, 2006, p. 58-61).

Para aqueles que desconhecem o que significa a palavra “pioneirismo”, encontramos na busca ao dicionário Larousse Ática uma conceituação compreensiva: “aquele que primeiro abre

ou descobre caminhos através de regiões desconhecidas.” (LAROUSSE, 2001, p. 768). O fato de um grupo se considerar melhor do que o outro dá margem ao etnocentrismo⁶; atributo inerente a todos os grupos sociais, independentemente da época. Sendo, inclusive, mais adequado falar em “relativismo cultural”, ou seja, um conceito antropológico que se contrapõe à ideia de superior ou inferior e que analisa cada grupo de acordo com seus códigos (STRAUSS, 1986, p. 4-6). Marabá não esteve alheia ao pensamento etnocêntrico e, ainda no presente, possui um território monopolizado por grupos políticos locais que não oportunizam a outros sujeitos serem partícipes das decisões do município ou ganhem reconhecimento.

Quando uma história é contada, ou quando se escreve sobre algo que já passou e que, ainda assim, continua sendo lembrado no presente pela intermediação da memória, têm-se o que Koselleck (2006) denomina acoplamento entre as temporalidades históricas, passado, presente e futuro, que, dentro de um “espaço de experiência” criam “horizontes de expectativas” sobre o que aconteceu e o que vai ou pode acontecer. É esse o olhar que o historiador e/ou historiadora lançam sobre o passado, ensejando constituir uma afinidade com os acontecimentos dentro da temporalidade histórica em que estão inserido, e lembrando “[...] a sociedade daquilo que ela quer esquecer.” (KOSELLECK, 2006, p. 305-327).

Examinamos detalhadamente as diferentes interpretações sobre Marabá, verificando suas versões e discursos cristalizados no tempo a fim de tentar desconstruí-los no presente, marcado por novas reconfigurações sociais. Dentro desse processo de desconstrução, a memória possui um papel essencial, pois a partir da história oral, via depoimentos e relatos, pode-se “voltar ao passado”, tendo em vista as reminiscências e lembranças (KOSELLECK, 2006, p. 305-327).

Fazendo uma descrição da imagem da exposição dos 100 anos de Marabá (1913-2013), uma de nossas fontes, encontramos a seguinte legenda: “Centenário de Marabá”. É um livro digital que foi escaneado e que conta os principais fatos já ocorridos até o ano de 2013, ano em que Marabá completou 100 anos. Como se trata de uma imagem que dá início aos assuntos a partir de uma legenda, acreditamos não ser necessária a sua inserção para análise e amostra no corpo do texto em virtude de não conter muitos elementos a serem averiguados. Segundo o verbete temático⁷ de Alzira Alves de Abreu, antes de Marabá se urbanizar, ela experimentou

⁶ Segundo o dicionário Larousse, consiste em uma “tendência a privilegiar a cultura de sua própria sociedade para analisar as outras sociedades”, ou seja, a cultura, os valores e conhecimentos são vistos como superiores em relação a outros grupos sociais (LAROUSSE, 2001, p. 411).

⁷ Pode ser verificado através do link: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/superintendencia-do-plano-de-valorizacao-economica-da-amazonia-spvea>. Consultado no dia 21 de novembro de 2020.

todo um processo de transformação e crescimento, resultante dos impactos dos ciclos econômicos e do plano de expansão urbano direcionado pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). Esse órgão — criado pela Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953 — teve como objetivo pôr em prática o Plano de Valorização Econômica da Amazônia — sistema de medidas, serviços, empreendimentos e obras destinados a incrementar o desenvolvimento da produção extrativa, agrícola, pecuária, mineral e industrial da região. À época, o discurso da Amazônia enquanto uma região com um “vazio demográfico” era bastante veiculado. A ideia de integrá-la ao resto Brasil estava em curso, segundo afirmam Lobato e Emmi (LOBATO; EMMI, 2014).

No texto *O caboclo e o brabo*, Oliveira Filho (1979) traz uma perspectiva diferente para se pensar as fases proporcionadas pelos recursos minerais na Amazônia além da ideia de ciclo, pois na visão deste autor, o ciclo é mais uma forma ou modelo de organização dos fatos históricos. Os autores/as que partem desse olhar analítico fazem referência aos acontecimentos de maneira generalizada, omitindo eventos como “[...] a mão de obra indígena, o desenvolvimento de outros tipos de produção dentro da própria empresa seringalista, a multiplicidade de papéis econômicos existentes dentro de um seringal [...]”, dentre outros fatores, como os valores/pagamentos auferidos pelo patrão (OLIVEIRA FILHO, 1979, p. 102-103). Mesmo utilizando da nomeação neste item, a ideia é resgatar os fatos omitidos, sendo impossível tratar, especificamente, de cada fase econômica.

Para pessoas interessadas em explorar e arrecadar capital, o progresso da cidade de Marabá foi ideal para satisfazer seus privilégios. Não obstante, outros grupos que viviam nesse local foram tratados como “insignificantes” e tiveram seu habitat modificado com o aumento da área, como foi o exemplo dos povos indígenas.

[...] as décadas de 1970 e 1980 em Marabá foram de encontros de, pelo menos, duas ordens culturais: uma marcada pelos aportes culturais negros e outra mais próxima da ordem ocidental moderna. Esta última, através do discurso da exploração racional dos recursos tendeu-se a ocupar posição de superioridade técnica e cultural. Por isso, houve uma crescente estigmatização de expressões da cultura local anterior (recorrentemente denominada de “cabocla”) e de migrantes que traziam tradições inscritas num universo cultural negro, como os maranhenses. Desta forma, ocorreram deslocamentos, transformações, mas também uma crescente invisibilização de elementos e práticas do universo cultural negro e indígena (SILVA, 2006, p. 98).

O excerto afirma que, diante de uma “cultura ocidental moderna” e “superior” — presente em Marabá entre 1970 e 1980, e fundamentada em um discurso renovador e desenvolvimentista — as categorias sociais negras e indígenas, com suas manifestações culturais (o primeiro, com destaque a negros vindos do Maranhão), foram fortemente

estigmatizadas. À medida que as mudanças ocorriam, havia a tentativa de uma sobreposição cultural face à cultura local.

O resultado das “descobertas” de produtos da floresta amazônica, que destacaram os principais ciclos (como o caucho/borracha, a castanha, o garimpo, entre outros que foram sendo avistados na região) foi um aumento expressivo na densidade populacional de Marabá, com pessoas vindo de vários lugares, em especial do Nordeste brasileiro, entre os anos de 1970 e 1980, advertindo-se que a Amazônia foi palco desse evento. O motivo da migração, na maioria das vezes, era consequência das secas, do ensejo por oportunidades de trabalho e sobrevivência. Eram sujeitos que traziam, junto às malas de viagem, identidades, culturas e valores edificados em uma região, o que era transportado a um lugar totalmente desconhecido, diferente e com sujeitos diversos (que também trajavam seus hábitos culturais), sendo necessária a readaptação ao novo território social (SILVA, 2006). Lobato e Emmi tentam introduzir os migrantes a partir de um novo olhar e uma nova perspectiva para representá-los no meio social:

Muito se tem discutido sobre a migração na Amazônia do ponto de vista da mobilidade da mão de obra. Essa visão teórica da migração, do migrante enquanto força de trabalho que se desloca no espaço, não prioriza outros elementos, como a cultura, por exemplo. Porém, é importante realizar uma discussão da relação entre a migração e o contexto social ao qual ela se insere, ou seja, tratar das consequências desse processo migratório intenso para Marabá do ponto de vista das características socioespaciais, procurando ir além da perspectiva da migração apenas como deslocamento da força de trabalho pelo espaço (LOBATO; EMMI, 2014, p. 26).

Marabá é uma cidade média com certo capital econômico, movida pela migração e que é alvo do destino de várias pessoas que migram visando a uma vida financeiramente melhor. Logo no início de seu processo expansionista, ela “[...] apresentou uma dinâmica econômica relacionada, primordialmente, à atividade do caucho, passando a exercer função importante como entreposto comercial que demandou produtos, mão de obras e serviços.”, intensificando a pirâmide social para essa parte da Amazônia (RODRIGUES, 2010, p. 58).

A história desse município, como já introduzida, é frequentemente exposta a partir do elemento do extrativismo: principal meio de exploração e sustento em um passado em que o trabalho estava centralizado nas matas. Esse tipo de serviço reverberou por um bom tempo na região sudeste do Pará devido ao fato de essa ter sido detentora e fornecedora de matérias-primas em um solo fértil, com destaque para o caucho, a castanha, o garimpo, a pecuária e as atividades madeireiras que dinamizaram (e, no caso dessas três últimas, ainda dinamizam) e intensificaram o comércio local e a exportação. Contribuindo para o deslocamento de migrantes de várias regiões (em sua grande maioria negros/as do Maranhão) e para que Marabá “[...] exercesse uma centralidade no contexto regional amazônico.” Marabá “[...] tem a sua história

formada por uma sucessão de momentos, em que as relações socioespaciais foram diversificadas.” Ela é palco convergente para política, economia, aspectos culturais, bem como para “[..] conflitos sociais ocorridos na região.” (LOBATO; EMMI, p. 21).

O primeiro produto a ser explorado nesse espaço foi o caucho que, entre o final do século XVIII e início do XIX, foi extraído e exportado praticamente em todo o Brasil. Gomes (2019), ao estudar essa região, enfatiza que Marabá teve como ponto inicial para sua formação “[...] o extrativismo da borracha em seu período áureo [...]”, sendo uma consequência também de “[...] posição estratégica, fluxos de navegação e comunicação.” Nesse caso, os rios exerceram papel fundamental para o transporte dos produtos. Além disso, eram extraídos no período de inverno, o também facilitava o escoamento das produções, com aceleração ao seu destino (GOMES, 2019, p. 199).

A obra denominada *Viagem ao Tocantins*, de Paternostro, divulgada no ano de 1945, demonstra o estudo e a análise do autor do sertão brasileiro, sob o prisma da saúde pública e cultural. A viagem foi realizada no ano de 1935 e o livro, publicado somente 10 anos depois. Nele, são feitos diversos apanhados envolvendo o Tocantins, como a fauna, a flora e seus habitantes, chegando até Marabá, o que de fato nos interessa neste capítulo. No Baixo Tocantins, Paternostro relata sobre a condição de vida do seringueiro durante os períodos de safra e extração do látex, realçando a difícil tarefa e a rentabilidade do processo, que, na maior parte, não rendia muitos acúmulos para quem realizava a pior tarefa: ir às matas, independentemente de tempo bom ou ruim. Embora essa parte faça referência aos municípios do Baixo Tocantins, a observação se encaixa perfeitamente ao Médio Tocantins. A seguir, inserimos uma parte das percepções de Paternostro sobre os seringueiros da borracha e/ou látex:

Outro meio de vida no Baixo-Tocantins é a do seringueiro. Chamam-lhe “canela fina”, por causa do “corre”. À meia-noite, com uma lamparina de óleo de mamona ou às 4 horas da madrugada, mal divisando as coisas na ante-manhã, ele sai da palhoça para engastar na árvore a vasilha de flandres ou de barro. Tem de furar 100 a 150 seringueiras para obter 4 kg de borracha. Às 10 horas os canecos dependurados já estão cheios. É a hora do “corre” por cima das lianas, das fôlhas e das poças para recolher o látex, que deve chegar ainda líquido ao tacho. Quando seca no vasilhame, antes de ir ao fogo, perde certas propriedades e se transforma no “sernambi”, que é borracha de tipo inferior. Sernambi significa também ostra vulgar. A “canela fina” ou adelgaçamento dos músculos da pantorrilha é o resultado desse trabalho; na correria matinal, o seringueiro pisa nas pontas dos pés, esticando os músculos como a gazela. Aliás, é generalizada na região a marcha nas pontas dos pés; os homens andam ligeiros e surgem inopinadamente sem fazer barulho. Trazem para a vida social, além do hábito profissional, a herança da ascendência indígena no tipo da marcha. (PATERNOSTRO, 1945, p. 73-74).

Os afazeres do seringueiro eram redobrados e árduos. Segundo a citação anterior, a borracha, quando seca e vai ao fogo, acaba perdendo certas propriedades presentes no ato da retirada do leite diretamente da árvore, passando a ser chamada de “sernambi”. Em virtude disso, na hora da venda o preço era diferente, ou seja, “[...] compravam a borracha ao seringueiro por \$800 e o sernambi por \$500 o quilo.” com a diferença de \$300 entre um e outro (PATERNOSTRO, 1945, p. 74). Com o encontro do primeiro produto, hordas de pessoas vieram “[...] para a extração do caucho. E essa gente fazia morada no lugar onde Coelho se estabeleceu.”, isto é, entre os rios Tocantins e Itacaiúnas (SILVA, 2006, p. 30).

Segundo dados do censo de 1940, à época O território marabaense possuía 89.831km² e era “[...] cinco vezes maior do que o tamanho atual [...]”, compreendendo “[...] os distritos de Marabá, Jacundá, Itupiranga, Santa Isabel do Araguaia e São João do Araguaia [...]”, que, mais tarde, vão ser desmembrados e tornar-se-ão independentes de Marabá. O número de habitantes desse período totalizava cerca de 11.709 indivíduos, distribuídos entre homens e mulheres (GOMES, 2019, p. 199-200). Rodrigues (2010, p. 83) ressalta que, no ano de 1913, “Marabá ganha autonomia municipal, como território desmembrado de São João do Araguaia, que, por sua vez, fora desmembrado do então imenso município de Baião.”

Segundo Lopes (2015, p. 17), “[...] a economia sustentada pela produção mercantil a partir da borracha fortaleceu a política da região e provocou fortes mudanças sociais e econômicas, entre elas um significativo aumento da população, que teve continuidade com o ciclo da castanha.” Ainda no que se refere à fase da borracha, a autora descreve o procedimento da relação entre “patrão e empregado”, que, para ela, significou um regime de “semiescavidão”. Com a evidência desse produto, houve uma mudança na maneira de olhar a terra: “[...] se antes pequenos agricultores trabalhavam para abastecer o consumo local, desde então se iniciam os conflitos dos senhores pela posse dos cauchais e domínio da produção.” Nesse sentido, se por um lado o caucho trouxe riquezas para os “donos” de terras e rentabilidade para a futura Marabá, por outro lado, a sua exploração de forma constante levou ao seu desaparecimento, haja vista que “[...] cada árvore sangrada era derrubada, já que é uma árvore diferente da seringueira, que se regenera.” Além disso, inicialmente, a retirada da borracha dentro da floresta era livre; mas, posteriormente, “[...] alguns senhores com o poder político foram tomando posse e dominando os territórios.” (LOPES, 2015, p. 17-18).

O segundo produto nato que o território marabaense teve em seu solo denomina-se *Bertholletia excelsa*, popularmente conhecida como castanha-do-Pará. No pequeno texto *Marabá da castanha e do diamante*, Velho assevera o que significou a fase das castanheiras para o desdobramento de Marabá (VELHO, 2009). Antes que esse novo recurso econômico

ganhasse proporção no mercado, a castanha já era utilizada simplesmente “[...] para alimentação humana e de animais domésticos desde 1.800. Somente nas primeiras décadas do século XX começou a ser comercializada.” (VELHO, 2009, p. 62). Sendo assim, é apenas em 1920, “[...] com o declínio da borracha, que a castanha passa a produto de exportação brasileira para a Europa.” (LOPES, 2015, p. 18).

Com a crise da goma elástica, também houve a redução no número do contingente populacional para a cidade, já que essas pessoas costumavam migrar para trabalhar e, na falta de rentabilidade, não era necessária mão de obra e, conseqüentemente, não havia o que explorar e o que receber. Segundo Rodrigues (2010, p. 79), os anos de 1920 marcaram “[...] mudanças no âmbito da atividade extrativa local e na estrutura econômica do sudeste paraense, em decorrência da crise do mercado da borracha.” (RODRIGUES, 2010, p. 79). Com o término de uma fase produtiva e a inserção da castanha como produto complementar àquele que já estava se exaurindo das casas de comércio — por motivos de intensificação da borracha em regiões da Ásia e em outros espaços geográficos — a Amazônia passou a não mais disputar como líder no mercado internacional. Entretanto, Marabá encontra um novo produto que a colocaria novamente como centro e detentora da produção. Lopes ressalta de uma forma mais detalhada como se deu esse processo de transição de um produto para o outro (LOPES, 2015). Rodrigues também contribui com mais detalhes sobre o término desse ciclo econômico e o seu rendimento ao longo dos anos que esteve em vigor (RODRIGUES, 2010).

Em uma tabela introduzida por Rodrigues para demonstrar o crescimento e o declínio da produção da borracha entre os anos de 1841 e 1910, ele menciona que “[...] as décadas de 1840-50 e 1850-60 apresentaram um aumento percentual de cerca de 410% [...]”, mostrando o grau de importância econômica que esse produto extrativo passou a exercer no âmbito da produção regional; até o momento em que já não estava mais em evidência no mercado devido ao excedente existente em praticamente toda a Amazônia e regiões adjacentes (RODRIGUES, 2015, p. 57).

Paternostro (1942) realiza uma abordagem pormenorizada de castanheiros doentes pelas condições desprezíveis de serviços, que, em alguns casos, os levavam óbito. Na época, não havia hospitais em boas condições para atender esses sujeitos/as até a fase final da coleta da castanha.

Além da malária endêmica tive notícias de uma infecção que, nos meses de maio e junho, vítima os extratores da castanha. Segundo informações dum Sr. Juvêncio Alves, em 1934, esta doença matou 30 indivíduos em Joana Peres. Os sintomas descritos coincidem com os dos casos clínicos observados pelo Dr. Júlio Bacas, de Marabá. Febre, vômitos, escarros sanguinolentos. Parece tratar-se duma forma

epidêmica de broncopneumonia, a que os nativos chamam catarro. (PATERNOSTRO, 1942, p. 82).

Nem todos os indivíduos que se aventuravam na safra da castanha como forma de sobrevivência voltavam com vida desse processo. Era necessário ter todo um cuidado com as armadilhas das matas (queda de um ouriço na cabeça, por exemplo) até as formas de negociação com quem detinha o domínio dos castanhais. Paternostro salienta, ainda, a forma como trabalhavam os exploradores da castanha, chamando a atenção para o uso do termo “alugar” ao invés de “empregar”.

A safra vai de janeiro a maio, ou de dezembro a abril. Os proprietários e arrendatários dos castanhais alugam os sertanejos para apanharem as castanhas. Em todo o vale do Tocantins usa-se o verbo alugar em vez de empregar. Exprime com nitidez a situação em que se encontram os sertanejos, da classe dos párias de nossa civilização. Há mais de cem anos que trabalham numa pátria onde não se lhes reconhecem os direitos; invalidam-se, morrem no serviço, sem a menor assistência. Constituem um exército de doentes sociais. (PATERNOSTRO, 1942, p. 83).

Ter direito ao mínimo possível era a situação econômica dos castanheiros ou coletores de castanha. Eles não eram reconhecidos. Nesse tipo de trabalho, a expressão “morrer trabalhando” fazia todo sentido, já que alguns castanheiros morriam no serviço. Outros apresentavam sintomas de doenças que, aos poucos, tiravam-lhes a força, somando-se aos números de óbitos resultantes do envolvimento nas matas, sem segurança e sem condições aconchegantes de serviço.

Geralmente, os castanhais rodeiam as cabeceiras dos igarapés. O apanhador de castanhas atravessa riachos a pé, ou, de canoa, quando mais profundos. Acompanha picadas, penetra nas matas quase desprotegido, descalço, busto descoberto, chapéu de carnaúba e calça curta. Muitas vezes seguem-no a mulher e os filhos, que o auxiliam na faina. Espera o amanhecer porque, se entrar na mata de madrugada, arrisca-se a morrer por fratura do crânio decorrente dos choques dos ouriços que caem de 20 a 30 metros de altura. Muitos deles pagaram com a vida a afoiteza, pois, é o orvalho que, umedecendo o pedículo resinoso, o faz romper e desprende-se o ouriço. Os frutos devem ser colhidos em completa maturidade, caso contrário se deterioram. Caem dos galhos de dezembro a fevereiro. (PATERNOSTRO, 1942, p. 83).

José Jonas Almeida (2015) ressalta que a primeira imagem aqui inserida (Figura 1) é de 1970, período que remonta à safra da castanha. Visualizamos a figura de um homem com as ferramentas necessárias para realizar a exploração do produto nas matas.

Figura 1 - A realidade de um castanheiro, 1970.



Fonte: FCCM.

O trabalhador, antes da empreitada, precisava fazer vários acordos com o patrão, dentre eles o próprio valor a ser pago pela castanha colhida, bem como o registro do acordo no “livro do patrão” para que recebesse os recursos de trabalho. Segundo o autor, “[...] alguns castanheiros recebiam financiamento do comércio local de Marabá e organizavam grupos de trabalhadores separados para coletar a castanha.” (ALMEIDA, 2015, p. 107). Nesse caso, embora o castanheiro fosse explorado durante todo o processo, ele também colocava em prática suas artimanhas para obter algumas vantagens, como, por exemplo, o aumento do lucro no final da safra, pois o resultado do serviço prestado ao patrão era impagável no que se refere à força aplicada nos castanhais. As ferramentas que o castanheiro aparece carregando sobre as costas (Figura 1) eram indispensáveis para a permanência na mata e para a extração da castanha até o término da produção; porém, pagava por elas no acerto de contas. Além dessas, eram descontadas a moradia e a alimentação. As refeições eram feitas na mata, e o descanso, também, em locais improvisados; posteriormente, seguia-se a viagem. De acordo com Almeida (2015), “[...] a viagem para os castanhais tinha início pelo rio Itacaiúnas até serem alcançados os afluentes e igarapés. Esse percurso costumava durar mais de cinco horas em um barco a motor.” (ALMEIDA, 2015, p. 108). Exemplificamos algumas ferramentas que o castanheiro portava, como botinas, querosene, lamparina, panela, munição, lanternas com pilhas, medicamentos, pratos, dentre outros utensílios indispensáveis no meio da floresta.

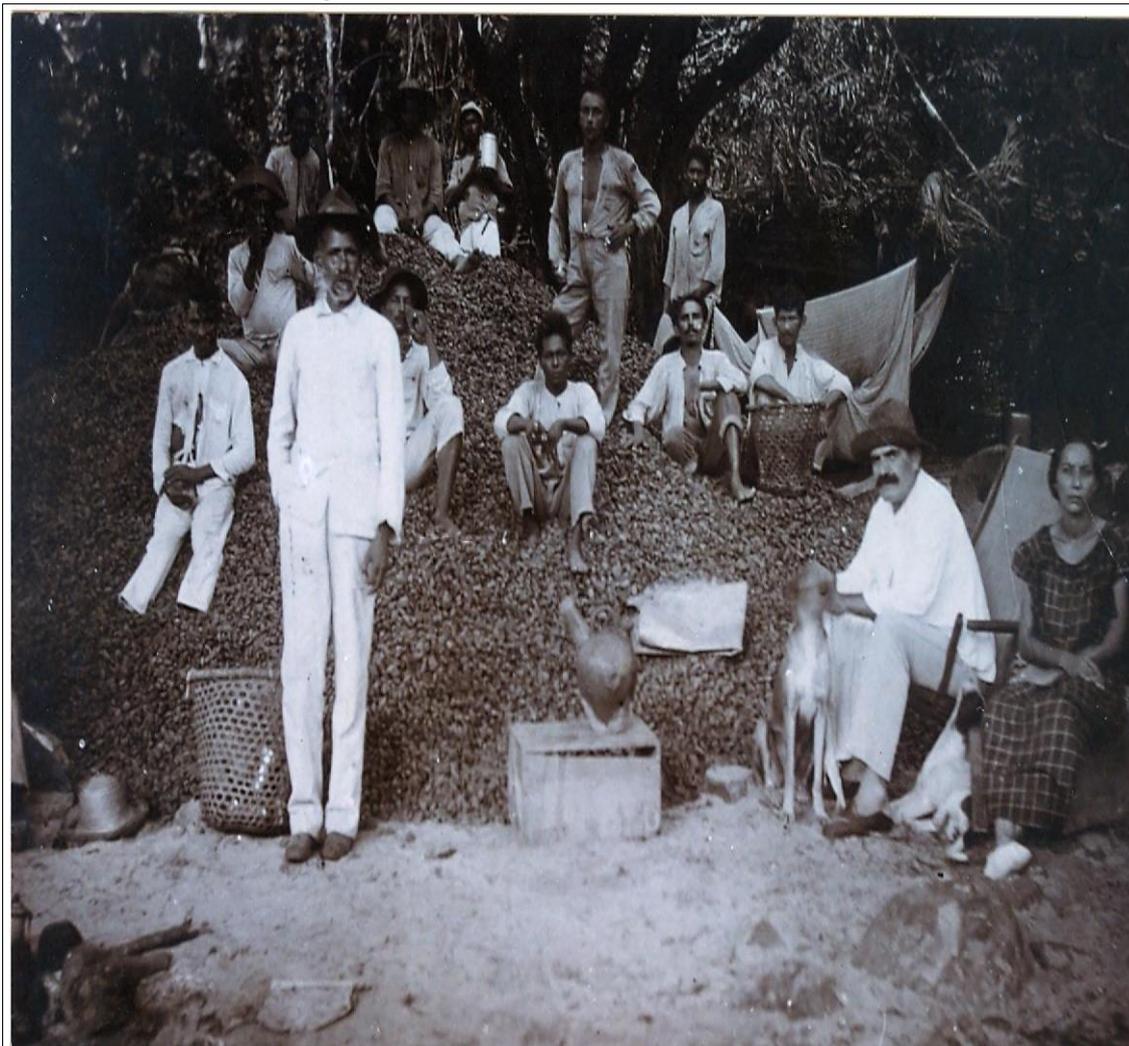
A ausência de medidas de proteção no processo de coleta da castanha levava ao prejuízo da saúde do castanheiro, principalmente na coluna vertebral, devido ao longo tempo em que ficavam em uma mesma posição para descascar o produto e ao esforço para carregar peso sobre as costas (ver Figura 1). Além disso, o serviço começava no alvorecer do dia e terminava em torno das 15 horas com a colheita de 1 a 2 hectolitros. Geralmente, utilizavam um paneiro para carregar os ouriços do castanhal “[...] cuja capacidade é de cem litros, pesando quando cheios aproximadamente 60kg.” (PATERNOSTRO, 1942, p. 84). É possível supor o quanto era difícil transportar esse peso, todos os dias, enquanto durava a safra? Ao término, o castanheiro guardava algumas sequelas na própria coluna.

As árvores de seringueiras (nome científico, *Hevea brasiliensis*) eram mutiladas pelos trabalhadores em toda a sua extensão, provocando-lhes a morte. Inserimos, a seguir, um trecho que mostra como ocorria esse processo, o que pode ter contribuído diretamente para a diminuição e o desaparecimento das seringueiras e desse espaço para a entrada de novos produtos nativos.

Quando a *Hevea* se engrossa na parte baixa do tronco, devido às perfurações anteriores, o seringueiro usa o “mutá”, escada feita de embira, por onde ele sobe para lancetar a parte mais alta. A expressão “mutá” desenvolveu com bom trabalho humano antigamente, o índio a usava com o fim de denominar o palanque construído em cima de uma árvore para esperar a caça. (PATERNOSTRO, 1945, p. 74).

Ou seja, a seringueira era explorada de forma geral, desde a parte baixa do tronco até a mais alta, quando não havia mais espaço para perfuração na parte inferior. Era um produto nativo aproveitado em todos os aspectos, desde o ouriço da castanha até a sua utilização para produtos industrializados. A seguir, podemos visualizar, na Figura 2, no ano de 1920, o próximo produto a ser rentável para a economia marabaense: a castanha-do-Pará.

Figura 2 - A semiescravidão no castanhal, 1920.



Fonte: FCCM.

O excedente da arrecadação investida na borracha foi direcionado à aquisição dos produtos da castanha-do-Pará. Essa imagem é pertinente para problematizar não apenas o produto propriamente dito, mas também a relação da época: “dominador *versus* dominado” e/ou “patrão e empregado”, que demonstram condições análogas à escravidão. Na imagem, vemos 14 pessoas em uma mata. Uma delas é uma mulher. Os dois primeiros homens vestidos de branco e com chapéus aparentam ser os “responsáveis” pela empreitada pela forma como estão vestidos em comparação aos outros. Outras 11 pessoas estão trajadas de uma forma diferente: alguns sentados e outros de pé. Essa imagem foi registrada na fase final da coleta da castanha, que é o seu descascamento. Uma particularidade marcante na Figura 2 é que parte dos homens estão trabalhando descalços. Essa forma de trabalho é uma marca da escravidão em que boa parte dos escravizados trabalhava sem calçados. Silva (2006) aponta que, comumente, as mulheres acompanhavam seus maridos nos serviços, o que pode explicar o aparecimento da

mulher na foto. Além dessas informações, visualizamos os instrumentos utilizados, como o paneiro e a saca, espalhados entre os restos da castanha. Durante a análise da imagem, não descobrimos o ano exato em que foi registrada, porém, a fase da castanha começou em 1920, e seu declínio, em 1980; assim, o registro pode ter sido efetuado em qualquer momento dentro desse período.

Barros (2011), na dissertação *O sonho se faz a mão e sem permissão*, traz informações consistentes de que o estado do Pará, entre os anos de 2003 e 2010, ocupou a primeira posição na lista das 27 unidades da Federação em denúncias de trabalho escravo. Para exemplificar, o autor menciona o caso de escravidão na fazenda Cabaceiras, em Marabá, denunciada pelos próprios trabalhadores à secretaria da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e que, com o passar do tempo, também contribuiu para que o Ministério do Trabalho criasse os Grupos Móveis de Fiscalização para averiguação de situação. O dono da propriedade, Evandro Mutran, era um sujeito de família importante da região. Os trabalhadores eram agenciados pela figura do “gato”, com a promessa de um bom pagamento e ilusões de uma vida melhor; porém, eram submetidos a condições humilhantes de trabalho, conforme reitera o autor:⁸

O atraso no pagamento dos salários, a falta de registro em carteira e a retenção desse documento, a coação à compra de gêneros alimentícios e equipamentos vendidos pelos patrões, o desconto dos salários dos valores de itens que deveriam ser fornecidos gratuitamente pelos empregados, as jornadas exaustivas de trabalho, as condições precárias em que estavam instalados os funcionários, a nada desprezível distância de seus alojamentos erguidos no meio da mata até a cidade de Marabá, o clima de ameaças físicas e psicológicas. Esse conjunto de problemas não deixa dúvida quanto à existência de um mecanismo de exploração que prendia os peões ao trabalho, ferindo seu direito à plena liberdade e caracterizando a “escravidão temporária. (BARROS, 2011, p. 95).

Tanto na fase da borracha como na da castanha, é visível o emprego de uma estratégia semelhante à que, hoje, é realizada pelos “gatos” em busca de mão de obra barata, como é possível verificar na Figura 2. Nela, visualizamos um cenário não muito favorável na efetivação da coleta da castanha. A imagem se encarrega de explicitar a existência de um poder hierárquico. Demonstra, ao mesmo tempo, um local de serviço em que a situação desigual, precária e de pobreza desses trabalhadores da castanha pode ser observada pelos dos pés descalços dos indivíduos, característica que se assemelha ao trabalho escravo. A maioria dos que compõem o cenário são sujeitos negros, de pele escura; segundo Ribeiro (2010), no

⁸ Os “gatos” são agenciadores ilegais de mão de obra que conduzem os trabalhadores (peões) às atividades braçais (juquiras, por exemplo), direcionando a condições escravistas de trabalho (BARROS, 2011).

primeiro ciclo do extrativismo, temos a presença de maranhenses, goianos e cearenses, intensificando-se no segundo momento com a extração da castanha.

A imagem também possibilita a reflexão do significado de ser um imigrante negro em Marabá e o trabalho subordinante/precário ao qual eram direcionados pelos patrões. Passar dias e dias nas matas tornava-se desafiador e exaustivo, e quase não rendia nada na hora de prestar contas para o dono do castanhal. Esse ficava com o maior lucro da produção, deixando ao castanheiro apenas as migalhas e uma dívida a ser paga, a qual, inclusive, começava a ser anotada no momento da hospedagem.

Esses castanheiros, geralmente se hospedavam em pensões na cidade de Marabá e seus custos de hospedagem eram considerados adiantamento de contratos de “aviação” com algum patrão. Ou seja, quando chegava o período da safra, esses trabalhadores migrantes já tinham dívidas acumuladas com algum patrão-comerciante de castanha. Não raramente, as relações de trabalho, através do aviamento para a castanha ou nas empreitadas para derrubar matas e juquiras, foram caracterizadas por formas contemporâneas de trabalho escravo. Por isso, não só devido a malária ou outras dificuldades, esses homens, “como pássaros, vão em bandos. E, às vezes, na mata, eles morrem como pássaros. (SILVA, 2006, p. 35).

Eram formas de trabalho degradantes que, conforme mostrou Barros (2011), estão ainda atreladas à contemporaneidade. O estado do Pará, inclusive, destacou-se em primeiro lugar entre 2003 e 2010, demonstrando que, para conseguir um emprego, grande parte dos trabalhadores de hoje se submete (ou é submetida) a situações degradantes da pessoa humana, opondo-se ao que define o artigo 149 do Código Penal Brasileiro da Constituição Federal de 1940. No contexto em que Paternostro executa as investigações (1945), o trabalho forçado era considerado crime. Ao menos na legislação as coisas avançam, em que pese a exploração, na prática, ser uma constante no seio da família Mutran, por exemplo.

No ano de 1940, a safra da castanha diminuía e, na ausência de serviços, indivíduos vindo de Goiás, Maranhão, Piauí e outros lugares retornavam aos seus locais de origem. Entretanto, outro produto se sobrepunha à castanha: o garimpo, a exploração manual ou mecanizada de substâncias minerais, como o diamante e o cristal de rocha. Velho (2009), na obra *Frente de expansão e estrutura agrária*, relata a dinâmica realizada pelos garimpeiros (que comumente alternavam com a castanha) no processo de extração dos recursos:

A busca de minérios acaba aproximando essa frente; que tal como as outras possuía o seu tempo específico, de Marabá; por onde, a partir do final da década de 30, ganha interesse maior a exploração de diamantes, sendo os primeiros encontrados em 1939-40. Eram, portanto, inicialmente indivíduos vindos de fora e itinerantes. Todavia, termina por interessar também aos que se deslocavam para a castanha, já que as duas atividades não eram incompatíveis, uma vez que a busca de diamantes no fundo dos

rios era realizada no verão, quando as águas baixam. Surgiu, assim, um importante fator de fixação da mão de obra na região, que passa a merecer o título que lhe foi dado, já um pouco tardiamente. A exploração do diamante, a não ser no que diz respeito àqueles que trabalham por conta própria no seco, acaba por fixar-se numa organização que consiste num barco com 6 a 15 homens que descem ao fundo dos rios em escafandros em busca do cascalho. Há um patrão, que fornece a equipagem (canoa, bomba de ar e escafandro) e a alimentação, e fica com 50 a 60% dos lucros. Isso exige uma certa aplicação de capital, que veio a interessar, muitas vezes, aos próprios comerciantes e arrendatários de castanhal como aplicação de seus lucros, criando outro vínculo entre as duas atividades. Muitas vezes, os pequenos arrendatários de castanhal dedicavam-se pessoalmente à atividade de mineração. Assim, surge, além da oportunidade de fixação da mão de obra, uma certa fixação local dos lucros da castanha. Todavia, isso apenas em parte, e por sua vez o diamante é todo exportado, e seguidamente contrabandeado, o que torna pequena a sua contribuição aos cofres públicos locais e praticamente impossível uma avaliação razoável da produção. (VELHO, 2009, p. 63).

A citação contribui para corroborar o fato de que as famílias opulentas da região de Marabá monopolizavam a produção, ficando com 50 a 60% dos lucros, sobrando os 40% para o garimpeiro, sem contar os descontos realizados. Segundo Barros:

[...] a atividade garimpeira na região foi responsável não apenas pela exploração do minério, mas também do trabalho humano, em que muitos daqueles que se direcionaram para essa área [garimpo da Serra Pelada], acabaram morrendo em busca do sonho de enriquecimento, pelas péssimas condições de trabalho e sobrevivência. (BARROS, 2011, p. 55).

Na próxima imagem da FCCM, notamos, novamente, um cenário degradante da utilização da mão de obra (de negros, em sua maioria) durante a obtenção dos minérios a serem destinados aos “donos” dos garimpos. É o que avistamos a seguir:

Figura 3 - A fase dos minérios, 1954.



Fonte: FCCM.

O contexto da imagem apresentada é de 1954, ano em que ainda havia a exploração da castanha-do-Pará; porém, o garimpo já surgia como novo produto alternativo a ser extraído, resultando em novas oportunidades de trabalho. O contexto histórico remonta a dois períodos diferentes, entre 1930 e 1980, com a extração de diamantes, cristais e ouro. Almeida (2015) aponta que “[...] em 1980 surgiu o garimpo de ouro de Serra Pelada. O garimpo atraiu milhares de trabalhadores vindos das mais variadas regiões do Brasil, com predomínio de migrantes nordestinos.” (ALMEIDA, 2015, p. 122). Muitos deles trabalhavam também na castanha, porém, encontravam uma maneira de conseguir uma renda extra com o garimpo.

Diferente do que ressaltamos na análise da Figura 1, no que concerne às condições inóspitas de moradia, na Figura 2 visualizamos, ao fundo, uma casa de palha improvisada pelos garimpeiros para pernoitar no local. Provavelmente, o local em que o registro foi feito é a Serra Pelada dos Carajás, “[...] localizado numa área entre a cidade de Marabá, no município de

Curionópolis, e a Serra dos Carajás, numa área distante a 88km da sede municipal.” (RIBEIRO, 2010, p. 55). É possível verificar mais de 30 pessoas, grande parte delas com fenótipo negroide. Novamente, pessoas trabalham descalças e em condições sub-humanas que só confirmam o quanto a desigualdade é alarmante e acomete sujeitos pobres. A forma de extrair os minérios já demonstra certo avanço com a presença de motores para o bombeamento de água dos poços, assim como mergulhadores com escafandro para as minas mais profundas (ALMEIDA, 2015). Vislumbrados por novas oportunidades de ascensão social, esses sujeitos da fotografia não encontravam boas escolhas e viam nas que eram oferecidas uma garantia de sobrevivência face à inexistência de rumos maiores.

É crucial pensar que as décadas de 1930 e 1940 foram um período diferente daquele da descoberta de ouro, nesse último espaço, em 1980. É Almeida que esclarece esses acontecimentos:

Notícias dessa atividade remontavam ao ano de 1938, com a descoberta de diamantes na área das corredeiras do Itaboca. Também foi registrada a descoberta do cristal de rocha, minério muito procurado pela indústria bélica nos tempos da Segunda Guerra para a fabricação de lentes e material óptico, como por exemplo, os binóculos (ALMEIDA, 2009, p. 45).

Os diamantes e cristais de rocha foram encontrados na área das corredeiras do rio Tocantins, localizada entre Marabá e Alcobaça (atual Tucuruí). Era uma espécie de empecilho natural dos rios que existia antes mesmo da construção da usina Hidrelétrica de Tucuruí, sendo perigoso para a navegação marítima por apresentar riscos à vida humana. Geralmente, os garimpeiros eram sujeitos vindos de Goiás ou do Maranhão, e “[...] eram contratados pelos patrões que organizavam e financiavam a exploração da castanha.” Os barqueiros eram os responsáveis por fazer o transporte dos garimpeiros para as áreas de garimpo (ALMEIDA, 2008, p. 46).

Quando terminava a extração de diamantes nessa região do estado, em decorrência das constantes chuvas “[...] que inundavam as ilhas e os pedrais, esses indivíduos sobreviviam da castanha, da pesca artesanal e de outras atividades, preparando-se financeiramente para retornar os garimpos.” Nos anos de 1940, segundo Almeida, “[...] barcos e motores chegavam trazendo mais garimpeiros, castanheiros, compradores de diamantes e suas respectivas famílias.” (ALMEIDA, 2008, p. 47).

Ribeiro aponta que, com a existência de ouro na mina de ouro Serra Pelada, em 1980, e com a liberação das áreas pelo governo federal, ao contingente populacional que já existia nas fases anteriores somaram-se mais 60 mil homens (RIBEIRO, 2010, p. 55). De forma mais

detalhada, Silva elucida os fluxos migratórios para o espaço marabaense em 1920, 1960, 1970 e 1980.

Os primeiros migrantes para a região de Marabá chegaram ao final do século XIX. Eram os brancos da frente pastoril nordestina que vinham, naquele século, ocupando áreas do Maranhão e no norte de Goiás. Com a descoberta do caucho no vale do Itacaiúnas, esses e novos migrantes dedicaram-se ao trabalho na extração e comercialização da goma elástica. A partir de meados da década de 1920, as frentes migratórias para a região destinavam-se, especialmente, ao trabalho na coleta e comercialização da castanha-do-Pará e no garimpo de diamante nos pedrais do rio Tocantins [...]. No final da década de 1960 havia diminuído a migração oriunda do baixo Tocantins e intensificava a migração nordestina de caráter mais definitivo, especialmente do Maranhão. A migração para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980 foi realizada por uma população social e culturalmente heterogênea e ocorreu no contexto das transformações de grande impacto na realidade local. A implantação da infraestrutura rodoviária, a propaganda da colonização agrícola, a instalação de canteiros de obras, especialmente a construção da barragem de Tucuruí e a implantação do Projeto Carajás, a descoberta da mina de ouro da Serra Pelada aceleraram e dinamizaram as migrações para o sudeste do Pará. (SILVA, 2006, p. 21).

São migrantes maranhenses e goianos que se instalaram nessa parte do território, encontrando o primeiro produto da floresta: a borracha. Em 1920, essas e outras pessoas vieram para a coleta da castanha, intensificando-se a migração nordestina no ano de 1960. Nas décadas de 1970 e 1980, segundo explica a autora, as ondas migratórias foram impulsionadas pelo governo militar⁹ para “aliviar” as pressões por terras no Nordeste, especificamente na Zona da Mata Nordestina, trazendo essas pessoas para uma área considerada “vazia” (Amazônia) e que resolveria parte dos problemas. Isso significa que há uma diferença entre migração espontânea e migração dirigida (BARROS, 2011). Parte dos que migravam vinha motivada pela propaganda ilusória governamental de colonização, cujo lema levantado era: *Integrar para não entregar e Terra sem homens para homens sem-terra* (BARROS, 2011). Silva traz um relato do ano de 2005, do senhor Otávio Barbosa de Sousa, morador do bairro Cabelo Seco. Sua fala, muito pertinente, mostra a frustração das pessoas com o discurso de progresso do governo:

A gente ficava assim admirado com as coisas. Que eu lembro quando entrou os tratores aqui pra fazer a Transamazônica teve festa, teve foguete, foi uma festa aqui na cidade. Os tratores andaram, nem todos vieram, mas alguns entraram dentro da cidade, aí o povo, todo mundo batendo palmas. Era sempre novidade pra comunidade aqui. E sempre dizia que nós ia ficar melhor de vida porque agora tava chegando o progresso aqui. E hoje, até hoje a gente tá esperando esse progresso que num veio. Apesar de ter, desenvolveu, mas na visão de dar resposta pra questão da miséria, desemprego, num chegou, porque fazia um empreendimento que geraria mil empregos viria muito mais gente, como veio. (SILVA, 2006, p. 144).

⁹ Nesse período, o país era governado por militares, sendo que a ditadura militar perdurou de 1964 a 1985.

Não obstante isso, o fluxo intenso de migrações nas duas décadas é consequência de transformações sociais e desenvolvimento trazidos com a abertura de rodovias e, acoplados a elas, os assentamentos fundiários nas beiradas das estradas organizados pela Sudam, que, nesse trâmite, desconsiderava a presença dos povos indígenas (BARROS, 2011).

A partir das pesquisas de Silva (2006), é admissível constatar que os sujeitos negros migrantes do Maranhão vinham para servir como mão de obra e, raramente, exerciam outras atividades de grande porte. Em decorrência do passado, ainda hoje, a figura maranhense é vista de forma pejorativa, assim como seus aspectos culturais que se misturaram às culturas locais de diversos sujeitos de outras regiões, e que têm contribuição na cultura local, como veremos de forma mais aprofundada no próximo capítulo.

É Silva que explora a importância da migração negra maranhense em Marabá, trazendo esses sujeitos como personagens dentro de um processo de subalternidade nítido no passado e que vigora na realidade social. Ponderando as figuras em movimento, transitando por espaços e lugares, encontros e desencontros, a migração constrói a narrativa. Em solo marabaense, as relações entre os migrantes nem sempre eram só de solidariedade, mas também de conflitos, resultando em alteridades e práticas discriminatórias. Os maranhenses, por exemplo, são invisibilizados e desvalorizados dentro da sociedade em decorrência da posição de subalternos a que são tachados. A cor da pele e a religiosidade (conhecida como terecô) são aspectos determinantes na formação dessa ideologia sobre a figura do maranhense e cruciais para o estabelecimento de classificações de pessoas e de desigualdades sociais (SILVA, 2006).

[...] o senhor Brás Ferreira de Melo, maranhense, que migrou em 1965 para a região de Marabá, diz que a gente vinha em busca de uma coisa que na realidade se tornariam ilusões [...] quando você chegava pra cá, naquela época, era como se você fosse vendido de uma fazenda de escravo pra outra fazenda (SILVA, 2006, p. 22).

A autora entrevista indivíduos que viveram na época dos ciclos econômicos, a exemplo de Brás Ferreira de Melo. Ele migra para Marabá em 1965 com a ilusão de uma realidade que seria frustrada. Naquele ano, estava em evidência a extração da castanha e do minério, e ele, provavelmente, trabalhou como castanheiro ou garimpeiro. Seu relato confirma o que ressaltamos anteriormente a respeito da ilusão do progresso. A comparação feita por seu Brás entre a condição de migrante e a de escravizado remete à ideia de que, mesmo com a mudança e o deslocamento para outros locais, a realidade não mudava muita coisa, e eram sempre explorados independentemente do lugar.

Velho (2009) assegura que o desenvolvimento de Marabá como cidade teve impulso na existência dos recursos naturais presentes na região, e que o comércio foi a peça central dessa engrenagem. As trocas de mercadorias movimentavam a economia local, trazendo pessoas de várias direções em busca de fontes extrativas, oportunidades de trabalho e mudança social.

Um elemento que não pode passar despercebido na análise dos ciclos econômicos é o sistema de aviamento. Um tipo de estratégia utilizada pelos “donos” de castanhais no domínio da produção. Aviar significava conceder áreas a terceiros para que fossem monopolizados e explorados seus recursos naturais. Marabá possuía um poder político local (sistema oligárquico) que dominava, praticamente, a maioria dos espaços sociais, como visto nas três fases do extrativismo. Emmi e Marin (1998) afirmam que a oligarquia é a relação de dominação e subordinação face aos subordinados, caracterizada também pelo mandonismo. Segundo elas:

À estrutura de poder, caracterizada pelo controle político e econômico exercido através de uma extensa rede de relações em que predominam mecanismos de dominação/subordinação, convencionou-se denominar de oligarquias, nos estudos sobre sistemas de poder. A forma desse poder fechado e compartilhado por um pequeno grupo associa-se com as relações pessoais e diretas entre governantes e governados (mandonismo) e com a anulação dos mecanismos de representação (EMMI; MARIN, 1998, p. 51-52).

É somente a partir de 1925 que se inicia o “grupo de famílias acrescidas de poder” em Marabá. Ainda segundo as autoras, “[...] dos anos 20 até mais ou menos o final da década de 40, essa dominação foi exercida pelo comerciante da castanha e secretário de Governo Deodoro de Mendonça e sua parentela.” Passados os anos, esse grupo “[...] é sucedido, a partir dos 50, por outro composto de comerciantes, fazendeiros e exploradores da castanha, dentre os quais se destacou o tronco familiar Mutran.” Entretanto, esse poder entra em transição em ocasião da “[...] Política de Legalização das Terras Castanheiras feita pelo Estado (1925-1954) e a Política de Regularização Fundiária (1955-1976) estabelecida pelo Inca”. Há, portanto, um açambarcamento das áreas e, posteriormente, um enfraquecimento das oligarquias locais e desconcentração dos espaços. (EMMI; MARIN, 1998, p. 55). Essa estrutura de prestígio de grandes famílias no poder ainda é bem notória na contemporaneidade, principalmente no meio político e em áreas com ampla concentração de terras, e certos nomes são bastante conhecidos no estado do Pará, como é o caso das famílias Mutran, Miranda, Salame etc. O que significa dizer que a oligarquia está longe de apresentar uma tendência vertiginosa de declínio ou desaparecimento (EMMI; MARIN, 1998).

O destaque é atribuído, também, à figura de outros representantes de empresas que passaram a obter privilégios exclusivos sobre as produções da castanha, dentre elas: Chamon,

A. Borges & Cia e Dias & Cia. Esta última era comandada pelo então coronel João Anastácio de Queiroz. Nesse sistema de aviamento, é evidente o lucro por parte de quem domina a produção. Domínio esse que, como reiteram Emmi e Marin (1998), irá se romper e/ou diminuir a partir das ações dos projetos governamentais de desenvolvimento e ocupação direcionados à Marabá. Mas, enquanto isso não acontece, o poder atrelado ao grupo familiar permanece (LOPES, 2015).

Paternostro retoma as formas de tratamento dado pelo senhor de castanhais ao coletor de castanha, enfatizando que o castanheiro foi enganado praticamente em todo o processo. Eram sujeitos altamente explorados e excluídos de seus direitos, recebendo o mínimo necessário para alimentar-se e alimentar a família, que, em casos de alguns, os acompanhavam.

Não é raro o apanhador abater o castanheiro no fim da colheita. Os sertanejos, negligentes por falta de orientação, explorados pelos donos dos castanhais, obtêm das amêndoas o salário, o alimento e um óleo que ilumina sua palhoça durante a noite; da casca, excelente estopa para aquecer a comida e, da madeira fazem a canoa em que abandonam o local onde trabalharam quatro meses. No outro ano, vão em busca de novos castanhais, onde repetem a mesma destruição (PATERNOSTRO, 1942, p. 85).

Vale ressaltar que o que Paternostro relata em sua obra se assemelha às características do sistema capitalista nos dias atuais. O capitalismo nasce no contexto da Revolução Industrial e traz como meta o lucro por meio da exploração do trabalhador. E no período de análise explorar era uma técnica em evidência no mercado. É o que se analisa nas relações comerciais dos indivíduos que fizeram parte das transações de produtos extrativistas em Marabá e que vieram a se estender com a pecuária e outras formas de se obter lucratividade. O objetivo do proprietário é lucrar e isso independe das estratégias que utilizará para obter o resultado. Como Barros (2011) enfatizou, técnicas análogas à escravidão ainda são utilizadas para explorar trabalhadores (principalmente do campo, sem estudos e outras oportunidades de trabalho) no Pará, o que é preocupante. Fazer essa comparação é pertinente e possibilita resgatar o conceito de mais-valia de Karl Marx, pois assim como acontecia com o seringueiro, castanheiro e garimpeiro — ludibriados no decorrer do processo pelo dono do castanhal/seringal/garimpo — assim acontece com parte dos trabalhadores contemporâneos, que trabalham intensamente e recebem o mínimo pelo esforço ou pela hora extra.

Congilio sublinha que antes mesmo de chegar no ano de 1980, o sudeste do Pará “[...] vinha passando por uma transformação intensa fundiária, política, econômica e social.” Nesse sentido, entre as décadas de 1960 e 1970, já havia uma migração acentuada nesse território. Em sua compensação, “[...] a atividade mineradora e os projetos a ela associados contribuíram,

“todavia, para manter elevado o fluxo migratório, principalmente, de nordestinos para a região.” (CONGILIO, 2014, p. 197). Ainda, são introduzidos os levantamentos que vêm sendo realizados pelos estudos no que se refere à inserção do capitalismo e da ideia de progresso. Alguns defendem a implementação e as medidas realizadas em prol do capital e do lucro, independentemente do cenário da cidade ou do País. Outros alertam de forma crítica sobre as consequências que a acirrada busca pelo desenvolvimento pode acarretar para o meio social.

O capitalismo avança irrefreável, alheio a estudos de impactos e deixando no seu rastro e como marca no presente, os sinais de destruição e uma aparente boa inserção do Brasil na balança comercial, colocando o país, em apelos ufanistas, entre as dez maiores economias do mundo, com a grande participação do minério extraído das terras ocupadas pela empresa VALE, no sudeste do Pará (CONGILIO, 2014, p. 197).

A autora centraliza seu estudo na atividade mineradora, estendendo a atenção para o distrito industrial, instalado na década de 1980 com o objetivo de criar a base de um polo siderúrgico para a exploração dos minérios de ferro de Carajás pela Vale, privatizada na época do governo Fernando Henrique Cardoso. Em Marabá, a siderurgia e a mineração — duas indústrias impulsionadas pelo ferro e carvão da região — são atividades centrais para ações predatórias responsáveis por alguns problemas presentes no seio social marabaense. Uma consequência do próprio impulsionamento da migração na época do governo ditatorial, causando “inchaço” populacional e contribuindo para o aumento da violência e da desigualdade social. Segundo Celia Congilio:

[...] a atividade industrial das siderúrgicas, alimentadas pelo ferro e pelo carvão extraídos na região levam, por um lado, a uma intensa atividade madeireira e devastação da floresta nativa. Por outro lado, a mineração de lavra tem poluído rios e nascentes e, ao mesmo tempo em que expulsa leva de camponesas, comunidades indígenas e ribeirinhas de suas terras, atrai trabalhadores desempregados de outras regiões, contribuindo para uma acelerada e caótica urbanização (CONGILIO, 2014, p. 197).

A autora aborda questões relevantes que fizeram (e ainda fazem) parte do passado e refletem no presente, como é o caso do crescimento urbano desenfreado da população e os prejuízos desses projetos dentro das áreas das comunidades indígenas e ribeirinhas, causados pela poluição dos rios e das nascentes. Isso gerou grandes conflitos entre sujeitos com algumas pretensões distintas e outras em comum: a exploração e busca de recursos capitalistas. Congilio realiza duras críticas aos governos que compactuaram com a concretização de atividades exploratórias sem pensar em políticas públicas que, pelo menos, fiscalizassem as condições de trabalho que sujeitos e sujeitas experienciam na labuta diária. A não existência desses tipos de

medidas, segundo Congilio (2014, p. 197), “[...] coloca o Pará como o estado campeão de trabalho similar ao escravo [...]”, o que significa que os reflexos da escravidão ainda são preservados em alguns locais, como ocorreu no passado marabaense e como acontece em municípios paraenses. O investimento na mineração foi forte com os governos federal e local “[...] concedendo incentivos fiscais vultuosos para as empresas que aqui se instalaram ou privatizando as que já possuíam capacidade de produção.” (CONGILIO, 2014, p. 198).

Nas três fases dos produtos da floresta, os meios de transporte de locomoção foram essenciais e tiveram pertinência. Não obstante isso, antes, a retirada dos produtos era feita através de animais ou “tropas de burro”. Inclusive o local onde seriam levadas as canoas até os meios de transportes da castanha e outros produtos não passou despercebido pelos grandes comerciantes, pois eram os arrendatários e proprietários de barcos que obtinham mais lucros (PATERNOSTRO, 1942). Os rios Tocantins e Araguaia, segundo Oliveira (2008), foram rios de encontros e de memórias de indivíduos que aportavam em Marabá.

De acordo com Catharina Dias:

Até 1920, a navegação dos rios Tocantins e Araguaia era realizada quase unicamente por barcos a remo, os botes e batelões de 20 remadores ou mais, que carregavam até 15 ou 20 toneladas de mercadorias de uma só vez. Esse trajeto dava-se entre os castanhais e Marabá. Os batelões eram grandes barcos impulsionados por ganchos e forquinhos, com auxílio do remo e da voga. Havia também as lanchas a vapor, mas estas só podiam viajar durante as cheias dos rios. Com a vulgarização dos barcos feitos a Diesel, motor colocado no centro do casco, os botes e batelões foram desaparecendo. Em 1940 eles já não existem mais. Diferentemente de outrora, hoje os barcos motorizados, “andam” tanto na seca, quanto no período das cheias. O primeiro transporte a princípio era feito em tropas de burros dos depósitos para o barracão. Ao chegar ao barracão, a castanha é levada em paneiro e passada na água corrente do igarapé, separando-se as sementes podres. A castanha armazenada no barracão, sede do castanhal, sofre novo transporte para o centro primário de comercialização, a cidade de Marabá, onde a castanha era armazenada (DIAS, 1958, p. 389).

Na última imagem introduzida neste capítulo (Figura 4), visualiza-se o cenário daquela época no que concerne ao tráfego pelos rios no transporte da castanha, um tipo de atividade que acontecia diariamente no período. Oliveira (1979) menciona que a migração nordestina na fase da borracha significava um “[...] endividamento do migrante na condição de trabalhador dependente [...]”. Nesse processo de dívidas, “[...] desde o momento em que sai de sua terra o futuro seringueiro já vai tornando-se prisioneiro do agenciador, depois do seringalista, tendo que pagar-lhe todas as despesas até a obtenção da primeira safra.” (OLIVEIRA, 1979, p. 135).

Figura 4 - Transporte da castanha.

Fonte: FCCM.

A imagem remonta ao período da castanha no final de 1920. Segundo Almeida (2015), “[...] o mesmo barco que trouxe os castanheiros para a mata transportava a castanha para Marabá. A partir do advento dos motores na década de 1920, algumas embarcações foram adaptadas com o motor de quatro cavalos e meio de força na popa [...]”, diminuindo o tempo gasto no transporte da castanha (ALMEIDA, 2015, p. 111). Esses barcos ficaram conhecidos como “[...] pentas, e substituíram os antigos botes e batelões no transporte daquele produto e facilitaram a mobilidade pelos rios menores e igarapés, principalmente na bacia do rio Tocantins.” (ALMEIDA, 2015, p. 111). O tipo de transporte ilustrado na figura se assemelha à canoa, em que a principal força para locomoção são os remos. Vemos nove pessoas realizando o deslocamento da castanha, que, nesse caso, demorava dias para chegar ao destino. As quatro pessoas vestidas de branco e com chapéus demonstram um tom de superioridade em relação às outras seis pessoas, com aspectos negroides e aparentando ser migrantes.

Marabá se tornou uma cidade que se desenvolveu mediante relações de trabalho com base na exploração de mão de obra barata, e está em desenvolvimento a partir de novos produtos que dinamizam a economia, como pecuária, minérios, serrarias e carvão.

Finalizamos este capítulo fazendo menção à Silva (2006), que analisa os aspectos da migração e os elementos culturais de diversos lugares do País que se misturavam à cultura local.

Em Marabá, os intercâmbios culturais entre migrantes maranhenses e paraenses que migraram do baixo Tocantins constituíram lugares culturais que diferem da ordem cultural de tradição europeia presente, por exemplo, nos discursos dos migrantes do Centro-Sul do país. Os referidos intercâmbios culturais propiciaram, por exemplo, a tradução de uma visão de mundo assentada na horizontalidade e simultaneidade das dimensões da “realidade”, referenciada através de práticas comuns como a devoção aos santos, práticas de rezas com finalidades mágico-religiosas e as crenças nas encantarias. O relacionamento com o “real”, baseado na possibilidade da reciprocidade que incluem pessoas (vivas e mortas), bichos, plantas e minerais, é uma das características do horizonte cultural negro, especialmente de sua cosmovisão religiosa (SILVA, 2006, p. 83).

A maior parte dos sujeitos que se submetiam ao trabalho nos seringais, castanhais e garimpagem era formada por personagens que vinham até Marabá visando a novas oportunidades de vida. Porém, eram surpreendidos com as ilusões da garantia de uma vida melhor. Eram, comumente, pessoas negras e com pouco poder aquisitivo, como os maranhenses. Hoje, as pessoas que vêm do Maranhão são discriminadas duplamente, tanto pelo racismo (por serem negras) como pela discriminação social. Todavia, trouxeram fortes contribuições culturais para a cultura local de Marabá, que são bastante visíveis na atualidade (SILVA, 2006, p. 83). Essa é a história de Marabá que priorizamos: uma cidade com diferentes rostos e repleta de culturas e práticas que se tornam comuns entre moradores/as negros/as, como “[...] devoção aos santos, rezas e crenças nas encantarias [...]”, além do conhecido terecô, que, como veremos adiante, é um elemento da cultura negra de Marabá.

3 A HISTÓRIA DA IDENTIDADE NEGRA *VERSUS* A CIDADE DIVERSA: ENCONTROS DE ROSTOS E TRAJETÓRIAS SOCIAIS EM MARABÁ

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência (MUNANGA, 2004, p. 52).

Iniciamos o capítulo com a entrevista cedida por Kabengele Munanga à revista *Estudos Avançados*, no ano de 2004, com o título *A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil*. Discussões sobre racismo, cotas nas universidades e identidade negra embasaram esse diálogo. A citação de uma das falas de Munanga foi introduzida com o intuito de se problematizar a construção da identidade negra, que, como o próprio autor afirma, é doloroso para parte dos/as negros/as que não reconhecem sua negritude. (MUNANGA, 2004). O termo “negritude”, aqui, é compreendido como o “[...] processo de aquisição de consciência racial [...]” que os/as negros/as assumem diante de si mesmos (DOMINGUES, 2002, p. 2). Marabá foi (e ainda é) um local para circulação de diversas identidades. Por isso, é relevante tratar desse conceito que está relacionado a outros, como o de “raça”. Stuart Hall (2014), ao versar sobre a ideia de identidade cultural, destaca que ela está entrelaçada a algo bastante complexo e, na medida em que é internalizada, “[...] torna-se parte de nós, alinha nossos sentimentos em relação ao lugar que ocupamos no mundo social e cultural [...]” e identitário. Ainda conforme o autor:

O fato de que projetamos a “nós próprios” nossas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. (HALL 2014, p. 2).

As consequências de dúvidas geradas sobre o ato de se identificar ou não como negro/a vêm de um passado colonial segregacionista. Primeiro, os negros escravizados foram tratados como mercadorias de troca e, posteriormente, como sujeitos “sem consciência” e “sem humanidade”, que, mesmo com a “abolição” da escravidão, acabaram sendo marginalizados em decorrência da ausência de oportunidades de atuação no mercado. O preconceito contra a cor negra era (é) forte e, por mais que o sistema estivesse “rompido”, as formações ideológicas das pessoas sobre o negro eram as mesmas, fundamentadas na sua condição de servo.

No século XIX, eram muito fortes, no Brasil, as influências das teorias raciais de classificação dos sujeitos que preenchiam aquele cenário, os quais eram compreendidos, principalmente, sob uma perspectiva biológica. Segundo Schwarcz (2018, p. 409), raça é um conceito “[...] poderoso e persiste como construção histórica e social; matéria-prima para o discurso das nacionalidades e marcador social de diferença que identifica e classifica pessoas e situações.” Até esse momento, é um recurso utilizado para classificar, julgar e condenar os/as sujeitos/as em sociedade, determinando quem pode ou não entrar em locais ou instituições.

No capítulo anterior, alcançamos um apanhado geral dos principais fatores conexos ao processo de expansão e crescimento de Marabá enquanto cidade, explorando imagens que retratam o período e a realidade da população negra, observando as árduas explorações, o apagamento de sujeitos negros e a invisibilidade (pela ocultação) dos papéis essenciais desempenhados na construção da história oficial desse município. Com base sobretudo em referências bibliográficas, com este terceiro capítulo objetivamos fazer uma abordagem que apresente aspectos da identidade negra em Marabá. Com ênfase nas organizações existentes no passado e nas práticas culturais nos diferentes espaços e locais, é oferecida a oportunidade de outras perspectivas discursivas, além de um discurso voltado para o desenvolvimento que aprofunde as discussões sobre sujeitos negros que foram (e ainda são) discriminados.

Daremos o enfoque aos sujeitos negros e negras e aos conceitos relacionados, como identidades negras, culturas, religiões etc., destacando que o Brasil é um país rico em cultura e diversidade étnica e, por isso, faz-se necessário contextualizar essa contribuição étnica e cultural. Isso se deve, em grande parte, à herança africana ocasionada pelos negros africanos escravizados na terra de origem e na América como mão de obra nas *plantations* e em outras partes do território. Embora a violência física e psicológica fosse algo em destaque nas práticas dos senhores de engenho direcionadas aos escravos, estes não deixavam de encontrar meios de burlar as ordens, seja a partir das uniões de negros/as em fugas, seja por meio de estratégias e artimanhas utilizadas na leitura dos códigos manejados pelos colonizadores. Veremos, no item a seguir, que, ao embarcarem nos navios negreiros, os africanos não vieram sozinhos, mas acompanhados de suas contribuições para o Brasil.

3.1 Aspectos da cultura africana no Brasil

Segundo Deus (2011), quando os negros e negras foram retirados, à força, da sua terra natal, para serem empregados no projeto de colonização europeu, foram destituídos

praticamente de tudo, inclusive de sua própria condição de humanos ao serem assinalados como escravizados e mercadorias ou coisificados (DEUS, 2011). Até mesmo houve tentativas de induzi-los a outras formas de se portar e praticar a cultura e as tradições, impondo a substituição pela cultura europeia, sem considerar a cultura própria do negro, visto como “inferior” se analisado pela perspectiva evolucionista de civilização que tem base nas ideias de Charles Darwin. Na biologia, algumas expressões, como “sobrevivência do mais apto”, “adaptação” e “luta pela sobrevivência” ganhavam proeminência. Na antropologia, não era diferente, pois acreditava-se que, para serem considerados seres ou raças desenvolvidas, era necessário estabelecer estágios de civilização. Os que não se encaixavam no padrão de civilização europeia eram relegados na escala inicial da pirâmide evolucionista, restando-lhes “[...] a infância da civilização.” (SCHWARCZ, 2018, p. 405). Indígenas e africanos eram, assim, analisados por vários cientistas e teóricos que, no século XIX, buscavam razões ou teorias para explicar a miscigenação das raças. Buscava-se, inclusive, “[...] a submissão ou eliminação das raças inferiores.” (SCHWARCZ, 2018, p. 406). Em contraposição à exclusão, negros e negras utilizavam-se de seus preceitos culturais, sociais e religiosos para transgredir as ordens infligidas, como analisamos abaixo:

Os africanos trouxeram nos tumbeiros suas próprias culturas, linguagens e costumes, e aqui as “traduziram”, incluindo as novidades que conheceram na terra do Brasil. Festas, manifestações religiosas, formas de usar o tempo livre, lazer e tantos outros elementos preencheram, também, o cotidiano dessas populações. Por conta do olhar estrangeiro que teve o monopólio das imagens, por vezes esses rituais parecem estranhos e muito europeizados. A despeito, porém, das lentes culturais (que costumam desfocar demais), o certo é que o território se encheu de formas novas de lazer, as quais, no contexto da escravidão eram, à sua maneira, formas de rebeldia. (KLEIN, 2018, p. 219).

Segundo Klein (2018), os negros desembarcaram dos porões dos navios negreiros para o Brasil e transportaram práticas culturais e costumes desconhecidos aos olhos dos colonizadores. Após o conhecimento do território, adequaram seus costumes à nova realidade, estabelecendo contatos com alguns grupos sociais, como portugueses, crioulos, indígenas e africanos que vieram de outras partes do continente africano. Esclarecemos que, em um primeiro momento, os negros que vieram eram africanos; apenas posteriormente, já em solo brasileiro, é que foram escravizados nos engenhos de cana-de-açúcar e nas *plantations*. Luiz Felipe de Alencastro (2018) assinala que “[...] os primeiros desembarques de cativos africanos ocorreram nos anos 1560 em Pernambuco.” Todavia, os historiadores analisam que o início sucedeu no ano de 1550. O mesmo acontece com o final do tráfico de escravos que “[...] é fixado em 1850, embora 6900 africanos escravizados ainda tenham sido desembarcados no país

entre 1851 e 1856 [...]” (ALENCASTRO, 2018, p. 57). O que objetivamos esclarecer é que tanto os africanos que vieram antes como os que vêm depois, têm origem no continente africano e transportam todo um arcabouço cultural que passa a ser introduzido no Brasil.

A partir do momento em que passaram a ser vistos como escravos, tiveram que “abrir mão” dessa cultura — ao menos temporariamente enquanto estudavam formas de transgressão — devido ao estabelecimento de outra que diferia totalmente de seus princípios e valores civilizatórios de origem. Como uma forma de garantir a sobrevivência perante o que era imposto, estabeleceram relações com seus companheiros de cor e de origem, construindo espaços para prática de solidariedades, e recriando sua cultura e suas visões de mundo. Integraram-se às irmandades católicas, praticaram o islamismo, o candomblé e reuniram-se em batuques e capoeiras. Em concordância com o excerto, no contexto da escravidão, “as novas formas de lazer” são também consideradas formas de transgressão ou rebeldia (HOOKS, 2013).

Ao fazer uma abordagem sobre a diáspora africana, Deus (2011) emprega a metáfora de Ananse, uma aranha que conseguiu tecer várias teias até encontrar o baú de histórias que permitiu a existência de histórias entre as gerações. A deusa Ananse acompanhou negros/as que se espalharam pelo mundo e que também souberam utilizar dos novos códigos para a afirmação de suas tradições e readaptações dentro dos espaços.

[...] os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Eu diria que muito mais: valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais, alteridades linguísticas; enfim, suas histórias e culturas. Esse arsenal que atravessou o oceano foi de fundamental importância para que os africanos pudessem se reconstituir, e agir contra a opressão. E agiram, e como agiram! (DEUS, 2011, p. 1-2).

Assim como na Europa, onde as irmandades apareceram e tiveram papéis relevantes dentro da igreja católica, em quase todo território brasileiro foram criadas irmandades negras. O termo “irmandade”, aqui, é definido como um trabalho coletivo que faz uso da caridade e da ajuda mútua entre os envolvidos. Essas começaram a aparecer no continente europeu no século XII. Com a crise na Europa, as práticas de ajuda ganharam notoriedade e, nos anos finais da Idade Média, essa característica filantrópica tornou-se bastante comum, principalmente no que se refere aos problemas sociais do período. Entre os séculos XIV e XV, as irmandades se expandiram para várias partes do mundo, e as formas de culto se multiplicaram. Na época do império, os monarcas portugueses e as autoridades eclesiásticas do catolicismo tinham um grande poder sobre criação, regulamentação e controle das irmandades, estabelecendo seus estatutos e regimentos. Durante a colonização nas Américas, as irmandades religiosas foram

fundamentais para o exercício e a manutenção do culto católico, “uma vez que, sob o regime do padroado régio, o dízimo cobrado pela Coroa, tornava-se um imposto entre outros, nem sempre revestido para obras religiosas” (REGINALDO, 2018, p. 272). Existiam aquelas irmandades que agremiavam os escravos e seus descendentes libertos e livres. O surgimento de irmandades negras estava muito relacionado com o próprio crescimento da escravidão e com o número de escravizados. A igreja católica tinha o interesse, embora implícito, de catequizar esses sujeitos, o que atraía os negros que visavam, até mesmo, à liberdade.

No século XVIII, as relações dentro das irmandades negras possuíam outras conotações, conforme mostra Lucilene Reginaldo:

A relativa autonomia que possibilitava às agremiações a gestão dos recursos arrecadados entre os irmãos ou através de esmolas, deve ter despertado o interesse de escravos, libertos e gente de cor livre pelos prestigiados cargos de direção nas confrarias. Ao longo do século XVIII, são várias as histórias de disputas – internas e externas às organizações – pelos cargos de escrivão, tesoureiro e juízes. As irmandades de negros podiam construir, zelar e administrar suas igrejas e capela. Em várias ocasiões, as identidades de “nação”, origem ou procedência foram explicitadas nas irmandades. Não se tratou, entretanto, de simples transposição de referenciais identitários africanos para as Américas. Os arranjos podiam ser muito mais complexos e criativos uma vez que imersos em realidades locais específicas (REGINALDO, 2010, p. 273).

Em consonância com Parés, destacamos que “[...] saberes, cosmovisões e práticas rituais trazidos pelos africanos ao Brasil foram muito diversos e experimentaram contínuas transformações até se organizarem nas religiões afro-brasileiras ou de matriz africana que hoje conhecemos.” (PARÉS, 2018, p. 377). As adaptações, observações do espaço e táticas de sublevação eram formidáveis para encarar as adversidades que o sistema escravocrata proporcionava aos negros escravizados. Nesse caso, a religião aparecia como um instrumento de manobras, já que, naquele contexto, a população negra não possuía poder perante os senhores de engenho ou donos de escravarias. Mesmo sendo um relevante meio de luta, “as religiões de matriz africana ocuparam uma posição de subalternidade em face da hegemonia do catolicismo”, que era visto como a religião oficial (PARÉS, 2018, p. 382). Segundo Parés (2018), para a igreja católica, a devoção do “outro” nada mais era que “superstição, feitiçaria, idolatria, magia, nunca religião”. Diante do processo de subalternidade das religiões de matriz africana, seus adeptos tiveram que “desenvolver táticas de ocultação” para colocar em exercício os hábitos culturais. No Brasil, o sincretismo religioso foi forte em virtude da grande quantidade de negros/as que o país recebeu; foi o último país a aderir à abolição da escravidão (Idem).

Numa sociedade escravocrata em que a população africana não tinha espaço político, a religião acabou se convertendo no “poder dos fracos”. Os terreiros, como as irmandades católicas, promoviam formas de associativismo negro com a capacidade de mobilização. Não por acaso, na Bahia da primeira metade do século XIX, os candomblés estiveram na origem de várias revoltas escravas. Além dessa possível dinâmica de confrontação, o terreiro recriava e perpetuava cosmologias, saberes e hábitos que desafiavam pressupostos da sociedade dominante. Ele oferecia uma experiência de sociabilidade diferenciada, conjugando o espírito comunitário e solidário (não isento de conflitos) com o respeito à autoridade dos mais velhos e à ideologia da ancestralidade (PARÉS, 2018, p. 383).

Hoje, temos terreiros e irmandades espalhados em várias regiões do País. Um exemplo disso é a Bahia, palco de culturas e resistências negras. Importante destacar que até mesmo nas irmandades formadas existiam as hierarquias sociais, pois havia aquelas compostas apenas por brancos e as constituídas por negros, dependendo muito do status social, cor da pele e do prestígio gozado na sociedade.

O primeiro objetivo de uma irmandade era congregar certo número de fiéis em torno da devoção a um santo católico escolhido como padroeiro. Frequentemente seus membros viviam na vizinhança da mesma paróquia, mas havia irmandades que associavam pessoas por devoção, ofício, cor da pele ou estatuto social. A base de tudo era o compromisso, conjunto de regras que determinavam os objetivos da associação, as modalidades de admissão de seus membros, seus deveres e obrigações. (SOUZA JÚNIOR, 2009, p. 2).

As irmandades destinadas aos negros, compostas por escravizados e libertos, eram basilares na sustentação de laços de solidariedade, festejos e celebrações da cultura e das tradições, bem como uma experiência de esquivar-se dos maus tratos e da violência gerados pela escravidão. Não se pode afirmar, com total certeza, que o culto aos santos fosse também uma estratégia de se valer dos códigos da sociedade envolvente, como uma via para alcançar espaços, um meio de praticar a cultura ou mesmo uma forma de se obter autonomia, pois, dentro das irmandades, os auxílios materiais e espirituais eram “atrativos inquestionáveis” (REGINALDO, 2018, p. 272). O fato é que a devoção aos santos negros era expressiva, como, por exemplo, Santo Elesbão, Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (SOUZA JÚNIOR, 2009). É sabido que a origem das irmandades vem da Europa e destinava-se à prática da catequese; porém, como bons protagonistas, os negros conseguiram um recinto para executar suas ações culturais, constituir contatos com o povo de origem ou companheiros de cor e se divertir com o batuque, o samba de roda e a capoeira. A dança manifestada pelos corpos, o ritmo do batuque, das palmas, das rodas de samba e da capoeira constituem-se formas de transgressão e resistência executadas ao menos em momentos

de fuga ou reuniões, ou nos quilombos para se desprender das normas estabelecidas pelo sistema escravocrata. Ainda segundo o autor:

Se de um lado tínhamos a exposição social e econômica, em que a população demonstrava sua fé ao catolicismo, do outro os negros tinham, naquele momento, a oportunidade de transmutar a sua fé e religiosidade ao culto ancestral e às suas divindades, travestidas de santos católicos, podendo, a seu modo, fazer as devidas reverências e vocações, sempre vigiados pelos olhos de seus senhores. (SOUZA JÚNIOR, 2009, p. 4).

De acordo com Deus (2011), o corpo negro foi aproveitado como um símbolo de resistência. Assim,

No processo da diáspora aqueles homens e mulheres que atravessaram o oceano, desamparados, viram rompidos os laços de linhagens que os agregava como etnias e para não sucumbir tiveram que elaborar diversas estratégias de sobrevivência. São homens e mulheres que, apesar de todos os entraves que lhes foram impostos, mantiveram força e inteligência suficientes para conhecer, compreender e adaptarem-se às terras que lhes eram estranhas. E, para tanto, não contaram com outros recursos, senão seus corpos, suas mãos, suas habilidades com o que foram capazes de criar e improvisar. (DEUS, 2011, p. 8).

Além do manuseio do que se continha em mãos, o corpo foi fundamental para “a construção dos africanos em condição de subalternidade”, tendo em vista o acervo cultural transportado da África para as Américas. Hoje, o ato de contrastar está na dança, na música, no tipo de cabelo, na afirmação identitária, na capoeira e nas mobilizações, como veremos, no capítulo seguinte, sobre as atividades culturais do grupo CNM (DEUS, 2011). Deus nota que, embora seja um símbolo de resistência, o corpo negro também é muito usado como um fator de negação dos princípios e dos valores africanos, sobretudo para a afirmação deles, o que é muito comum de acontecer mormente entre aqueles negros/as que reproduziram um ideal de embranquecimento para impetrar um lugar na sociedade e se aproximar do padrão europeu. Os que negam o corpo e a própria identidade, Frantz Fanon chama de “negros de alma branca”, que, por mais que possuam a cor negra, buscam se parecer com o branco, a partir do alisamento dos cabelos ou outros procedimentos (FANON, 1983). Podemos analisar essa questão de duas maneiras: é uma brecha encontrada para ser “aceito” dentro de uma sociedade que nutre padrões brancos, contudo, assumindo a responsabilidade dolorosa de negação do corpo por completo e da sua originalidade. Nesse processo, existem feridas, traumas e marcas que só o sujeito conhece, e que só o tempo e a tomada de consciência podem amenizar.

[...] O corpo negro carrega consigo a história de muitos povos. No corpo de cada um de nós, onde quer que estejamos, existem muitas histórias nele gravada, que pode ser tanto uma história de negação, quanto uma história de luta de resistência, o que nos incumbe de uma grande responsabilidade, porque não é só a nossa história individual que estamos construindo (DEUS, 2011, p. 4-5).

Acompanharemos, no próximo tópico, que as organizações negras existentes em Marabá utilizavam bastante o corpo na prática de seus aspectos culturais ao som de músicas, batuques e danças, explanando alegria em coletividade. Esse mesmo corpo deve ser compreendido “como instrumento portador de estruturas significantes e de estruturas de significados e seu gesto-signo deverá ser lido de acordo com o âmbito social, no qual se instaura.” (DEUS, 2011, p. 5).

Não desejamos, aqui, fazer um levantamento aprofundado sobre as irmandades religiosas que existiram no Brasil, mas abrir alas para asseverar o quanto essas foram significativas nas contribuições entre as diferentes culturas e o quanto foram importantes para a afirmação de identidades e aspectos culturais. Hoje, as religiões de matriz africana possuem muitos traços do que foi praticado no passado por seus ancestrais, e, infelizmente, são marginalizadas e lidam com o preconceito, sobretudo o candomblé e a umbanda, que, na maioria das vezes, são relacionados a “coisas ruins” por pessoas que não possuem conhecimento a respeito de seu verdadeiro sentido.

O candomblé como conhecemos hoje, é resultado de uma experiência de homens e mulheres traficados, trazidos de diferentes regiões da África. Os escravocratas empreenderam significativos esforços para romper os laços de solidariedades entre os africanos, tais como separação das famílias, uso da estratégia de dividir para dominar. Apesar desse esforço, homens e mulheres vieram trazendo consigo, parte do que viria constituir o que chamamos hoje de cultura brasileira (SILVA, 2016, p. 23).

Ante às tentativas de afastamento, os negros escravizados — juntamente com outros irmãos de cor — aperfeiçoavam novas alianças com os pares que se encontravam na mesma situação no interior e no exterior das senzalas. Na arte do candomblé, os terreiros, bem como os rituais, assumem papéis decisivos, pois eles representam elementos “substitutivo da África que se perdeu pela distância, mas que passa a ser refeita pelos cultos aos orixás” (SILVA, 2016, p. 24). Presentemente, quem é adepto das religiões de matriz africana está diante de zombarias e discriminações por quem é leigo no assunto e faz pré-julgamentos sem conhecer, formando concepções equivocadas.

Outra questão central na religião de matriz africana está na configuração de seus ritos: o transe, o culto aos espíritos e, em alguns casos, sacrifício de animal. Estes elementos presentes no Candomblé são, muitas vezes, associados pelos não adeptos a

estereótipos como “magia negra”, por não apresentarem uma visão dualista de bem e mal como é estabelecido nas igrejas cristãs tradicionais. Considera-se que os fundamentos do Candomblé somente são partilhados de acordo com o grau de iniciação. Leigos que porventura tentam interpretar o sentido dos fundamentos incorrem se ao risco de cometerem erros grosseiros na interpretação dos símbolos. (SILVA, 2016, p. 25).

Na prática do candomblé, é curioso e instigante a relação que se funda entre os sujeitos e os orixás. Na interpretação religiosa, trata-se de uma ação efetivada como referência aos antepassados, que se manifestam em virtude da ação realizada. Segundo Silva (2016), “[...] o candomblé tem forte ligação com a ancestralidade, pois é o ancestral divinizado que vem em auxílio aos seus descendentes que o invocam.” (SILVA, 2016, p. 25). Outra manifestação religiosa de origem africana é a umbanda, que, na maioria das vezes, é generalizada e confundida com o próprio candomblé ou com os rituais da igreja católica.

Segundo Silva, “[...] as raízes da cultura brasileira têm origem africana.” (SILVA, 2005, p. 151). Contra os fatos não há argumentos, pois, independentemente da origem étnica, “a marca da cultura africana” está presente no cotidiano do/a brasileiro/a. Ela é notável na feijoada e em outros pratos da culinária, no canto, na dança e na capoeira. Silva esclarece que, muito mais que fazer parte da cultura brasileira, esses elementos “[...] resultaram de criações dos africanos que vieram escravizados para o Brasil, bem como de seus descendentes, e representam formas encontradas para sobreviver, para expressar um jeito de sentir [...]” e de reconstituir os laços (SILVA, 2005, p. 151).

Assim, uma receita de feijoada, vatapá, ou de qualquer outro prato, contém mais do que a combinação de ingredientes, é o retrato de busca de soluções para a manutenção da vida física, de lembrança dos sabores da terra de origem. Do mesmo modo, a capoeira, hoje um jogo cujo cultivo busca o equilíbrio do corpo e do espírito, nasceu como instrumento de combate, de defesa (SILVA, 2005, p. 155-156).

Silva denomina esse processo “Africanidades Brasileiras”, que existe no país há um tempo e que foi sendo construído com a figura dos africanos escravizados na formação da nação brasileira. Esses, ao estabelecerem contato com outros grupos, “[...] vão deixando suas influências e, ao mesmo tempo, recebem e incorporam as destes.” (SILVA, 2005, p. 156).

Portanto, estudar as Africanidades Brasileiras significa tomar conhecimento, observar, analisar um jeito peculiar de ver a vida, o mundo, o trabalho, de conviver e de lutar pela dignidade própria, bem como pela de todos os descendentes de africanos, mais ainda de todos que a sociedade marginaliza. Significa também conhecer e compreender os trabalhos e criatividade dos africanos e de seus descendentes no Brasil, e de situar tais produções na construção da nação brasileira. (SILVA, 2005, p. 156).

Boa parte da cultura e dos princípios que os africanos trouxeram para o Brasil eram cultivados na terra de origem, sendo qualificados como “valores civilizatórios” ou “valores civilizatórios afro-brasileiros”. Trata-se, na verdade, de “valores inscritos na nossa memória, no nosso modo de ser, na nossa música, na nossa literatura, na nossa ciência, arquitetura, gastronomia, religião, na nossa pele, no nosso coração.” (TRINDADE, 2010, p. 30).

Notaremos que, não muito diferente do que ocorreu no País envolvendo a influência da cultura africana, no município marabaense a ligação com ela se faz presente e são exercitadas até hoje, como observaremos mais à frente.

3.2 Organizações culturais negras em Marabá

Marabá é uma das cidades em que a migração desempenhou um papel fundamental em seus aspectos estruturais, pois, à medida que as pessoas chegavam, moldavam os lugares com suas identidades e culturas. A população negra nessa parte da Amazônia era (é) forte e comumente vinha para Marabá com o objetivo de trilhar novos caminhos e novas oportunidades de vida. Lobato e Emmi (2014) proporcionam uma análise diferenciada sobre o migrante, desconstruindo o olhar existente sobre ele apenas como um componente de mão de obra e discutindo a questão cultural envolta nas bagagens trazidas por migrantes de várias regiões do País, a qual foi sendo engendrada e mesclada com a cultura local de Marabá.

Nesse quesito, Silva (2006) executa uma atribuição pertinente para as reflexões sobre as organizações e culturas negras em Marabá, localizadas no capítulo Marabá: da comunidade à cidade descentrada. Nele, podem ser visualizados os hábitos culturais realizados, principalmente, até 1970, no bairro do Cabelo Seco, com destaque para a arte performática de boi-bumbá, cordões de pássaros, repentes, festividade do Divino e outros tipos culturais (SILVA, 2006). Além disso, existem, na narração da cidade, lendas sobre os “encantados”, como boiuna, porca de bobes, Matinta Perera, dentre outras histórias permanentes nas memórias de parte da população, que apresentam um número inferior de registros na FCCM. Destaca-se que, entre as décadas de 1970 e 1980, a região sudeste do Pará recebeu um percentual significativo de pessoas para essa parte do território amazônico, completando os espaços, os braços para mão de obra e, conseqüentemente, a densidade populacional de Marabá.

No novo lugar, a dinâmica da negociação é desencadeada e novos arranjos são construídos para acomodar as antigas e novas experiências. Por isso, os espaços de organização social preexistentes, como comunidades religiosas e associativas, nem

sempre são meios iniciais de identificação e re-socialização dos migrantes. Os espaços de sociabilidade dos migrantes, num primeiro momento, são limitados pelo estranhamento e pela insegurança gerada pelo espaço desconhecido. Conhecimento e reconhecimento requerem algum tempo de convivência e não são construções com algum sentido estável e coerente. A construção de uma “terceira via de entendimento da cidade”, nestas circunstâncias, requer “jogar” com a realidade imediata e imprevisível das novas relações e dos novos espaços (SILVA, 2006, p. 80).

Ao mesmo tempo em que os migrantes precisam lidar com um novo território e pessoas desconhecidas, igualmente lidam com culturas e identidades diversas e “diferentes” daquelas com que tinham contato na região de origem. Então, visando a alternativas de crescimento, era necessário deixar nas lembranças a realidade da terra natal e se reorganizar, estabelecer contatos e ligações a partir de laços que os coadunam, embora seja válido ressaltar que as relações de conflito também eram notórias. A migração, na visão da autora, “[...] alargou as fronteiras culturais [...]” da cidade, proporcionando multiplicidades de aspectos culturais, sendo campo “[...] para diferentes memórias e olhares.” (SILVA, 2010, p. 120). Na visão de Lopes, mostrada nas suas narrativas sobre Marabá, prevalece a perspectiva de um viés econômico, caracterizado pela figura dos patrões com mão de obra semiescrava, intensificada pela migração em direção às riquezas naturais, como é o caso do garimpo da Serra Pelada.

[...] o garimpo de Serra Pelada transformou a região num aglomerado de homens vindos de todo Brasil, criando uma situação que foge à dinâmica estabelecida pelo Governo Federal, pautada na manutenção da ordem na região. A chegada maciça de novos migrantes provoca a formação de vários povoados e o desmembramento de vários municípios do sudeste do Pará (LOPES, 2015, p. 33).

Com base no que vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, a citação apresentada deixa visível as dinâmicas sociais do município marabaense, pois, na atualidade, têm-se formado vários bairros resultantes dos processos migratórios que nunca terminaram. Uma vez que os vagões dos trens de passageiros fazem o percurso de idas e voltas de pessoas de várias regiões, principalmente do Maranhão, é possível proferir que as trocas culturais continuam a acontecer desde tempos atrás.

Os migrantes trabalhadores da coleta de castanha vinham de longe, em busca do sonhado Eldorado. Saíam de uma terra ríspida, atravessavam rios e adentravam matas úmidas e sombrias. Geralmente eram analfabetos, enquanto os senhores também migrantes detinham o poder da leitura. A voz do castanheiro vai revelando uma imagem escondida pelo tempo e nos dando a dimensão da ocupação do espaço do sudeste paraense. Tudo isso num processo lento, ao passo dos pés cansados da longa viagem, transpassando o espaço numa procura do novo, da esperança de encontrar dignidade do outro lado do rio. Muitas vezes, a opção pela migração era incentivada pelas famílias dos migrantes, especialmente as nordestinas, no intuito de oferecer ao filho outra forma de sobreviver (LOPES, 2015, p. 76).

As particularidades dos migrantes que aportavam em Marabá era essa: negro, de pele escura e analfabeto, sem uma escolaridade completa, enquanto os “[...] senhores proprietários de bens [...]” eram detentores da leitura; elemento que raramente era deparado naqueles com ausência de conhecimentos. Em regra, essas pessoas — que não têm outra perspectiva além de trabalhar no pesado — possuem, no máximo, o ensino fundamental (muitas vezes, incompleto), o que explica o analfabetismo. Todavia, diante disso tudo, o que observamos é que a cultura não é estática e está em constante transformação, podendo ser deslocada de um lugar para o outro.

A cultura, assim como os próprios migrantes, está sempre em movimento, tornando-se outra, num processo de construção de uma nova formação cultural, ao longo do tempo e do espaço. Assim, os migrantes vão compondo o espaço e a cultura com vários elementos de outras culturas. Esse espaço é marcado pela dualidade, porque é construído a partir de uma diversidade de culturas, postas em contato a partir dos deslocamentos humanos (LOPES, 2015, p. 78).

No ato do deslocamento, o sujeito que é migrante experimenta várias realidades a partir dos lugares em que se fixa por um determinado tempo. Inclusive, introduz para a sua própria cultura valores que não são os seus. É por isso que, nesse entrecruzamento de rostos e trajetórias sociais, surgem e desaparecem pessoas todos os dias no espaço urbanístico de Marabá. Esses indivíduos deixam para trás lembranças e memórias e as mudanças estabelecidas no cenário da cidade, que, de certa forma, ajudam a construir. Com esse entendimento em mente, ressaltamos que se “[...] constrói e desconstrói identidades, num processo de hibridismo cultural que se dá por meio dessas vivências com variados grupos, cada um com suas formas de se expressar, de ver o mundo.” (LOPES, 2015, p. 79).

Até o ano de 1970, o registro cultural de que se tem notícia advém dos encontros entre pessoas negras vindas, em grande maioria, do Maranhão, de Goiás e do Baixo Tocantins, havendo uma mistura de tradições dentro de Marabá. Pode-se afirmar que o deslocamento populacional, nesse período, é resultante dos projetos do governo (ditatorial), que, na época, valeu-se de propagandas ideológicas para incentivar a migração. Entretanto, a migração espontânea também foi recorrente nesse processo (SILVA, 2006).

Desta forma, encontramos referências a folguedos, danças e uma literatura oral que evidenciam esses encontros. Também houve larga tradição de brincar o carnaval. Na década de 1930, saía-se à rua com máscaras e fantasias. Em meados da década de 1940, surgiu o primeiro bloco carnavalesco e, desde então, havia desfiles dos blocos pelas ruas ao som de uma orquestra. Em 1983, surgiu a primeira escola de samba que

inicialmente chamava-se “Unidos da Borracha” e em 1984 passou a denominar-se “Somos Nós” (SILVA, 2006, p. 131).¹⁰

Em Marabá, entre os anos de 1930 e 1940, há indícios de folguedos, festas populares presentes no folclore brasileiro e que incluem, na dinâmica de performance, música, dança e representação teatral. Os folguedos possuem forte contribuição da cultura africana, europeia e indígena e são bem versados em todo o País, porém, com forte recorrência na região Nordeste. Além dessa referência cultural, trazemos à baila o carnaval e o aparecimento de blocos carnavalescos, comemorados com figurinos fantasiosos e máscaras em desfiles pelas ruas de Marabá, característica notável até os dias de hoje durante o período de brincar carnaval, especialmente no mês de fevereiro.

A literatura oral consultada por Silva (2006, p. 131) descortina outros tipos culturais, como “[...] a brincadeira do boi-bumbá, a folia do Divino, as apresentações dos Cordões de Pássaros e os festejos ou rezas de santos realizadas nos meses de maio e junho [...]” em regra, associados a festejos e celebrações. Observaremos que o boi-bumbá faz parte das organizações do grupo CNM e é integrante de uma cultura ainda maior e, talvez, tenha sido introduzido em Marabá pela migração de pessoas, pois na cultura paraense e nordestina é algo comumente praticado no mês de julho. Salles *apud* Silva (2006) associa o boi-bumbá a “[...] folguedos de negros escravos [...]”, sendo um costume dos negros escravizados. Segundo a autora, “inclusive a palavra bumbá teria origem africana: bumba, instrumento de percussão, tambor, que pode derivar do quicongo *mbumba*, bater, [...] ou redução, no mesmo caso, de zabumba, pancada, tambor grande.” (SALLES *apud* SILVA, 2006, p. 131). Dentro da cidade marabaense, em especial no mês de julho, no calendário de cultura do município, a presença de bois é frequente e se junta às danças juninas e festivas. Ao final, um grupo é eleito o campeão do ano. Todavia, a prática do boi-bumbá já foi diferente em tempos atrás. É o que relata uma interlocutora entrevistada por Silva, no dia 20 de março de 2005, chamada Ana Rosa Alves Siqueira, de 60 anos de idade. Moradora de Carolina no Maranhão, atual residente do bairro “Cabelo Seco” e trabalhadora na coleta da castanha até 1980.

É que antigamente a gente contratava pra vim dançar no porta da gente, eles vinha, eles vinha pra fazer aquelas graças, pra fazer pro pessoal ri, né. Aí depois passou,

¹⁰ A citação faz menção ao primeiro bloco carnavalesco Unidos da Borracha. Entre 1930 a 1940 já existia na cidade marabaense o hábito de sair para as ruas e brincar o carnaval, através de roupas espalhafatasas e máscaras. A autora não traz mais informações sobre as características das pessoas que brincavam, se eram migrantes ou mesmo uma alusão ao período da borracha. Popularmente no Brasil, a partir da década de 30, o carnaval está associado às populações negras também como símbolo de resistência. Dessa forma, o nome Unidos da Borracha pode ser uma homenagem às pessoas que integraram e foram protagonistas daquele contexto relevante para a história de Marabá.

parou, parou que ninguém mais contratava mais o boi. Aí ele andava nas ruas, nas praças, no arraial, dançava mais no arraial. [...]. Nesse tempo, é no tempo dos terreiro, não era cimento. Aí era de tarde, o boi vem dançar aqui de noite! Aí a gente varria o terreiro e jogava água para não fazer poeira. [...] Era cantado só aquelas tirada na chegada, quando ele vinha vindo já vinha cantando, e aí quando vinha chegando batendo no bandeiro, maracá. (SILVA, 2006, p. 132).

A comunicadora retrata um período em que os festejos culturais eram mais livres e de acordo com as organizações próprias dos moradores, pois, conforme o relato, a laboração do boi era possível a partir de contrato, e não era realizado em quadras, como hoje, mas nos terreiros ou quintais das pessoas. Conforme é visualizado dentro das próprias quadras, no mês de julho, o grupo que vence durante a performance do boi é aquele que executa uma encenação brilhante, sendo observáveis e avaliáveis vários aspectos, como, por exemplo, “[...] os adereços que compunham a encenação da dança e da atuação do ‘amo’ do boi.” (SILVA, 2006, p. 132). Por atuação, consideramos as roupas, as letras da música, as rimas, a interação com o público e a participação de outros integrantes, “representando papéis, às vezes, invertidos e estereotipados, da cantiga rimada.” (SILVA, 2006, p. 132). A autora também entrevistou o senhor Otaviano Alves de Souza, um homem com seus 70 anos de idade, morador do Cabelo Seco e migrante vindo do Maranhão. A entrevista foi realizada no mesmo ano de 2005 e, descrevendo sobre a questão do boi, em que foi participante, ele ressalta o papel do cantador ou amo do boi dentro desse processo. Silva (2006) menciona que no período final de 1970 se destacava em cena o grupo de boi chamado Tira-Fama. Ele era muito considerado por outros grupos existentes no quesito de saber rimar em qualquer momento, utilizando-se dos acontecimentos e fatos corriqueiros do cotidiano. Segundo o *site* da Prefeitura Municipal de Marabá, hoje, temos outros nomes na tradição dos bois, dentre eles: o boi-bumbá Estrela Dalva, Brilho da Noite, Flor do Campo, Rei do Campo e Treme Terra. Todos eles “[...] trazem sempre um tema para reflexão ligado a natureza, religiosidade e outros, além das cores fortes que quase sempre representam o ouro, a paz e o amor.”¹¹ O boi-bumbá Estrela Dalva é muito conhecido na cidade e foi “[...] fundado em 1993, na Rua Adelina, Bairro Liberdade, na residência do mestre Genival e membros da comunidade do Bairro Independência.”¹²

Com o passar dos anos — que trouxe as transformações dos espaços, a remodelagem da cidade e as novas atividades econômicas e o investimento de tempo em serviços — as brincadeiras de antes não eram mais as mesmas, passando a ser regulamentadas. Mattos *apud*

¹¹ <https://maraba.pa.gov.br/cultura-boi-bumba-estrela-dalva-conquista-o-1o-lugar-no-34o-festejo-junino-de-maraba/>. Acesso: 09 ag. 2021.

¹² *Idem*.

Silva ressalva que, no ano de 1991, existiam exatamente “[...] 18 grupos, sendo mais populares os grupos Pingo de Ouro, Tira Fama, Misterioso e Bem-te-vi.” (SILVA, 2006, p. 134).

Na década de 1980, a Secretaria Municipal de Cultura passou a organizar e regular as apresentações do boi. Estas passaram a ser realizadas junto com outras atividades juninas, como quadrilhas, no arraial montado na praça em frente à igreja de São Félix, hoje Praça do Manduquinha. Somente o boi Tira-Fama manteve seu arraial no bairro das Laranjeiras, na Cidade Nova (SILVA, 2006, p. 134).

Além do boi-bumbá como uma tradição cultural em Marabá, Silva cita o desempenho dos cordões de pássaros, espécie de folguedo popular muito praticado pelos imigrantes que aportavam e que vinham do Baixo Tocantins. Dito de forma mais específica:

Trata-se de uma brincadeira teatral e musicada, que ocorre principalmente no período das festas juninas. Nelas, são encenadas histórias que tratam de diversos temas, de disputas familiares a narrativas amorosas, através de personagens como matutos, nobres e índios.¹³

Podemos frisar que, até os anos de 1960, assim como no caso do boi-bumbá, os cordões de pássaros se apresentavam nas casas de moradores, ressaltando-se que os dados sobre eles existem nas memórias de pessoas que viveram naquela época. Mas, é possível citar alguns nomes que ficaram conhecidos pela população, como “Arara, Rouxinol, Tucano e Beija-Flor.” (SILVA, 2006, p. 135). Essas são algumas propriedades de práticas culturais concretizadas em Marabá, em momentos não muito distantes, e que permitem conjecturar o número expressivo de pessoas cruzando a fronteira, pois parte do que expusemos é resultado das migrações, especialmente com a descoberta dos recursos naturais.

Em se tratando de uma parte aparente na cultura paraense, localizamos dados que possibilitam garantir que o boi-bumbá é parte do folclore brasileiro, considerado Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade segundo determina a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), além de Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) (SILVA, 2011). O conceito de “patrimônio cultural” é definido no *site* da Unesco da seguinte maneira:

O Patrimônio Cultural Imaterial ou Intangível compreende as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos em todas as partes do mundo recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes. O Patrimônio Cultural Imaterial não se constitui apenas de aspectos físicos da cultura. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em

¹³ <https://www.visiteobrasil.com.br/norte/para/folclore/conheca/cordoes-e-passaros-juninos>. Acesso: 09 ag. 2021.

diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo.¹⁴

Constituindo uma prática de origem negra, o boi-bumbá é abarcado no folclore brasileiro e realizado em várias partes do País, como na região Norte, em Belém do Pará e em Marabá, onde, especificamente, acontece no mês de julho em que se comemoram as festas juninas. Mônica Martins Silva (2011) faz uso da concepção de patrimônio imaterial relacionando com o conceito de Pierre Nora sobre “lugares de memória”. Na visão da autora, existe certa justaposição entre ambas as concepções, “[...] na medida em que o seu processo de invenção e reelaboração indica o que Nora chamou de construção sempre problemática e incompleta do que não existe.” (SILVA, 2011, p. 15). A memória exerce um papel relevante nesse contexto, atribuindo significações e sentidos ao presente. Por isso é que existem lugares de memória e patrimônio imaterial, partindo-se da concepção de que a memória espontânea não existe e que sua criação é necessária; como exemplo disso, incluímos os museus, que preservam a história e a memória.

No texto *Minha irmandade, vamos se arreunir*, Luiz debate sobre a Guerrilha do Araguaia e a influência do terecô nas experiências de alguns militantes do Partido Comunista do Brasil (PC do B), que se instalaram no local e começaram a se aproximar da população. A Guerrilha do Araguaia foi uma luta revolucionária que aconteceu nos anos de 1967 a 1974, em pleno governo ditatorial, envolvendo os estados do Maranhão, Pará e Tocantins na região conhecida como Bico do Papagaio. Sobre esse evento histórico, chama-se a atenção para a aparição de um “[...] campesinato negro advindo não apenas do Maranhão, mas de outros estados do interior do Nordeste, assim como de estados como Minas Gerais, o atual Tocantins, entre outros.” (LUIZ, 2017 p. 3). Esse campesinato continha pessoas migrantes que já estavam nessa área desde o período das propagandas governamentais, entre os séculos XIX e XX; com ele, os militantes instituíram uma relação de proximidade, cuja principal estratégia de combate contra os militares foi a luta armada. O terecô era uma prática religiosa altamente executável entre a população local, sendo o elo que os militantes averiguavam para firmar uma fusão. O terecô, segundo Luiz, “[...] é umas das denominações dadas à religião afro-brasileira cuja origem é remontada ao estado do Maranhão, especificamente ao município de Codó.” (LUIZ, 2017, p. 1). Aspiramos afiançar, com isso, que, junto às bagagens culturais dos migrantes, adicionava-se uma bagagem religiosa de origem africana, característica muito recorrente dentro

¹⁴ A citação foi retirada do site da Unesco através do link: <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil> Acesso: 08 set. 2021.

da cidade de Marabá. Adverte-se que o Nordeste foi um dos epicentros da presença negra na época da escravidão, o que significa dizer que a contribuição dos valores africanos é ainda maior, e reflete, a partir da migração, em outros ambientes, como Marabá.

Segundo Ferreti:

Denomina-se terecô a religião afro-brasileira tradicional do município de Codó (MA), bastante difundida na capital, no interior do Maranhão e encontrada em terreiros de estados vizinhos. Embora sua liderança seja menos empenhada na afirmação de sua identidade ou origem africana e atualmente seja muitas vezes confundida com a Umbanda ou com a Mina, o terecô possui traços que apontam para uma origem africana [Banto] diferente das que predominam na Mina [Jeje, Nagô], que merecem ser examinadas por especialistas (FERRETI, 2008, p. 188).

Os dados do IBGE do ano de 2010 apontam para uma população estimada em 287.664 pessoas em Marabá. Na cidade, que tem intensa predominância religiosa, destacam-se as doutrinas budista, católica, espírita, evangélica, judaica, testemunhas de Jeová, umbanda e candomblé. Há uma prática exacerbada das religiões católica e evangélica; porém, nota-se a presença da religião espírita e das religiões de matriz africana, especialmente do candomblé e da umbanda. Estas duas últimas estão espalhadas em vários cantos de Marabá. Dentro das religiões de matriz africana, existem características análogas às de outras religiões, como a católica. Isso marca o sincretismo religioso, que é a mistura de elementos de duas ou mais religiões dentro de uma. Segundo a primeira edição da *Revista* do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação (N'umbuntu), nas regiões sul e sudeste do Pará, há intensa influência das religiões de matriz africana, porém, ressalta-se o preconceito com que são vistas pelas pessoas.

Na região Sul e Sudeste do Pará existem muitas casas religiosas de matriz africana, as quais não são dadas a devida visibilidade. Desconhece-se sua importância, suas formas de organização e sua contribuição para a população local, por parte de diversas instituições públicas, entre elas o governo municipal e estadual, a universidade, e outros espaços de produção de conhecimento, como os sistemas de ensino. Muito disto, em função da existência de preconceito e falta de compreensão de seu universo cultural e religioso. Desta forma, constatam-se a marginalização dos saberes e práticas instituídas pela ancestralidade de matriz africana, que no Brasil ocorre desde o período colonial e que, até hoje, buscam se afirmar como importante patrimônio nacional. (N'umbuntu em Revista, 2014, p. 145).

Diante de todas as tentativas de direcionar a camada mais pobre da população para a margem, com a ajuda do racismo e a ausência de oportunidades, notamos que há obstinação e formas de combate, como acontece com as pessoas que fazem parte desse conjunto das religiões de matriz africana. Lançamos, aqui, as realizações do N'umbuntu, um núcleo ligado à

Faculdade de Ciências da Educação (Faced) da Unifesspa que busca desenvolver saberes e conhecimentos envolvendo a organização da população negra no sul e sudeste do Pará, lançando revistas periódicas que surgem das ações desenvolvidas pelo grupo. Trata-se de uma revista semestral, na publicação de estudos e pesquisas em educação e áreas afins, divulgando produção acadêmica, projetos de extensão e outras formas de expressão e produção de conhecimentos sobre a educação das relações étnico-raciais e dos movimentos sociais com interface com o espaço formal e o não formal. Conforme informações do *site*, o núcleo foi criado no ano de 2012 por iniciativa do Prof. Dr. Ivan Costa Lima, que, à época, era docente da Faced, e da Profa. Dra. Gisela Macambira Villacorta, docente da Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Unifesspa. Segundo Lima e colaboradores (2014, p. 2), o nome *Umbuntu* remete aos valores civilizatórios africanos, originário da nação bantu, “[...] um grupo linguístico que influenciou profundamente o jeito, a forma dos falares e práticas religiosas na sociedade brasileira.” Ele denota, também, uma ação coletiva, marcada pela cooperação, troca mútua e compartilhamentos, caracterizado pela frase “Sou o que sou devido ao que todos nós somos.” (LIMA; ANJOS; FERREIRA, 2014, p. 2-3). O N’umbuntu busca manter interlocução com profissionais que atuam na educação básica, membros de comunidades tradicionais, movimentos negros e outros movimentos sociais e organizações que atuam nas regiões sul e sudeste do Pará.¹⁵

Visando a atribuir relevância e mais visibilidade às religiões de matriz africana, o N’umbuntu considera e insere, na revista, representantes da Associação Espírita e Umbandista de Marabá e Região, por meio de entrevistas. Essa associação possui “[...] mais de 50 terreiros, casas ou tendas [...]”, o que nos faz ressaltar que a quantidade de adeptos pode ser bem mais ampla do que se crê, visto serem os terreiros espaços coletivos que agregam pessoas (N’umbuntu em Revista, 2014, p. 147). A prática da Umbanda ou mesmo do Candomblé é discriminada e, comumente, está associada à “macumba” ou a coisas ruins.

Em diferentes espaços torna-se trivial ouvir anedotas de domínio público, amplamente reproduzido por cidadãos expressões como “tereçozeiro” ou “macumbeiro”, evidenciando o caráter depreciativo, racista para com as religiões de matriz africana, desta vez oriunda do estado do Maranhão. “Tereçozeiro”, nessa relação é mais uma das múltiplas maneiras negativas de achincalhar, debochar do maranhense (N’umbuntu em Revista, 2014, p. 152).

¹⁵ Informações encontradas no site do núcleo disponível através do link: <<https://numbuntu.unifesspa.edu.br/index.php/historico>>. Acesso 3 fev. 2022.

Idelma Santiago da Silva explana que, durante a expansão urbana marabaense, principalmente do núcleo da Nova Marabá, as práticas culturais, como o terecô, os festejos e as rezas de santos eram recorrentes. (SILVA, 2006). Significando o bairro do Cabelo Seco como componente de grande quantidade de negros e negras, havia “o terreiro de terecô da dona Adélia” em que se participava de festas e santos que eram promovidos. (SILVA, 2006). Segundo informações da *Revista N’umbuntu*, há a presença de valores e culturas africanas espalhadas em vários cantos de Marabá; esses dados, ainda que sejam negados e silenciados, não podem ser apagados, e cada vez mais se faz importante o seu resgate:

A pesquisa mostrou que há terreiro nos seguintes Núcleos Urbanos da cidade de Marabá: São Félix, Morada Nova, Liberdade, Amapá, Jardim União II, Independência e Nova Marabá. Na zona rural de Marabá, e na zona Rural de São João do Araguaia. Totalizando 21 espaços sagrados pertencentes ao universo cosmológicos afro-marabaense: terreiros, roças, searas, mesas, cabanas, vendas; frequentados e pesquisados para compor um retrato da região (N’umbuntu Revista, 2014, p. 154).

A luta dos indivíduos que exercem a religião de matriz africana é grande e busca impetrar o poder público, visto que também dentro da história oficial, contada durante a comemoração dos 100 anos de Marabá, nega-se “[...] o importante papel dos terreiros, tendas e casas de matriz africana.” (N’umbuntu Revista, 2014, p. 154). Tendendo reconhecimento foi lançada a campanha *Quem é de Axé diz que é! Marabá 100 anos, nós também construímos*, alegando a pertinência de os membros se reconhecerem como adeptos, visto serem poucas as pessoas que se dizem de Axé nos censos. Ademais, esse reconhecimento constitui uma forma de combate ao preconceito. Do mesmo modo, a ideia da campanha também era levar ao conhecimento do poder público a existência “[...] destas práticas religiosas nos bairros da cidade de Marabá, os quais não se encontravam nos documentos produzidos para a comemoração dos 100 anos da cidade.” (N’umbuntu Revista, 2014, p. 158-159). De certa forma, esses indivíduos têm suas contribuições na história de Marabá, assim como outros seguimentos mais pobres da população.

Dentre as pessoas entrevistadas por Idelma Santiago da Silva, temos Francisco das Chagas (cigano), 30 anos de idade, natural de São Luiz do Maranhão; Francisca ou Mãe Dedé, 63 anos de idade, de Santa Luzia do Maranhão, e Maria de Fátima de Iansã, é nítido a forma como as pessoas se referem às religiões de matriz africana, significando o preconceito uma recorrência no cotidiano dos adeptos.

As pessoas criticam muito, dizem que é palhaçada, inclusive deram parte a polícia alegando que a gente estava passando dos limites, e que temos que parar as três da

manhã e como aqui em Marabá existem festas que duram até o dia amanhecer, festas abertas ao público, em vários lugares, mas somente nós não podemos passar do limite, temos que andar tudo na linha certa (Francisco, cigano). Algumas pessoas jogam piada, sobre a religião, sobre a promessa, sou criticada a muito tempo, sempre criticam, mas eu nunca dei atenção (Francisca de Assis Vilarinda ou mãe Dedé). O preconceito é o que mais acontece por aqui (Maria de Fátima de Iansã) (N'umbuntu Revista, 2014, p. 172-173).

Nossa finalidade aqui não é perpetrar uma abordagem abrangente acerca das religiões de matriz africana, mas alertar que a discriminação, invisibilidade e desconhecimento em relação a elas é grande, sendo que a maior parte das pessoas que praticam são negras, com destaque, por exemplo, para o negro Osvaldão na época da Guerrilha do Araguaia, que era praticante do terecô (ou tambor da mata, como também é conhecido), conforme ratificou Luiz (LUIZ, 2017). O que leva a cogitar que o racismo contra negros/as em Marabá está muito além da questão racial, envolvendo vários aspectos. Para além de tudo isso, nesta cidade, segundo dados históricos do próprio município, exibido no capítulo anterior, a presença de maranhenses é expressiva, inclusive a migração ocorre até hoje. E, no Maranhão, a cultura afro é bastante enraizada, sendo propriedade da população negra que compõe aquela região.

Outra prática cultural que engloba um contexto mais geral e faz parte da cultura paraense é o carimbó. Além das festas juninas, do boi-bumbá, dos elementos do catolicismo, das religiões de matriz africana, do terecô, das celebrações do Divino, na cidade da mistura o carimbó e o *reggae* são fortes recorrências, embora sem muito apoio para maiores visibilidades. É Monteiro (2017), no trabalho *A musicalidade do carimbó em Marabá*, que aborda essa relevância a fim de cooperar para o fortalecimento dessas práticas culturais e musicais na cidade. Segundo o autor (2017), quando se fala em carimbó em Marabá é indispensável não lembrar das ações efetivadas pelo Grupo de Ação Cultural do bairro São Félix, que, como veremos no capítulo final, possui uma forte relação com o CNM no Cabelo Seco. Dois bairros que são discriminados até hoje. O incremento implementado nessa parte da cidade de Marabá é fruto das iniciativas da própria população que nele reside (SILVA, 2006).

O bairro do São Félix Pioneiro é lócus de representação do carimbó produzido pelo grupo cultural GAC, que é constituído por migrantes e filhos de migrantes maranhense, tocantinense e baixo-amazonense esse aspecto faz parte dos discursos veiculados pelo grupo (MONTEIRO, 2017, p. 53).

Vale ressaltar — tendo em vista a citação apresentada — que grande parte dos sujeitos migrantes trazidos com os empreendimentos para a Amazônia foi negligenciada, não havendo outras opções senão “[...] se infiltrarem em áreas de invasão de cidades.” E, no caso de Marabá, esse é perceptível nos bairros mais tradicionais, principalmente Francisco Coelho e São Félix

Pioneiro. Além desses, outros nascem nas “[...] periferias contemporâneas, como é o caso da invasão da Lucinha (hoje Bairro da Paz), São Miguel da Conquista, Coca-Cola, Vila do Rato, Infraero, Fanta, Araguaia e outros.” e modificam a paisagem urbanística (MONTEIRO, 2017, p. 57).

Dentro do contexto musical, a participação de diversos personagens que tiveram papéis especiais na construção da história marabaense foi fundamental para criar uma “[...] cultura musical no plural e híbrida [...]”, pois a cultura trazida com cada migrante é capaz de recriar repertórios. Nesse sentido, além do carimbó, Monteiro cita os gêneros sertanejo, forró, *reggae* e brega; estes três últimos, é possível encontrar na parte periférica da cidade. Os principais grupos de carimbó, em Marabá, são o Mayrabá e o Grupo de Ação Cultural (GAC). O primeiro ganha destaque especialmente por ser um dos mais tradicionais de tradição popular e que é executado a partir dos elementos de “pau e corda”, além de apresentar uma “[...] identidade negra e periférica [...]” até mesmo pelo fato de vir de um bairro periférico, que é o Francisco Coelho/Cabelo Seco. O GAC, por sua vez, concretiza intervenções por meio da utilização de ferramentas mais modernas, como a reprodução em rádios e dos próprios músicos no bairro São Félix Pioneiro (MONTEIRO, 2017, p. 57-58). Monteiro ressalva que os atos culturais realizados estão diretamente arrolados com o contexto social em que os indivíduos estão inseridos dentro de um local, valendo-se do que possuem em mãos para efetivar os costumes. Neste sentido, “[...] o forró, o *reggae*, o *rock* e o brega são gêneros consumidos, sobretudo nas periferias da cidade, tais gêneros foram difundidos pelo rádio, mas também vem como parte da cultura dos sujeitos.” (MONTEIRO, 2017, p. 57-58). O investimento por parte do poder público na área cultural é tão ínfimo que alguns grupos que existiram foram sucumbindo, a exemplo do Tangará e do Araruama, conforme reitera a autora.

Dessa relação posta, observa-se que os grupos que praticam o carimbó na cidade de Marabá resistem a duras penas, principalmente porque há a falta de políticas públicas para a área cultural, este é um fator que não impede a ação dos grupos existentes, mas facilitaria a manutenção de alguns grupos que se extinguiram. O Tangará e Araruama que são grupos de carimbó extintos sucumbiu devido às dificuldades inerentes à falta de investimento (MONTEIRO, 2017, p. 57).

Mesmo diante da invisibilidade, os grupos culturais negros de Marabá estão em movimento, concretizando suas ações com formas específicas de combate ao racismo. Discorreremos sobre isso à continuação, ocasião em que em que notaremos com mais propriedade os grupos que se reúnem no Dia da Consciência Negra, no bairro Francisco Coelho.

No que se refere à migração, até agora, no presente, essa tradição se mantém e se transforma dentro de Marabá. Segundo Lopes:

Até mesmo a própria tradição da migração se mantém e se transforma, nos dias atuais. Hoje, também no sudeste do Pará, se migra por vários motivos, desde migrações temporárias (para estudo, intercâmbio, por motivos de saúde ou em busca de emprego etc.), como também migrações definitivas, em busca de “uma vida melhor”, para os grandes centros e até para outros países (LOPES, 2015, p. 100).

Embora hoje seja plausível adquirir conhecimento por meio da educação, e, conseqüentemente, um trabalho razoavelmente “elevado” — se comparado aos já executados na região sudeste do Pará pelas gerações passadas — ainda assim há a inferioridade. A forma como a história de Marabá é contada na história oficial resulta de clivagens nas escolhas, lembrando a “[...] política oligárquica paternalista [...]”, caracterizada como um tipo de sistema herdado dos portugueses e que era comum na prática de senhores de terras (LOPES, 2015, p. 32). Cabe, a quem organiza, escolher o que aparece ou quais lacunas são geradas na história. Praticamente em todas as versões até hoje narradas sobre Marabá os colonizadores possuem uma posição de destaque e as pessoas que realmente estiveram na história, a exemplo de todos até agora mencionados, aparecem como secundários.

Como discutiremos à frente, a escrita da história como ela realmente aconteceu não existe. O que existe são apenas versões, narrativas parciais e interessadas do passado. Vou comentar, a partir de agora, o modo como a história do sudeste do Pará foi contada na bibliografia sobre o assunto. Como vimos, a história da região é contada do ponto de vista de sua colonização, desprezando-se a história dos grupos humanos que a habitavam anteriormente. A instabilidade da política nacional provocou o povoamento do sudeste do Pará. Os povoados já nasceram como continuação da política oligárquica e paternalista que imperava no interior do Brasil, num sistema de trabalho herdado dos portugueses e mantido como forma de domínio social e econômico (LOPES, 2015, p. 32).

Em prol de um discurso de desenvolvimento ou mesmo de progresso, os povos que em Marabá viviam foram desprezados, junto com sua história de vida e de cultura. Não muito diferente do que ocorreu na Amazônia, pois a historiografia, durante muito tempo, sustentou a ideia de que não houve escravidão. Ideologia que não teve firmamento, pois novas pesquisas apontavam não apenas para a presença de negros, indígenas e mestiços, mas também de quilombos espalhados em vários cantos da Amazônia, inclusive nos rios Araguaia e Tocantins, como observaremos no tópico que segue.

3.3 Resistência quilombola no passado e no presente

No texto do segundo capítulo, foram abordadas as artimanhas e resistências dos negros escravizados na Amazônia, destacando a sua união em quilombos. Neste item, apresentaremos resumidamente, por meio de informações precisas, que os quilombos não desapareceram, como se acreditou há algum tempo, mas se manifestaram e se manifestam diretamente no século XXI, pois “[...] onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote [...] rebelava-se individual ou coletivamente.” (GOMES; REIS, 1996, p. 9). De forma individual e coletiva aconteciam as fugas, procurando-se “[...] diluir no anonimato da massa escrava e de negros fugidos [...]”, que também se direcionavam às cidades “[...] onde não se estranhava a circulação de homens e mulheres de vários matizes raciais, que vieram a formar setores consideráveis, em muitas regiões até majoritários, da população livre.” (GOMES; REIS, 1996, p. 9).

A luta dos/as escravizados/as no labirinto amazônico é narrada por vários estudiosos, como Eurípedes Funes. Havia todo um sentido na instauração de quilombos para quem era vítima no processo, pois do mesmo modo em que ajudava a se libertar do enorme fardo que era a escravidão, colaborava para a união de negros e negras em solidariedade, exercitando a cultura e os valores ancestrais. “Quilombo” é um termo que, até hoje, possui uma significância abissal, principalmente para quem é remanescente de quilombo e transporta memórias e histórias de seus antepassados.

As centenas de insurreições de escravos e as formas mais diversas de rejeição ao sistema escravista no período colonial fizeram da palavra “quilombo” um marco da luta contra a dominação colonial e de todas as lutas dos negros que se seguiram após a quebra desses laços institucionais. A Legislação Ultramarina em sua fase áurea definiu como sendo um quilombo a reunião de mais de cinco negros – tal era o potencial de revolta contido na união dos escravos. Quilombo e liberdade são, portanto, contrafaces de uma mesma realidade histórica. De um lado, as situações de força arbitrária e incontestável em que os “senhores” impunham a sua vontade por meio de atitudes explícitas ou dissimuladas, brandas ou violentas. De outro, as reações dos escravos e libertos, explícitas, sutis, violentas ou não, às diversas situações e regimes de autoridade (LEITE, 2009, p. 965-966).

Nos momentos derradeiros da abolição da escravidão, os conceitos de “quilombo” e “liberdade” peregrinavam lado a lado, visto que a fuga era um passo para o amotinamento, para a liberdade da expressão ideológica e cultural, que era altamente reprimida dentro das senzalas. Como a própria autora afirma, naquele universo violento, existiam as fortes represálias dos senhores de engenhos para a permanência da mão de obra escrava, visando ao lucro. A resistência dos negros em conservar-se naquela condição humilhante, certas vezes, era uma

tática para arranjar alforrias, mesmo que, para isso, fosse necessário desviar-se e permanecer escondido nas matas e profundidades das florestas amazônicas. Compreendemos que, mesmo com o apoio dos abolicionistas e da população em busca de uma sociedade mais justa para a abolição da escravidão, os negros/as permaneceram diante da exclusão, o que perdura até o momento.

A abolição do trabalho escravo, porém, não alterou substancialmente as práticas de expropriação e controle da terra, e com elas a situação dos grupos negros. Nesse processo de dominação continuada, os descendentes dos africanos escravizados passam a operar por meio da dinâmica da territorialização étnica, modelo que, em algumas regiões mais do que em outras, consistia em posicionar as populações nativas, os africanos e seus descendentes, em e na relação com os imigrantes recém-chegados, reconfigurando-se ainda lógicas racialistas anteriormente implantadas (LEITE, 2009, p. 966).

Passada a escravidão com a assinatura da Lei Áurea de 1888, as práticas escravistas prosseguiram, até porque o cenário para a inserção dos ex-escravizados era o mesmo do sistema escravocrata, pois, embora ele tivesse sido extinto, os hábitos continuavam. Como dito, novas estratégias para uso de mão de obra eram ponderadas pelos senhores de terras, dentre elas a introdução de imigrantes para repor a demanda de ex-escravizados que “não” estaria disponível nos plantéis. Trata-se de uma alternativa cogitada para não perder a produção e o lucro advindo dos serviços nos cafezais e nos engenhos. O mercado que deveria ser preparado para receber os indivíduos vindos da escravidão, garantindo-lhes inclusão, ficaram à mercê de oportunidades que foram atribuídas aos sujeitos de outras regiões.

O Pará é o estado brasileiro com o maior número de remanescentes de quilombos reconhecidos e titulados pela Fundação Cultural Palmares. Trata-se de um reconhecimento histórico e institucional das demandas sobre a presença significativa das populações negras nos espaços rurais do Pará. Os quilombos passam a existir “[...] como uma forma de denunciar a continuidade da ideologia do embranquecimento e a exclusão dos negros [...]” (LEITE, 2009, p. 968). Ser um remanescente de quilombo, hoje, é contrastar contra séculos de preconceitos e desigualdades registradas e que não desapareceram, mesmo diante das lutas negras e do movimento negro no Brasil.

No Brasil, existe um total de 2.849 terras de Remanescentes de Quilombos reconhecidas, 222 em processo aberto, 29 aguardando visita técnica e 2.401 certificadas, segundo informa a Fundação Cultural Palmares. Do mesmo modo, a região norte apresenta 982 terras conhecidas, oito em processo aberto, cinco aguardando visita e 745 já certificadas regularmente. No Estado do Pará, os dados apontam para 245 terras existentes, cinco em andamento processual, cinco esperando visitas e 188 já com certificados válidos (PAIXÃO,

2019). De acordo com as informações presentes no *site* da Secretaria de Planejamento do governo do Pará (Seplan), o estado do Pará é o que mais reconhece os direitos dos quilombolas na Região Norte comparado às outras regiões do Brasil. É sabido que, para regularizar terras no País, existe toda uma formalização e obstáculos impostos, embora muito já se tenha feito durante esse trâmite.

O Pará é o estado brasileiro que mais titulou áreas em prol dos remanescentes de quilombos em todo o Brasil. Um avanço e um reconhecimento histórico para aqueles que tanto fizeram pelo país desde a sua colonização. Somente nos últimos três anos, o Governo emitiu cinco títulos coletivos; o mais recente foi entregue no sábado (3), na comunidade Cachoeira Porteira, localizada em Oriximiná, região oeste do Pará. Cachoeira Porteira é agora o maior quilombo titulado do Brasil, com uma área de 225 mil hectares de terra, beneficiando 145 famílias e cerca de mil pessoas. A entrega do título faz parte do planejamento do Instituto de Terras do Pará (Iterpa), que elegeu como prioridade a regularização fundiária.¹⁶

Os números citados foram coletados por Paixão (2019) diretamente no *site* da Fundação Cultural Palmares no ano de 2016. Uma tabela montada pelo autor traz indícios do número de comunidades remanescentes de quilombos existentes, que, em sua maioria, estão regularizadas. Esse número total é dividido pelos seguintes estados: Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. O autor averigua que os estados do Acre e Roraima não têm registro de comunidade. Por sua vez, o Pará lidera em número de comunidades conhecidas e certificadas, segundo o Instituto de Terras do Pará (Iterpa). Além de possuir “[...] mais de duzentas Comunidades Remanescentes Quilombolas [...]”, 245 conhecidas e 188 certificadas (PAIXÃO, 2019, p. 32).

Lopes efetiva um levantamento sobre a organização e resistência dos quilombolas do Tocantins, exemplificando as comunidades quilombolas reconhecidas oficialmente pela Fundação Cultural Palmares como descendentes de quilombolas. O que foi conquistado em virtude de engajamentos alcançados pelo Movimento Negro.

O Diário Oficial da União datado de 20 de janeiro de 2006 apresenta uma relação de 13 comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, que, somando-se às outras duas já reconhecidas nos anos de 2002 e 2004, perfazem um total de 15 comunidades remanescentes. As comunidades negras rurais tocantinenses que foram reconhecidas pela fundação Palmares são Kalunga de Mimoso e Lagoa de Prata, em Arraias; Malhadinha e Córrego Fundo, em Brejinho de Nazaré; Barra do Aroeira, em Santa Teresa; Redenção, em Natividade; Cocalinho, em Santa Fé; Baviera, em Aragominas; Comunidade do Prata, em São Félix do Tocantins; São Joaquim e Lajinha, em Porto Alegre do Tocantins; São José e Chapada, em Chapada

¹⁶ A citação supracitada está presente no site da Seplan, através do link de acesso: <https://www.seplan.pa.gov.br/com-53-%C3%A1reas-tituladas-par%C3%A1-%C3%A9-o-estado-que-mais-reconhece-comunidades-quilombolas>. Acesso: 17 ago. 2021.

da Natividade; Mumbuca, em Mateiros; e São João, em Santa Rosa no Tocantins (LOPES, 2009, p. 100).

Na parte rural do território tocantinense, existem 13 quilombos e isso não impede as mudanças nos números, visto que vários pesquisadores se debruçam em estudos nessa área. As conquistas adquiridas nas áreas hoje reconhecidas como territórios de remanescentes de quilombos são resultantes de anos de luta do movimento negro, que é uma das muitas pautas levantadas como bandeira de luta durante o processo da constituinte, conforme reitera Pereira (2011). Advertimos, entretanto, que as questões dos direitos às terras já era um assunto debatido entre os representantes que fundariam o Movimento Negro no Pará, com a representação do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa):

Em agosto de 1986, o MNU [Movimento Negro Unificado] puxou um congresso pré-Constituinte em Brasília, aberto para todas as entidades do movimento negro do país, independentemente de serem filiadas ou não ao MNU. Foi muito interessante, porque foi naquele congresso que surgiram as propostas do racismo como crime e das terras de quilombos, que acabou se tornando o artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição. Quer dizer, essa era uma questão que você já vinha discutindo também. Eu me lembro que, em 1987, o tema do Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que nós sediamos aqui em Belém, foi “Terra de quilombo”. Nos encontros você elegia o tema do encontro do ano seguinte. E aí, as entidades se obrigavam a criar teses, a escrever suas propostas sobre aquilo, para levar no encontro seguinte. Então, antecipando a Constituição, a gente já estava discutindo isso fazia tempos. O Pará e o Maranhão já discutiam, até porque foram instados para isso. No Maranhão tinha a Mundinha lá no CCN sendo pressionada pela situação do pessoal do Frechal, que vivia numa situação difícil. Aqui tinha o Cedenpa sabendo da situação dos negros lá de Oriximiná, imprensados pela criação da Mineração Rio do Norte e pela criação da reserva biológica, que acabou fechando parte do rio Trombetas para as comunidades negras que tradicionalmente moravam lá. (PEREIRA, 2011, p. 223).

No Pará, por meio do Cedenpa, e no Maranhão, via Centro de Cultura Negra (CCN), além de se discutir, localmente, havia encontros em congressos ou mesmo entre as duas regiões, como foi o caso do *Encontro de Negros do Norte e Nordeste* efetivado em Belém do Pará no ano de 1987, cuja temática de diálogo era justamente *Terra de quilombo* (PEREIRA, 2010).

Ao discutir sobre as comunidades remanescentes de quilombos no Tocantins, Lopes mostra como a palavra “quilombo” era compreendida antes, entre finais do século XVII e início do século XVIII, e a forma como passou a ser reconhecida durante o século XX com a introdução dos direitos na Constituição Brasileira de 1988.

Neste sentido, recuaremos a 1740, quando o então rei de Portugal, D. João V, respondeu à consulta feita pelo Conselho Ultramarino, que definiu quilombo como sendo [...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele, sendo assim um conceito histórico-jurídico. Por mais que essa definição elenque pelo

menos cinco características, são elas: fuga, número mínimo de escravos; isolamento; moradia e pilões para produzir alimento, para dizer o que era um quilombo no passado, no período colonial, atualmente com as pesquisas realizadas na área da antropologia, da história, da sociologia, da geografia, entre outras áreas, demonstram a multiplicidade em todas as regiões do Brasil sobre a formação de comunidades de negros escravizados e ex-escravizados, tanto durante quanto depois do período escravocrata. (LOPES, 2020, p. 36).

Daquele período para a atualidade, várias mudanças sucederam no sentido de avanço, de certa forma, pois, embora se reproduza a ideia de que os quilombos estão necessariamente relacionados a lugares de escravos fugidos, o conceito ultrapassa essa visão equivocada. Desconstruindo essa ideologia, Lopes salienta que a expressão “quilombo” deve ser pensada “[...] não necessariamente associado a fugas de escravos e ao isolamento, mas sim reconhecer a variedade de processos de ocupação do território feita pela população negra no país, de norte a sul.” (LOPES, 2020, p. 36). Além disso, também é relevante levar em consideração que os grupos de remanescentes de quilombos possuem suas especificidades, ou seja, “[...] não passaram por um único processo de formação tanto durante quanto após a escravidão.” (LOPES, 2020, p. 36). Existem autores que ventilam a tese de que a expressão “remanescente de quilombo” foi empregada com o objetivo de ressarcir um erro cometido no colonialismo, tese que é combatida por Lopes, como mostra o excerto a seguir:

[...] No passado admitir ser um quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos, por isso ao longo da história dos grupos sociais, os seus territórios tiveram outras nomenclaturas para muitas vezes não serem pegos, e o local onde moravam eram conhecidos como terra de preto, terra de herança, terras de santo, terras de índio, bem como às doações, concessões e aquisição de terra. Cada grupo tem sua própria história, legitimando sua condição, e construiu sua identidade coletiva a partir dela. Portanto, ressalta-se que esta nova categoria criada remanescente de quilombo não é uma sobra/resíduo do passado, mas sim, o reconhecimento da multiplicidade das questões identitárias, políticas, econômicas e territoriais que constituíram as comunidades de hoje. (LOPES, 2020, p. 36).

Antes e depois da publicação da Lei Áurea de 1888, os ex-escravizados passaram a valer-se de outras nomeações no país para identificar suas uniões em grupo, são elas:

[...] comunidades negras ou comunidades camponesas livres, comunidades negras rurais quilombolas, grupos rurais negros ou grupos de camponeses negros, comunidades de camponeses negros ou camponeses negros, comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes e comunidades rurais afrodescendentes ou comunidades negras agrárias. (LOPES, 2020, p. 37).

Hoje, a designação mais usada para fazer menção às comunidades de negros/as organizados é “comunidade remanescente de quilombos”:

O próprio termo “remanescente de quilombos”, que foi oficializado na Constituição Brasileira de 1988, no Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que garante o direito à posse das terras ocupadas e/ou herdadas de seus antepassados. A lei afirma isso, mas sua implantação é lenta, devido a vários interesses econômicos, políticos e sociais envolvidos (LOPES, 2020, p. 41).

Com informações do Incra, a autora aponta para uma expressiva abundância de comunidades quilombolas que são contempladas com a regularidade de terras e outras estão por serem regularizadas e critica a efetivação da lei, que, em virtude de interesses particulares, acaba demorando anos para a real concretização desses direitos.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pela emissão dos títulos de terra das comunidades quilombolas, publicou que de 1995 até 2017 foram emitidos 220 títulos em 152 territórios abrangendo 294 comunidades no país. No Tocantins, segundo o INCRA até dezembro de 2019, estão com processo em andamento para a titulação do território, 33 comunidades das 45 reconhecidas pela Fundação Palmares, o que comprova que a luta pelos direitos à terra, garantido na Constituição, deve continuar até atender a todas as comunidades quilombolas do país (LOPES, 2020, p. 46).

Recentemente, destilaram-se discursos totalmente negacionistas e contrários aos atos de regularização das terras quilombolas e demarcação das terras indígenas, até mesmo por conveniências de uma bancada ruralista completamente comprometida com o lucro e com a exploração de terras. Nesse sentido, o que é afirmado na citação sobre continuar a atender todas as comunidades quilombolas no País é uma incógnita diante do cenário político contemporâneo, visto que, por exemplo, os direitos conquistados arduamente pelas comunidades indígenas estão sendo violados constantemente tanto pelos sujeitos que invadem os territórios para explorá-los como por quem efetiva leis para viabilizar esse processo.

Nos anos de 1970 a 1980, o quilombo é levado à Assembleia Nacional Constituinte, no discurso dos militantes do Movimento Negro Unificado e de parlamentares como Abdias do Nascimento, para transformar-se em dispositivo jurídico capaz de promover a defesa e a efetiva entrada dos descendentes dos africanos na nova ordem jurídica da Nação, dos muitos projetos que pretendiam regulamentá-lo. Inscrito nas Disposições Constitucionais Transitórias, o artigo 68 enfrentou grandes opositores na Câmara Federal e no Senado e levou quase 20 anos para ser regulamentado. Em seu texto, lê-se: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (LEITE, 2009, p. 969).

A oposição contra a regulamentação da situação pós-abolicionista não foi uma tarefa fácil em decorrência das barreiras introduzidas na área política. Tanto é verdade que a questão dos quilombos demorou 20 anos para ser regularizada e implementada. Na ausência de

oportunidades dentro dos espaços sociais, parte dos ex-escravizados não tinha escolha a não ser permanecer na mesma condição dentro das fazendas devido à ausência de abertura na sociedade ou de políticas públicas de inclusão, que só irão ser formuladas posteriormente, com o protagonismo do movimento negro.

A expressão “comunidade remanescente de quilombos”, no início do processo constituinte, era pouco conhecida. Ela passou a ser veiculada no Brasil principalmente no final da década de 1980 para se referir às áreas territoriais onde passaram a viver os africanos e seus descendentes no período de transição que culminou com a abolição do regime de trabalho escravo, em 1888. Além de descrever um amplo processo de cidadania incompleto, veio também sistematizar um conjunto dos anseios por ações em políticas públicas visando reconhecer e garantir os direitos territoriais dos descendentes dos africanos capturados, aprisionados e escravizados pelo sistema colonial português (LEITE, 2009, p. 969).

Segundo Leite (2009), a experiência de regularização das terras quilombolas denotou, de certa forma, uma “[...] compensação e/ou reparação à opressão histórica sofrida [...]” durante o período colonial e escravista (LEITE, 2009, p. 969). Além desse reconhecimento, o ato de 1988 contribuiu para que os negros/as fossem vistos como sujeitos presentes no meio social, desfazendo aquela ideia de associação com a ideologia do embranquecimento. Essa teoria foi fundamental para se refletir sobre a realidade brasileira, dando a entender que os negros teriam desaparecido ou teriam sido assimilados dentro da sociedade.

A Assembleia Nacional Constituinte de 1988 veio, portanto, restabelecer o Estado de Direito sobre novas bases. Essas novas bases decorreram da incorporação de sujeitos sociais e de direitos. Os negros adquirem com ela uma condição plena de direitos e passam a ser citados e incorporados à concepção de Nação. A Constituição lhes dá garantia da posse e do usufruto das riquezas do solo, do subsolo e das terras nas quais exercem uma ocupação há sucessivas gerações. A problemática das terras de quilombos, portanto, foi, a partir de 1988, alvo de atenção e de forte pressão por parte dos movimentos sociais negros, desdobrando-se em várias ações e normas institucionais: administrativas e jurídicas, de âmbito estadual e federal (LEITE, 2009, p. 970).

Podemos alegar, nesse sentido, que a batalha da população negra no passado por equidade de tratamento, oportunidades melhores, diminuição da violência física e racial foi, em parte, alcançada; mas, há muito o que ser feito, principalmente porque os direitos de muitos são violados. Os movimentos sociais e o movimento negro foram protagonistas dessa etapa, pois a reunião de negros somou forças com uma luta maior, que é aquela contra o racismo, que, no Brasil (como veremos mais adiante), é considerado inexistente, o que impossibilita conquistas abrangentes. Em Marabá, até hoje, nomes de negros que se destacaram na área judicial são lembrado por meio das homenagens efetivadas por algumas instituições escolares ou

relacionadas ao ramo do direito. Negros como esses que fazem jus à causa negra merecem ter sua história valorizada e lembrada, até mesmo para instigar as novas gerações com seus exemplos. Discorreremos nesse último item sobre essas peripécias.

3.4 Protagonismo negro na área judicial

Exercitar a cultura é uma forma de resistência, assim como lutar por mais direitos na sociedade. Dando continuidade ao mesmo tipo de pensamento, em um passado não muito distante, em Marabá, o protagonismo negro também era nitidamente observado na área judicial e, até hoje, contemos resquícios dessas concretizações. Segundo Gomes, um ano após o surgimento de Marabá como cidade, em 1913 [1914], foi realizada a primeira eleição, e Antônio Rocha Maia, sendo eleito, assumiu como prefeito. Posteriormente a esse feito, “[...] em 27 de março foi instalada, por conta do decreto 3.057, do dia 7 de fevereiro de 1914, a primeira comarca de Marabá, assumida pelo juiz de direito negro, Dr. José Elias Monteiro Lopes.” (GOMES, 2019, p. 269). Inclusive, nos dias atuais, a comarca possui como marca registrada o nome de Elias Monteiro Lopes. Uma informação que não pode deixar de se engendrar é que ele era um sujeito negro e formado na área de competência, assumindo “[...] a justiça um doutor negro diante da massa popular festeira e de 47 eleitores que se dispuseram a assinar a ata do evento.” (GOMES, 2019, p. 269). Segundo Silva Júnior, Elias Monteiro Lopes era um homem negro; não só ele como grande parte da família Monteiro Lopes. “Monteiro Lopes, mais do que nome de uma pessoa ou família, podemos dizer ser um conceito, um conceito de pioneirismos e protagonismos negros, todos bem dignos de uma historização.” (SILVA JÚNIOR, 2016, p. 4).

José Elias Monteiro Lopes, bacharel em Direito, natural de Recife, se radicou no Pará ainda no início da década de 1890, dando origem ao ramo amazônico da Família Monteiro Lopes, assim o chamamos pois apesar da maioria de seus descendentes hoje residir e até ter nascido no Rio de Janeiro, ainda os há vivendo na região amazônica, além de toda uma vinculação e história familiar e pública de seus membros escrita no Pará e no Amazonas. Na última década do século XIX, sabemos, no entanto, que em 1900 era juiz substituto em Porto de Móz no Pará, casou-se somente em 23 de maio 1907 e em Recife, com a baiana Júlia Maria de Moura, na época era Juiz substituto de Bayão no Pará. Passou por algumas comarcas como Cametá, e foi o instalador da comarca de Marabá, a qual empresta hoje seu nome ao fórum, tendo sido seu primeiro juiz em 1914. (SILVA JÚNIOR, 2016, p. 4).

Segundo explica Gomes, ele também “foi irmão do deputado federal negro do Brasil chamado Manoel da Motta Monteiro Lopes” (GOMES, 2019, p. 269) e, conforme Domingues

(2013, p. 62), Manoel da Motta Monteiro Lopes “[...] nasceu na cidade de Recife, estado de Pernambuco, em 25 de dezembro de 1867.” Ele cursou Direito e descobriu sua “têmpera de lutador”, tornando-se, com o passar do tempo, um “[...] acérrimo abolicionista e um simpático à causa republicana [...]” com profunda admiração pelo abolicionista José do Patrocínio (DOMINGUES, 2013, p. 62). No período de escolhas profissionais, em 1980, passou um curto período na Região Norte; porém, no ano de 1984, quatro anos depois, transferiu-se para a capital federal (à época, Rio de Janeiro) a fim de se dedicar à advocacia. No Rio de Janeiro, passou a advogar, conquistar o público e galgar reconhecimento profissional. Manoel da Motta Monteiro Lopes percebeu que a capital do País era caracterizada, principalmente, pelas injustiças sociais e contradições aos sujeitos menos favorecidos, que, a todo custo, buscava-se excluir. No ano de 1903, “[...] lançou sua candidatura e, após disputadíssima luta eleitoral, foi eleito pelo voto popular para o cargo de intendente municipal, mandato que se caracterizou pela atitude em prol do operariado das fábricas e humildes servidores da Municipalidade.” (DOMINGUES, 2013, p. 64). Posteriormente, pretendeu uma vaga na câmara municipal para o cargo de deputado federal, que, em um primeiro momento, não se concretizou. Entre final de 1908 e início de 1909, Manoel Lopes lança novamente sua candidatura. Uma importante questão nesse segundo momento da vida desse homem negro é o preconceito de cor remetido por parte da imprensa manipulada pelos que estavam no poder, que, em sua maioria, era formada por homens brancos. Após profundas tensões, “[...] na tarde de 1º de maio de 1909, Monteiro Lopes foi finalmente proclamado e reconhecido deputado federal pelo Distrito Federal.” Ele rompeu diversas barreiras e se tornou o primeiro deputado negro a ser reconhecido no Brasil e que defendia as causas negras. O contexto é relevante porque, mesmo com o fim do sistema escravocrata, era nítida a discriminação racial contra pessoas negras, principalmente dentro da política com hegemonia branca (DOMINGUES, 2013, p. 72).

Um outro sujeito que merece proeminência no período de 1950 é o negro José Cursino de Azevedo, então vereador em Marabá. De acordo com o Gomes, esse “[...] cargo iria renunciar em 1956 alegando que suas atividades como procurador judicial da prefeitura coincidiam com o horário das sessões da Câmara de Marabá.” (GOMES, 2019, p. 269). José Cursino de Azevedo é homenageado e virou nome de uma escola pública da cidade. Ele foi procurador municipal, promotor, advogado e escritor, e, naquela época, não era permitido trocar de funções ou pedir licença do cargo para assumir outro. (GOMES, 2019). A afirmativa de que ele é lembrado pode ser confirmada no nome de rua e da escola, localizadas no bairro Laranjeiras, Folha 10, quadra 14 (GOMES, 2019, p. 272). Assim como existiram organizações negras oriundas do processo migratório em Marabá, na área política, a manifestação de negros

não pôde passar despercebida, principalmente porque é um espaço difícil de um negro conseguir entrar. As referências sobre o protagonismo negro em Marabá são ínfimas, porém, contribuem para pensar na presença desses sujeitos também dentro dessa área. Não sabemos com exatidão o que significou esse momento de “justiça negra” em Marabá, pois as leituras não apresentam detalhes sobre isso. Todavia, destacamos que, em um contexto bastante excludente, no campo judicial, contra as pessoas de cor, saber dessa presença é significativo e estimulante para as novas gerações.

Considerando matérias presentes em jornais de circulação em Marabá como *O Marabá* e *Correio do Tocantins*, Gomes verifica a ênfase atribuída pelos colunistas aos negros Manoel Pedro de Oliveira, Ajax Oliveira e Cursino de Azevedo, os dois primeiros carecendo de mais informações. Além desses, uma outra figura negra de destaque no município, mas que não foi citada pelo colunista, foi o rábula Basílio Miguel dos Santos. Rábula é a pessoa que possui certo conhecimento na área do direito, mas que não possui formação. Basílio, assim como Azevedo, possui seu nome em rua e escola de Marabá. São necessárias mais informações sobre as ações que esses homens negros realizaram em Marabá e, para isso, precisariam ser consultadas outras fontes. Os dados assinalam que “[...] o período em que esses homens atuaram, em sequência no judiciário local ficou conhecido no meio político como a época da justiça negra [...]” (GOMES, 2019, p. 282). Esse mesmo autor, durante contato com o jornal *Correio do Tocantins* e com as edições do ano de 1983, revela uma notícia pertinente sobre os sujeitos negros presentes em Marabá, advertindo o reconhecimento que os negros deveriam obter a fim de que não mais fossem colocados no anonimato, mas como contribuintes da história da cidade de Marabá, assim como muitos outros grupos sociais que vão surgindo e são invisibilizados pelo poder público e pela sociedade.

Ademais, cabe destacar o protagonismo negro identificado nas populações negras e de seus representantes para além das matérias jornalísticas interpretadas. Homens e mulheres que foram fundamentais na origem, no desenvolvimento e nos acontecimentos relevantes da cidade localizada no Sudeste do Pará. Desde os trabalhadores da foz do rio Itacaiúnas e Tocantins, perpassando pelo procurador Elias Monteiro Lopes, pelo intelectual Curcino de Azevedo e pelo militante Osvaldão. Esses negros filhos da mistura, migrantes ou nascidos na cidade, contribuíram efetivamente para a história de Marabá. Eles podem se tornar importantes referenciais para as pesquisas da história da cultura negra local. (GOMES, 2019, p. 290).

Parte do título da pesquisa *Cidade diversa* faz jus à quantidade de pessoas que se deslocavam para Marabá no período áureo do extrativismo em que se iniciaram as dinâmicas econômicas que deram incentivos para a sua expansão. Silva (2006) afirma essa concepção e dialoga com moradores da época, ressaltando as especificidades do local, a cultura e os

estereótipos de grande maioria dos migrantes (que comumente eram maranhenses), os encontros entre as fronteiras, o deslocamento do lugar de origem para outro destino desconhecido, as relações de sociabilidade entre os diferentes rostos e trajetórias sociais, dentre outras questões que podem ser melhor investigadas na leitura da obra.

Na história de Marabá, negros e negras maranhenses foram explorados face ao crescimento e à opulência de donos de terras e de castanhais. É a partir da exclusão dessa outra parte da história, dos pobres e minorias, que tentamos organizar esta pesquisa, oferecendo uma abertura para que outros posicionamentos, opiniões e visões sobre os acontecimentos possam aparecer por meio de suas vozes. Durante muito tempo, negros e negras foram escravizados, violentados, massacrados e mortos e, até então, embora diante de um sistema não escravista, passam pelas mesmas dificuldades de não aceitação de um passado não muito distante após o fim da escravidão e o início do sistema republicano de governo.

Frente aos entraves das estruturas sociais que impossibilitam a visibilidade negra em vários setores da sociedade, a população negra segue resistindo, como veremos mais adiante. E a busca por mais igualdade racial foi alcançada, em certa parte, pela lei de cotas raciais para negros/as nas universidades, a partir da Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012, constituindo uma “reparação” à escravidão, sendo que apenas isso não extingue o racismo, pois, muitas vezes, o que está na lei não é cumprido; não é sinônimo de prática. Ressaltamos que a lei de cotas não possui apenas um recorte racial, mas também integra deficientes e alunos de escolas públicas e renda de até 1,5 salário-mínimo e dá acesso aos Institutos Federais. Uma informação que não deve passar despercebida é que, neste ano de 2022, essa lei completa 10 anos e será avaliada em um contexto político desafiador.

Mesmo em se tratando de uma cidade múltipla e diversa, como Marabá, o negligenciamento e a subalternidade de grupos ditos inferiores é um fato. Foi uma grande problemática enfrentada pela população negra no passado e é um reflexo que acompanha os descendentes de negros da contemporaneidade. Gomes esclarece que, no século XX, a maioria das pessoas negras que preenchia demograficamente o município de Marabá era classificada como subalterna, caracterizando-se como imigrantes. Segundo o autor, no período de formação do barracão em Marabá, destaca-se o comparecimento de mulheres negras: “[...] as damas eram na maioria pretas do antigo quilombo, que então já se dissolvera.” O quilombo evidenciado trata-se do Quindangues, sobre o qual, até hoje, não existem indícios ou documentos que afirmem com exatidão sua existência; o que pode vir a ser tema de pesquisas futuras (GOMES, 2019, p. 208).

Por fim, entendemos que, antes da existência do CNM, existiam várias organizações negras em Marabá, que se despontavam de diversas maneiras e vieram a se encontrar no processo de migração direcionado ao sudeste do Pará no final do século XIX e início do século XX. O encontro com o Eldorado contribuiu para a vinda de várias pessoas, de locais distintos, como do Nordeste e do Baixo-Tocantins. O Eldorado era um local de grande “riqueza”. Inúmeras facetas e culturas se aproximavam e vinham caracterizar Marabá como um espaço múltiplo e diverso. É possível constatar, portanto, que a resistência de negros/as contra o racismo, em Marabá, não é um fenômeno recente, mas vem de um período considerável. Desde os quilombos, com as migrações e táticas de sobrevivência, práticas culturais, manifestações culturais no bairro Francisco Coelho e atuações dos homens negros no poder jurídico de Marabá e, no momento atual, com a organização do CNM e de vários outros grupos invisibilizados e colocados à margem da sociedade.

4 O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO E OS REFLEXOS NO ESTADO DO PARÁ

Ter consciência negra significa compreender que somos diferentes, pois temos mais melanina na pele, cabelo pixaim, lábios carnudos e nariz achatado, mas que essas diferenças não significam inferioridade. Que ser negro não significa defeito, significa apenas pertencer a uma raça que não é pior e nem melhor que outra, e sim, igual. [...]. Ter consciência negra significa compreender que não se trata de passar da posição de explorados para a posição de exploradores, e sim de lutar, junto com os demais oprimidos, para fundar uma sociedade sem explorados nem exploradores. Uma sociedade onde tenhamos, na prática, iguais direitos e iguais valores [...]. Ter consciência negra significa compreender que a luta contra o racismo é longa e árdua, mas que nela devemos depositar a máxima energia possível, para que futuras gerações de negros possam viver livres das humilhações que marcaram a vida de nossos antepassados e marcam as nossas hoje. Ter consciência negra significa juntar as nossas forças, a força milenar da crença, nas transformações de Exu, na justiça de Xangô, na tenacidade guerreira de Ogum, Iansã, Oxossi e todos os Deuses das religiões africanas, para levar a luta até a vitória total. Ter consciência Negra significa, sobretudo, sentir a emoção indescritível, que vem do choque, em nosso peito, da tristeza de tanto sofrer, com o desejo férreo de alcançar a igualdade, para que se faça justiça ao nosso Povo, à nossa Raça. Axé (Cartaz “Consciência Negra no Brasil” – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA)¹⁷.

O caminho traçado até chegar neste capítulo teve base na análise das narrativas históricas de Marabá e fatores que contribuíram para o seu ampliamiento como uma cidade, a exemplo dos aspectos migratórios para trabalhos no extrativismo e das atividades adjacentes, da integração de Marabá ao resto do País — considerando a perspectiva de Amazônia como um “vazio demográfico” e “sem progresso” — e dos principais conflitos pela posse da terra no sudeste do estado. No capítulo anterior, construímos uma história que pondera a perspectiva da migração como ainda reinante em Marabá, entre pessoas que entram e saem desse espaço visto como alternativa de vida e sobrevivência. Nesse terceiro capítulo, nosso intento será apresentar o contexto do movimento negro no Brasil e no Pará, especificamente em virtude de Marabá fazer parte desse estado e de nosso objeto de pesquisa se localizar nessa cidade, no interior paraense. A citação que principia esse texto foi desenvolvida por Nilma Bentes, uma das principais fundadoras do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará, em 1980, como uma forma de denunciar todo tipo de preconceito. A produção textual permite considerar que, na capital paraense (Belém), a articulação do povo negro em oposição ao racismo era notória, assim como a consciência do significado de ser negro/a em um meio social manchado por sangue de homens/mulheres negros/as vítimas da violência de cor no passado e que hoje são alvos fatais de racismo e discriminação racial.

¹⁷ Esse pronunciamento de Nilma Bentes foi retirado do Diário da Manhã, disponível para ratificação em: <https://www.dm.com.br/opinião/2016/07/consciencia-negra-no-brasil>. Acesso: 25 de novembro 2020.

Perpetramos um apanhado geral das lutas e resistências negras dentro do contexto escravista e pós-escravista, a partir de associações e grupos aperfeiçoados em união de pretos e pretas (e não apenas) no combate aos diversos tipos de injustiças sociais prestadas contra a população negra, fazendo relação com as manifestações de negros/as em Marabá e às formas como o racismo se introduz dentro da cidade.

Principiamos compartilhando uma reflexão acerca da noção do sentido da expressão “movimento negro”. O que essa palavra tão pertinente nas lutas negras significa? Essa expressão será mais bem representada nas palavras de Domingues. Um especialista no estudo da questão negra no Brasil que compreende o movimento negro como uma luta de negros/as contra todo tipo de opressão que visa a impedir o livre acesso desse povo aos setores do meio social:

Movimento negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural (DOMINGUES, 2007, p. 101-102).

A denominação “movimento negro”, segundo Pereira, surgiu, fundamentalmente, no ano de 1934, ao ser veiculada pelo canal de comunicação *A Voz da Raça*, principal órgão da Frente Negra Brasileira (FNB). Em momentos posteriores, especificamente na década de 1970, a expressão passou a ser mais empregada pelo Movimento Negro Nacional (MNN) no engajamento contra o racismo, designando seu conjunto e suas atividades. (PEREIRA, 2010). O autor ainda considera, como encaixe ao movimento negro, uma complexidade “[...] que engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc.” (PEREIRA, 2010, p. 81). Pereira problematiza se o emprego das expressões “movimento negro” e “movimentos negros” estaria apropriado, já que esta última se refere às mais diferentes formas de organização de negros e negras em múltiplas regiões do País. Em virtude da pluralidade de engajamentos do segmento negro, a afirmativa está adequada; porém, de acordo com as entrevistas de ativistas negros/as, cada movimento negro possui sua especificidade como grupo. Isso é o que assegura a intelectual negra González:

Exatamente porque está apontando para aquilo que o diferencia de todos os outros movimentos; ou seja, a sua especificidade. Só que nesse movimento, cuja especificidade é o significante negro, existem divergências, mais ou menos fundas,

quanto ao modo de articulação dessa especificidade (GONZALEZ *apud* PEREIRA, 1982, p. 19).

Cada movimento, em diferentes espaços sociais e regiões, é detentor de predicados que o define e distingue de outros. Observaremos essa diferença dentro do próprio MNN e no movimento negro do estado do Pará. Igualmente, esse quesito diferenciador pode ser visto na união de negros e negras em Marabá, como percorreremos brevemente nesta escrita e, de forma mais geral, no próximo tópico desta pesquisa.

O movimento negro contemporâneo impregna um ponto em comum com os negros/as do passado: a estratégia da resistência, transmitida de geração a geração, como uma forma de se opor a todo tipo de comportamento submisso que a coloque em uma posição de inferioridade. Apreendemos, a partir de Domingues, que o movimento negro se vale da noção de raça não apenas como norte para mobilização, mas também como estratégia de cunho político, significando um “[...] fator determinante de junção dos negros em torno de um projeto comum de ação.” (DOMINGUES, 2007, p. 102).

No Brasil, com a abolição da escravidão, a população negra emancipou-se do cativeiro e conquistou sua liberdade, mas não totalmente, visto que não estava pronta para confrontar-se com a sociedade. Foram largados à própria sorte, em um contexto pós-abolicionista em que os mais pobres não tinham o privilégio — como os filhos das elites — de frequentar uma educação primária pelo fato de estarem ocupados com a servidão e os trabalhos pesados que, ao final disso tudo, acaba sendo sua própria forma de educação na prática. Como consequência dessa deficiência de preparativos para a dura realidade pós-emancipacionista, os negros/as não dispunham de “ganhos materiais e simbólicos”, mas de muitas discriminações em decorrência do racismo — que se tornou estrutural — deixado pelas marcas da escravidão. Mesmo perante um cenário segregacionista, os ex-escravos e descendentes de escravizados, na primeira República (1889-1930), aglomeraram-se em coletividade e “[...] passaram a instituir os movimentos de mobilização racial negra no Brasil.”, criando, inicialmente, “[...] dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação.” (DOMINGUES, 2007, p. 103). Sobre as irmandades e associações negras que surgiram em todo o País, Domingues exemplifica com alguns nomes:

Em São Paulo, apareceram o Club 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propugnadora 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor; em Pelotas/ RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Em

São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente. De cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural, as associações negras conseguiam agregar um número não desprezível de “homens de cor”, como se dizia na época. Algumas delas tiveram como base de formação determinadas classes de trabalhadores negros, tais como: portuários, ferroviários e ensacadores, constituindo uma espécie de entidade sindical. (DOMINGUES, 2007, p. 103).

Em paralelo ao surgimento desses grupos e associações firmados e organizados pela figura negra, dentro desse contexto de reivindicações por reconhecimento e inclusão social, nascia também um veículo de transmissão de grande relevância, aproveitado pelo segmento negro para o alcance de direitos do seu povo, denominado “imprensa negra”. Esse canal de comunicação se tratava, na verdade, de jornais que eram elaborados e publicados por negros para tratar de suas questões, já que, dentro da sociedade em que estavam inseridos, outras formas de se fazerem conhecer não lhes era presumível, e a única escolha era agir por conta própria. Esse recurso comunicativo ajudava-os a se manterem atualizados sobre as notícias e os principais episódios ocorridos na sociedade. Segundo dados da época, exibidos por Domingues, até 1930, existiam, pelo menos, 31 desses jornais circulando em São Paulo. São exemplos de alguns que se sobressaíram nesse período: *A Pátria* (1899), *O Baluarte* (1903), *O Getulino* (1923), *Clarim da Alvorada* (1924), dentre outros (DOMINGUES, 2007).

Uma obra que aborda e representa bem a junção de negros/as em coletividade em torno de um objetivo em comum e a instauração de grupos é o livro de Rascke, intitulado *Samba, Caneta e Pandeiro: Cultura e Cidadania no sul do Brasil*. Essa obra é essencial para quem almeja apreciar a cultura e as articulações de negros/as na capital de Santa Catarina, notadamente entre as décadas de 1920 a 1950. Ela avocou nossa atenção em virtude de Rascke mobilizar uma quantidade significativa de documentos disponibilizados nos arquivos públicos e privados daquela cidade para retratar o cenário em que grupos, associações, irmandades, grêmios recreativos e clubes negros foram compostos e estavam inseridos. Como a resistência da população negra se deu, praticamente, em todo o País, percebemos, a partir dessa obra, que em Santa Catarina não seria diferente, visto que o segmento negro encarava a mesma ocorrência presente em outras regiões do País: a invisibilidade e o racismo (RASCKE, 2019).

Uma passagem do livro de Rascke colaborou para sancionarmos a tese das articulações e existências de associações e demais entidades negras no período que compreende 1920 a 1950, antes mesmo do próprio MNN começar a ganhar notoriedade (1970). Segundo Rascke:

[...] as associações organizadas por populações de origem africana no Brasil existem desde, pelo menos, o século XVII, alterando, ao longo do tempo, seus objetivos e

integrantes constituídos em cada período histórico e com características próprias de cada uma dessas associações (irmandades religiosas, centros cívicos e literários, blocos carnavalescos, escolas de samba, cacumbis, sociedades recreativas, associações dos homens de cor etc.). (RASCHE, 2019, p. 14).

Com a pesquisa realizada em sua cidade natal (Santa Catarina), a autora procura “[...] superar uma historiografia generalizante a respeito das experiências afrodescendentes, organizados em busca por melhores condições de vida naquele momento em que a sociedade florianopolitana, enxergava nestes resquícios da antiga condição cativa.” (RASCHE, 2019, p. 14). Visando a combater essa percepção, Rascke evidencia “[...] como essas populações do período ultrapassaram essa noção, enxergando-se a partir de seus próprios termos e perspectivas, reorganizando espaços próprios de atuação, sociabilidade e solidariedade.” (RASCHE, 2019, p. 14). Embora a pesquisa da autora seja diferente deste estudo, de certa forma expõe alguns traços semelhantes, pois nossa apreciação principal se concentra em um grupo de negros/as que atua na cidade marabaense, valorizando sua cultura, formas de organização e práticas raciais enquanto forma de oposição ao racismo. Rascke, por sua vez, analisa grupos em um contexto diferente, porém, com um ponto em comum: a luta contra o racismo.

Em outro trabalho lançado pela autora, cujo nome é *Imprensa negra e combate ao racismo (Florianópolis, 1914-1925)*, ela explicita as configurações de relações e combate ao racismo em Florianópolis a partir das denúncias via imprensa negra. A imprensa negra, no entendimento da autora, é mais bem avaliada a partir dos periódicos que “[...] tinham como inquietação delatar ocorrências de racismo, segregação, pobreza, ausência de oportunidades, carência de políticas para as populações recém-saídas da escravidão.” (RASCHE, 2018, p. 119). À luz de Flávio dos Santos Gomes, Rascke constata que, em São Paulo,

[...] estes periódicos eram instrumentos de comunicação de inúmeros intelectuais, grupos, associações e entidades negras, procurando estimular, através de editoriais e de determinados artigos, temas que abordassem a autovalorização da população negra, sua visão de mundo e suas formas políticas, culturais e religiosas de organização e participação. (RASCHE, 2018, p. 119).

Em Florianópolis, segundo Rascke, pouco se tem pesquisado a respeito dessa produção literária negra em forma de jornais e revistas, vinculadas ou não a associações literárias, clubes recreativos ou centros cívicos. Em grande medida, isso se deve à escassez de fontes existentes envolvendo a atuação da população negra dentro da imprensa (RASCHE, 2018).

Em geral, os assuntos propagados nesses periódicos “[...] noticiavam eventos sociais, culturais, desportivos e de lazer, mas também se tornaram uma das principais vozes a reivindicar a igualdade racial.” (RASCHE, 2018, p. 119). Com o crescimento intenso da

constituição de grupos negros e o sentimento de orgulho racial minado pelos impressos, surgia também um obstáculo que bloquearia ainda mais as articulações e alargaria o preconceito e a discriminação contra negros/as: a ditadura civil-militar em 1964. Esse movimento expressou a inserção dos militares no poder a partir de um golpe de Estado no governo de João Goulart, cuja campanha se tornou manifesta por atos repressivos e autoritários em combate àqueles que iam de encontro aos ideais do governo. Um Governo que negligenciou a Constituição Brasileira com um ato de inconstitucionalidade e se utilizou do poder para suprimir as liberdades democráticas, decretar atos constitucionais contrários à vida humana e praticar a censura a qualquer tipo de união coletiva. Nesse contexto, as formações negras foram impactadas e algumas delas interditas para funcionamento, pois “[...] a censura, a perseguição e o patrulhamento ideológico foram instituídos, dificultando, quando não impedindo, a discussão pública acerca do problema racial na sociedade.” (DOMINGUES, 2018, p. 257-258). Sociedade essa que estava entrelaçada com um ideal de identidade nacional fundamentado na ideia de mestiçagem, mas que ainda prezava uma ascendência branca europeia. Sendo assim, “[...] ritmos, músicas e encontros oriundos de matrizes culturais africanas ficaram comprometidos no Estado Novo [1937-1946] e Ditadura Militar [1964-1985].” (RASCKE, 2019, p. 16).

Embora a circunstância que o País oferecia não fosse a melhor, a população negra não se deixou retroceder pelas ações dos militares, apesar de boa parte dela ter sofrido represálias. Diante desse cenário repressivo, a imprensa negra teve fundamental importância, expressando uma fase de “contestação da ordem vigente”, em que negros e negras procuravam por ascensão social, reconhecimento e combate às formas de racismo com que eram tratados. Nesse sentido, procurou-se repudiar o discurso ilusório trazido pela “democracia racial”, a partir de ataques em que foi tachada de farsa e mito (DOMINGUES, 2018).

4.1 Movimento Negro: ações, conquistas e desafios

O Movimento Negro aparece aparelhado, politicamente, no final dos anos de 1970, quando boa parte de eruditos e não eruditos, negros e não negros, denunciava à sociedade que a desigualdade social existente hoje está muito além de uma herança escravista, constituindo uma questão bem mais emaranhada; ou seja, “[...] produto de uma trama complexa entre o plano econômico, político e cultural.” (GOMES, 2017, p. 26). Arilson dos Santos Gomes enfatiza que, sem esse esforço coletivo, não seria imaginável ventilar temáticas sobre o racismo e outros argumentos em vários recintos, como dentro da própria política.

A organização aconteceu em São Paulo, no dia 18 de junho de 1978, e a pauta da reunião era a peleja ao racismo. Entidades de várias regiões se agruparam naquele espaço e se designavam Movimento Unificado Contra a Discriminação Étnico-Racial (MUCDR) e, em seguida, passou a titular Movimento Negro Unificado (MNU) (ALBERTI; PEREIRA, 2005). Essa data ficou notória como o Dia Nacional de Combate ao Racismo, e tratava-se de um ato público contra a discriminação racial que levou ao trucidamento do jovem negro Robson Silveira da Luz, no distrito policial de Guaianazes, para onde tinha sido levado preso, incriminado de desfalcocar frutas em uma feira, e na discriminação de quatro meninos negros impedidos de treinar vôlei no time infantil do Clube de Regatas Tietê (ALBERTI; PEREIRA, 2005).

Em nosso País, o Movimento Negro vê a ideia de raça “[...] como uma potência de libertação [...]” (GOMES, 2017, p. 21). Nesse seguimento, o significado classificatório oriundo da biologia, e que completava as teorias raciais do século XIX, é inteiramente rejeitado, trazendo negros/as como protagonistas, atores, e não inferiores. Ressignifica-se o termo “raça”, que ganha outros sentidos.

Ao ressignificar a raça, esse movimento social indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo, e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos. (GOMES, 2017, p. 21-22).

O MNU atua objetivando o reconhecimento da presença e participação dos sujeitos negros na história e na cultura da nação, conferindo valor também à ancestralidade africana. Porém, apenas essas ações não são satisfatórias para a designação do nome Movimento Negro, faltando uma posição política de combate às práticas racistas para que seja um movimento completo, que é exatamente o que ele faz hoje. Manifestando-se no meio político e social, o MNU, assim como outros movimentos, beneficia a reconstrução de identidades, apreende problematizações e significações sobre si mesmo.

Nos anos de 1980 — processo de abertura política/ou redemocratização do País após a Ditadura Militar — o alvo de operação do MNU era a educação. Arilson dos Santos Gomes (2017) elucida que, a princípio, as políticas públicas direcionadas ao meio educacional eram mais universalistas e começou-se a compreender que essas medidas não abrangiam grande parte da população negra, modificando as formas discursivas e reivindicações, com ênfase nas

políticas afirmativas. Segundo Gomes, “[...] as ações afirmativas, que já não eram uma discussão estranha no interior da militância, emergiram como uma possibilidade e passaram a ser uma demanda real e radical [...]”, principalmente no que se refere às políticas de cotas (GOMES, 2017, p. 33). Na década de 1990, as obras do Movimento Negro de luta contra o racismo prosseguem, como, por exemplo, a *Marcha Nacional Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida*, realizada em 20 de novembro do ano de 1995, em Brasília. À época, o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, recebeu das lideranças do MNN o *Programa para superação do racismo e da desigualdade étnico-racial*, que apresentava, em seu corpo, a proposição das políticas afirmativas como medidas e opções no interior da educação superior e no mercado de trabalho (GOMES, 2017).

Segundo Domingues (2017), o MNU era totalmente contra o formato com que o 13 de maio foi decodificado, passando a ser abrangido politicamente. Da forma como é vista ainda em alguns lugares, a data 13 de maio perpassa a ideia de que os escravizados negros foram completamente passivos perante as ações do branco (sobretudo na figura da princesa Isabel), sendo que os africanos foram responsáveis no processo de abolição e emancipação e diversas outras iniciativas possíveis de serem avaliadas, como o subterfúgio nos quilombos. A isso, Domingues denomina “falsa liberdade”, vista como uma data manipulada pelas elites mirando méritos maiores (DOMINGUES, 2017). Em consequência disso, uma nova proposta foi formulada pelos/as negros/as, que selecionaram “[...] o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra e de combate ao racismo. A nova data evocava não só a morte de Zumbi, mas também o Quilombo dos Palmares.” Os empreendimentos tomados pelas lideranças negras despontam a insatisfação pela maneira como foram (e são) tratados pela sociedade colonial e contemporânea, permanecendo à margem de qualquer processo decisório sobre o País (DOMINGUES, 2017. p. 258). Gomes traz à baila que o 20 de novembro é solenizado em alguns municípios dentro das escolas e pelo governo como uma experiência de superação ao racismo. Essa referência simbólica, elaborada pelo movimento negro, chegará em Marabá por meio da publicação da Lei nº 17.693, em 2 de dezembro de 2015, que torna o 20 de novembro um dia de comemoração nas agendas culturais do município, com o apoio da secretaria de cultura às atividades das entidades do movimento negro dentro da cidade.

A comemoração do dia 20 de novembro vem se transformando em um movimento mais amplo e, atualmente, em alguns municípios brasileiros o mês de novembro se transformou no mês da consciência negra. Este tem sido um mês de constantes eventos e discussões sobre a superação do racismo, realizados pelo MN, pelas escolas e pelos órgãos do governo (GOMES, 2017, p. 108).

A autora alega que, embora ainda bem restrito às datas comemorativas, não há como negar que a possibilidade do 20 de novembro é um grande passo rumo à desconstrução do 13 de maio. Nessa direção, a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), posteriormente modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, foi essencial para essa finalidade, visto que, no seu artigo 79B, acrescenta o 20 de novembro no calendário das instituições escolares. Com o estabelecimento da nova data, cogitada e formalizada pelas ações da população negra, houve um prestígio maior às comemorações da cultura africana, com a valorização de suas raízes, seus valores e costumes; porém, “[...] o racismo espoliante de um passado histórico negado e falsificado [...]” ainda se conserva em nosso meio (RASCKE, 2019, p. 16). E é em torno dessa demanda que o MNN se reúne, reivindicando reverência, visibilidade, políticas afirmativas de integração e combate a todas as formas de discriminação racial silenciadas em sociedade.

Entretanto, a primeira organização negra a tratar o assunto da substituição do 13 de maio para o 20 de novembro foi o grupo Palmares em 1971.

O dia 20 de Novembro, também conhecido como Dia da Consciência Negra no Brasil, foi reconhecido pelo Movimento Negro em 1978, obtendo expressão nacional. A data foi idealizada em Porto Alegre/RS, em 1971, pelo Grupo Palmares, coletivo de jovens negros que propôs, como uma nova abordagem do passado afro-brasileiro, a substituição do dia 13 de maio como data de referência negra no ideário nacional. Em Porto Alegre, a tentativa de definição do dia 20 de Novembro como feriado municipal foi um palco de disputas acirrado, ao operar as dinâmicas sociorraciais brasileiras, desde os racismos institucionais, até as resistências colocadas pelo poder econômico. Essa retomada recente do debate foi proposta pelo Movimento Quilombista, que articulou institucionalmente junto ao Poder Legislativo uma demanda histórica, revelando o poder das agências negras e os limites políticos e ideológicos para o reconhecimento. (ZORZI, 2020, p. 469).

A exclusão acarretada pelo segregacionismo é o entrave principal, o que evita que negros e negras sejam inseridos dentro dos espaços sociais, pois, na maioria das vezes, são identificados pela cor da pele e classe social. Por serem alvos constantes de práticas raciais, esses sujeitos acabam adquirindo um senso de inferioridade que os fazem se sentir sempre rebaixados, independentemente da posição que alcancem dentro da sociedade. Conseqüentemente, a autoestima é comprometida, e é dentro desse conflito interior que eles aperfeiçoam a negação da identidade negra.

No diagnóstico de sete anos, entre os anos de 2012 e 2019, o IBGE contabilizou cerca de 255 mil negros assassinados.¹⁸ Os dados são esclarecedores ao comprovarem que “a carne

¹⁸ Disponível em: <https://exame.com/brasil/ibge-populacao-negra-e-principal-vitima-de-homicidio-no-brasil/>. Acesso em: 20 de Jun. 2020.

mais barata do mercado é a carne negra”, ou seja, quem mais morre, no Brasil, são as pessoas negras. O trecho é retirado da música *A carne*, cantada por Elza Soares (falecida no dia 20 de janeiro deste ano), composta por Seu Jorge, Ulisses Capeletti e Marcelo Yuca. Elza da Conceição Soares foi cantora e compositora de samba, bossa nova e MPB. Foi eleita, em 1999, “a cantora brasileira do milênio”. Vinda de uma vida simples e de família humilde, casou-se cedo, aos 13 anos de idade, e trabalhava como faxineira e empregada doméstica para sustentar a família.¹⁹

Esses resultados computados pelo IBGE enfatizam o racismo como basilar nas extinções contra “pessoas de cor”. A investigação corroborou, também, as condições de vulnerabilidade social em que residem esses indivíduos, que permanecem expostos a vetores de doenças. Os fatos permitiram ultimar que, em comparação com a raça negra, os brancos estão em vantagem por morrerem mais tarde e serem menos vítimas de preconceitos. Os dados ratificam a hipótese de que o projeto implantado no período colonial, no que se refere ao tratamento dado à raça negra — só passou de geração a geração e permaneceu escamoteado dentro das estruturas sociais, como sublinham Schwarcz e Gomes:

Depois de 130 anos da extinção da escravidão, existem, porém, permanências fortes e teimosas na sociedade brasileira. O racismo continua estrutural no país, e continua inscrito no presente, de forma que não é possível apenas culpar a história ou o passado. A violência e a desigualdade têm na raça um fator a mais, com as pesquisas mais contemporâneas mostrando como negros morrem antes, estudam menos, têm menos acesso ao mercado de trabalho, contam com menos anos de educação, sofrem com mais atos de sexismo, possuem acesso mais restrito a sistemas de moradia e acompanhamento médico. Por fim, o trabalho escravo, mesmo que informal, está longe de se encontrar extinto no país. Não se escapa ao fato de ter sido a última nação a abolir a escravidão mercantil sem guardar marcas fortes e consolidadas, observadas facilmente nos dias de hoje. (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 41).

O excerto, retirado do livro *Dicionário da Escravidão e da Liberdade*, organizado por Schwarcz e Gomes (2018), representa bem a discussão envolvendo a disparidade racial vivenciada pelo segmento negro. A referência evidencia que, no País, negros/as tendem a “morrer antes”, padecer com “[...] menos anos de educação, com mais atos de sexismo, possuem acesso mais restrito a sistemas de moradia e acompanhamento médico [...]” e menos acesso ao mercado de trabalho, além de serem os principais pacientes da discriminação e do racismo. (SCHWARCZ; GOMES, 2018). Segundo Nilma Lino Gomes, na obra *O movimento negro educador*, o movimento negro conquistou um espaço significativo em prol da luta e dos direitos

¹⁹ Dados sobre a vida da cantora Elza Soares retirado do site através do link: https://www.purepeople.com.br/famosos/elza-soares_p399480. Acesso: 4 fev.2022.

do povo negro, ressignificando e politizando a ideia de raça “[...] dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante [...]” (GOMES, 2017, p. 21).

Ao ressignificar a raça, esse movimento negro indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo, e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos (GOMES, 2017, p. 22-23).

A estratégia de luta do movimento negro é pertinente para desconstruir a ideia equivocada, tecida em prol do negro, “[...] rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história e sua cultura [...]” (GOMES, 2017, p. 23). Além disso, contribuindo, em parte, para retirar o/a negro/a de uma posição de inferioridade relegada pelo racismo e contrapondo a ideia da democracia racial.

A obra de Gomes e Schwarcz explicita bem a realidade díspar, racista e hierarquizante presente na sociedade contemporânea. Também serve para exemplificar que, embora o sistema escravocrata brasileiro tenha sido suprimido, alguns de seus aspectos permanecem e estão bem arraigados dentro das instituições, como é o caso do racismo e da violência de cor. Esses são mais comuns de ocorrer com pessoas que têm a cor negra, visto que, no imaginário de boa parte das pessoas, o/a negro/a é tachado/a de inferior e tem sua imagem acoplada ao processo de subordinação e opressão com que foi tratado na ocasião da servidão. Continua a luta do movimento negro, travada contra o racismo, que, até hoje, é “mascarada” sua existência nas estruturas da sociedade (SCHWARCZ; GOMES, 2018).

Outro clássico problematizador da realidade racial presente no País é o livro do escritor Abdias do Nascimento, chamado *O genocídio do Negro Brasileiro*. A seguir, lançamos uma alusão pertinente às ações e ponderações de um sujeito negro e fundador do Teatro Experimental Negro (TEN):

Esse sujeito negro participou das lutas e mobilizações que deram origem ao MNUDR, defendendo seus irmãos de cor e reivindicando o combate ao racismo e todo tipo de opressão contra a população negra, criando, inclusive, o Teatro Experimental do Negro (TEN), cuja função era: [...] a) resgatar os valores da cultura africana preconceituosamente marginalizados à mera condição folclórica, pitoresca ou insignificante. b) através de uma pedagogia estruturada no trabalho de arte e cultura, tentar educar a classe dominante “branca”, recuperando-a da perversão etnocêntrica de se autoconsiderar superiormente europeia, cristã, branca, latina e ocidental; c) erradicar dos palcos brasileiros o ator branco maquiado de preto, norma tradicional quando o personagem negro exigia qualidade dramática do intérprete; d) tornar impossível o costume de usar o ator negro em papéis grotescos ou estereotipados: como moleques levando cascudos ou carregando bandejas, negras lavando roupas ou

esfregando o chão, mulatinhas se requebrando; e) desmascarar como inautênticas e absolutamente inúteis a pseudocientífica literatura que focalizava o negro, salvo raríssimas exceções, como um exercício esteticista ou diversionista: eram ensaios acadêmicos puramente descritivos, tratando de história, etnografia, antropologia, sociologia [...], cujos interesses estavam muito distantes dos problemas dinâmicos, que emergiam do contexto racista da nossa sociedade. (NASCIMENTO, 1971, p. 65-75).

O objetivo do TEN, segundo Nascimento (1971), era desconstruir a percepção equivocada e arraigada na sociedade sobre negros/as, apreciando seus talentos e abrindo novas probabilidades de concepções a serem percorridas a seu respeito no seio dos teatros brasileiros e, conseqüentemente, na comunicação com as pessoas. Nesse caso, criar um movimento com prioridade negra é valorizar a ancestralidade africana e permitir que os/as negros/as arranjem novas direções e posições em um país onde o segregacionismo é “mascarado”; onde negá-lo denota “[...] desconhecer suas conseqüências nefastas para a população negra.” (NASCIMENTO, 1971, p. 75). Pelo fato de estar na linha de frente de batalha contra as iniciativas do governo ditatorial, Nascimento foi exilado, uma vez que, na vigência desse governo, qualquer tentativa de organização que expusesse ideias antagônicas era repreendida. Ele não apenas era contra, mas também rejeitava o que o governo acastelava como sendo a “democracia racial” existente no País.

Nascimento (1971) defendia a tese de que o ato de “ser e viver” como negro na sociedade não é uma façanha comum, pois a população negra sofreu acometimentos sistemáticos e brutais, que levaram ao genocídio de boa parcela da população. Alcinha-se o racismo como algo mascarado e dissimulado, assinalando para o veredito de que, ainda, há quem garanta que ele não existe. Recrimina-se a concepção de “democracia racial”, contrapondo-se à falácia de que não havia violência e nem desencontros entre os grupos sociais tão diferentes entre si, negando, portanto, a ideia de convivência pacífica.

[...] as feridas da discriminação racial se exibem ao mais superficial olhar sobre a realidade social do país, em que negros e negras são suas maiores vítimas. Um exemplo disso remete ao ano de 1950, em que a discriminação era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a seguinte advertência: não se aceitam pessoas de cor (NASCIMENTO, 1971, p. 82. Grifo nosso).

Esse tipo de comportamento, comum há algum tempo, tem se tornado uma arte corrente na sociedade contemporânea, quando, por exemplo, negros e negras não são acolhidos em uma vaga de emprego unicamente por terem a pele escura. Como mostrou o livro *Dicionário da Escravidão e da Liberdade*, as técnicas de violência e maus tratos que assinalaram a escravidão

se fazem presentes, hoje, a partir de exclusão, invisibilização e formas de opressão social (SCHARWCZ; GOMES, 2019). Mesmo aquele negro que arruma um espaço na sociedade tende a sofrer com julgamentos externos em relação à cor de sua pele e aos aspectos físicos, conforme sublinha Carneiro no seu texto *Gênero, raça e ascensão social*. (1995).

É em oposição a essa apatia de tratamento que o MNN firmou suas raízes de luta, caracterizando-se como um ajuntamento de pessoas negras (e não negras) que contrastam contra o segregacionismo e por mais direitos sociais. O MNN ergue sua bandeira de guerra visando ao implemento do que foi designado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, isto é, que todos somos iguais desde o nascimento.

Artigo 1º: Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade. Artigo 2º: Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. Artigo 3º: Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. Artigo 4º: Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas. Artigo 5º: Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.²⁰

Na realidade, a circunstância é diferente da teoria, pois a população negra não é tratada como igual e nem têm seus direitos — garantidos constitucionalmente — executados. Pelo contrário, são postos como submissos e subordinados da raça branca para serem aceitos em sociedade. Com repúdio e indignação, o MNN preparou um manifesto cognominado com o seguinte tema: *Enquanto houver racismo, não haverá democracia*. Nele, problematiza-se que o Brasil é um país que ainda não saldou seus débitos com a população negra, pois um país que se coloca como antirracista, mesmo perpetrando o exercício do racismo, acaba sendo irresponsável, cometendo os mesmos erros — como o genocídio de milhares de jovens negros — irrompendo com o ideal de democracia. Uma parte da produção desse manifesto expusemos a seguir:

Não há democracia, cidadania e justiça social sem compromisso público de reconhecimento do movimento negro como sujeito político que congrega a defesa da cidadania negra no país. Não há democracia sem enfrentar o racismo, a violência policial e o sistema judiciário que encarcera desproporcionalmente a população negra. Não há cidadania sem garantir redistribuição de renda, trabalho, saúde, terra, moradia, educação, cultura, mobilidade, lazer e participação da população negra em espaços decisórios de poder. Não há democracia sem garantias constitucionais de titulação dos

²⁰ Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acesso: 10 de dezembro de 2020.

territórios quilombolas, sem respeito ao modo de vida das comunidades tradicionais. Não há democracia com contaminação e degradação dos recursos naturais necessários para a reprodução física e cultural. Não há democracia sem o respeito à liberdade religiosa. Não há justiça social sem que as necessidades e os interesses de 55,7% da população brasileira sejam plenamente atendidos.²¹

Ser um País democrático é dizer “não” às desigualdades sociais que afetam, desproporcionalmente, a população negra que existe em grande maioria no Brasil. É rechaçar todo tipo de racismo, e isso vale para o mundo todo, onde pessoas são oprimidas, violentadas e executadas sem qualquer manifestação de sentimentalismo. O segregacionismo chega a ser tão enraizado nas armações da sociedade que a sua criminalização (crime inafiançável que viola direitos e liberdades individuais dos sujeitos conforme inciso XLII), não foi suficiente para combatê-lo.

A população negra tomou as rédeas de comando e passou a administrar essa situação com a criação de organizações negras de combate a todo tipo de opressão racial. No período colonial, sobressaíram-se os quilombos como formas de resistência. Na República, as associações, irmandades, agremiações e clubes recreativos. No século XXI, estão em proeminência os movimentos negros brasileiros, minados em vários cantos do País, como por exemplo, São Paulo, Rio de Janeiro, Pará (nas cidades de Belém e Marabá). Entre as entidades do movimento negro brasileiro, passou-se a usar um termo bastante manifesto nos dias atuais: “negritude”. Essa terminação denota o autorreconhecimento da identidade. Segundo Domingues (2002, p. 3-5), trata-se de um marco em que sobrevieram várias mudanças, até chegar a ser empregado nos discursos de negros/as, havendo “caráter político e ideológico.” No contexto político, funcionou como uma espécie de “subsídio para ação do movimento negro organizado”, a partir da valorização dos aspectos identitários; no campo ideológico, negritude significa a “[...] tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana”. Além disso, ele denotou uma luta travada em prol do rompimento “com os valores da cultura eurocêntrica”, sobretudo com a ideia de embranquecimento da raça. O ponto, agora, volvia em torno da morte para a cultura branca e do renascimento para a cultura negra (DOMINGUES, 2002, p. 3-5). Negritude é quando negros/as assumem os seus traços e descendências, valores e culturas africanas sem negação ou apropriação de princípios inatos, com orgulho da raça e da cor da pele.

Em uma pesquisa avançada no portal Geledés (Instituto da Mulher Negra), localizamos informações seguras de que, antes do surgimento do MUCDR, existia um grupo de negros

²¹ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/manifesto-enquanto-houver-racismo-nao-havera-democracia/>. Acesso: 22 de Jun.2020.

conhecido como FNB, que também lutava pelos mesmos objetivos: combater o racismo e a discriminação racial. Mas, com o tempo, passou a focar em aspectos políticos, centralizando suas ações nesse setor, e veio a ser invalidado no governo de Getúlio Vargas. De acordo com os dados do Geledés:

Antes do chamado Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), é relevante frisar também a atuação da Frente Negra Brasileira, um grupo que lutava contra a discriminação racial, mas que depois passou a atuar de forma política. Apesar de contradições ideológicas, a Frente Negra se desenvolveu rapidamente, criando núcleos em vários Estados do Brasil. Milhares de negros, nas principais áreas do país, aderem ao seu ideário e passam a ser seus membros. Em face dos êxitos alcançados, a Frente Negra resolveu transformar-se em partido político. Tinha todas as condições exigidas pela Justiça Eleitoral da época, e entrou com pedido nesse sentido em 1936. Sobre o assunto houve discussão entre os membros do Tribunal, que chegaram a alegar uma tendência racista na Frente. Finalmente o seu registro foi concedido. Durou pouco, porém, logo em seguida, 1937, o golpe de Estado deflagrado por Getúlio Vargas implantando o Estado Novo dissolverá todos os partidos, entre eles a Frente Negra Brasileira.²²

Discorrer acerca do movimento negro e não abordar a participação das mulheres negras e não negras, feministas e não feministas não faz sentido, pois tanto um como o outro ressurgem na redemocratização. E são elas que trazem para o seio do movimento negro a discussão de gênero, estivendo na linha de frente na luta contra o segregacionismo. No entanto, esclarecemos que as mulheres sempre integraram as organizações negras, seja na estruturação de festas, quermesses e bailes ou na alfabetização, desempenhando diversos papéis dentro da sociedade. Rocha e Carvalho (2012) associam a pauta de gênero aos conceitos de “classe” e “raça”, que, juntos, permitem a compreensão das relações sociais e raciais em que elas estão inseridas. O movimento tradicional feminista aparece na década de 1970 e tem como grande influência o ativismo de feministas nos Estados Unidos (Angela Davis é uma delas), que, juntas, acarretaram novas perspectivas dentro da teoria feminista, viabilizando “[...] demandas específicas de mulheres que sofriam com intersecção de diversas condições, como gênero, raça, classe, etnia, orientação sexual.” (CARVALHO; ROCHA, 2012, p. 3). A temática “gênero” é concebida no Movimento Negro como uma nova pauta de luta das mulheres negras contra as diferenças instituídas na relação de poder entre homens e mulheres no ambiente social.

O debate sobre a mulher negra adentrou o Brasil por meio de algumas feministas negras na década de 1970, como Lélia Gonzales. Ela foi liderança do MNU e uma das criadoras do Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN) e do Coletivo de Mulheres Negras. Apresentava

²² Disponível em: https://www.geledes.org.br/o-movimento-negro-no-brasil/?gclid=CjwKCAjwrcH3BRApEiwAxjdPTR4pb2Ij8sLbvG8Tqtas3CD_py4SLiJeY4usGdRsIisGpwwAuMVxBhoCR3UQAvD_BwE. Acesso: 22 de Jun. 2020.

demandas conexas ao mercado de trabalho, educação e saúde. Com a união negra em fluxo pelo País, em 1980 surge o Movimento de Mulheres Negras no Brasil, constituído “[...] por mulheres negras que já estavam inseridas em organizações de movimentos sociais, principalmente o MNU e o Movimento Feminista” (CARVALHO; ROCHA, 2012, p. 3). Dentro desses próprios movimentos, no entanto, “[...] suas demandas não estavam sendo atendidas, e foram colocadas como secundárias, e estas buscaram sua autonomia política [...]”, condenando as dessemelhanças de gênero, classe social, sexismo e racismo (CARVALHO; ROCHA, 2012, p. 3).

A respeito da aquisição das mulheres negras na contemporaneidade, as autoras alegam:

Nesse contexto, das diversas organizações de mulheres negras (Ongs, coletivos, grupos) que surgiram, desde fins da década de 1970, citamos o Aqualtune, criado em 1978, no Rio de Janeiro, grupo ligado ao Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN) e, no início da década de 1980, o Nzinga Coletivo de Mulheres Negras, também do Rio de Janeiro, criado em 1983. Destarte, a partir da década de 1980, organizaram-se vários grupos, em todas as regiões do país, e até período recente ainda continuam a formar-se organizações de mulheres negras no Brasil (CARVALHO; ROCHA, 2012, p. 4).

É formidável avultar o Instituto da Mulher Negra conhecido pelo nome Geledés. Ele foi fundado por Sueli Carneiro, no ano de 1988, e é administrado por mulheres negras. Acopladas, elas trabalham em defesa de negros e negras em desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigentes na sociedade brasileira (CARVALHO; ROCHA, 2012). Dentro do Movimento Negro contemporâneo, as mulheres negras estão presentes em várias partes do País — inclusive em Marabá — denunciando, resistindo e combatendo ocorrências que ameaçam silenciar nossas vozes, como a violência sexual, doméstica e outras.

Na tese de doutorado denominada *O mundo Negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*, Pereira considera a trajetória do movimento negro no Brasil e, com o auxílio da história oral, alcança entrevistas com algumas lideranças que operam na peleja contra o racismo e em busca de melhores condições de vida para a população negra, nos setores sociais, desde a década de 1970. A pesquisa desse autor coopera à constatação de que, durante o século XX, o movimento negro teve que formar estratégias de cunho político pretendendo arranjar “[...] projeção nacional e forçar o reconhecimento do racismo como um aspecto estruturante da sociedade brasileira.” (PEREIRA, 2010, p. 26). Na conjuntura política da época, era Fernando Henrique Cardoso o presidente do Brasil, como já mencionado anteriormente. Graças à união de negros e negras, em Brasília, a discriminação racial foi

reconhecida e novas possibilidades foram conjecturadas para o seu enfrentamento no meio social. A seguir, adentramos uma parte da preleção do presidente em pronunciamento na pauta do seminário denominado de *Multiculturalismo e Racismo*:

Em função disso (da existência da discriminação racial), criamos um grupo interministerial (GTI), o qual o professor Hélio Santos está encarregado de animar, para dar uma injeção de criatividade nas nossas práticas, até mesmo nas práticas legislativas e burocráticas, na maneira pela qual o governo atua nessa matéria, que é difícil de atuar, porque diz respeito a valores muito profundos e a interesses também. E diz respeito a situações que são inaceitáveis, pois a discriminação parece se consolidar como alguma coisa que se repete, que se reproduz. Não se pode esmorecer na hipocrisia e dizer que o nosso jeito não é esse. Não, o nosso jeito está errado mesmo, há uma repetição de discriminações e há uma inaceitabilidade do preconceito. Isso tem que ser desmascarado, tem de ser, realmente, contra-atacado, não só verbalmente, como também em termos de mecanismos e processos que possam levar a uma transformação, no sentido de uma relação mais democrática, entre as raças, entre os grupos sociais e entre as classes (SOUZA *apud* PEREIRA, 2010, p. 16).

Abarcar as lutas e trajetórias do movimento negro contemporâneo é pertinente para termos uma noção dos principais debates que abrangem a população negra, como, por exemplo, pautas sobre os ideais de igualdade, democracia e justiça, que têm movimentado as discussões referentes ao MNN. Foram o empenho de negros e negras e as reivindicativas — no ato em Brasília e, mais tarde, em São Paulo — que deram acesso à universidade pública para o segmento negro, a partir da elaboração de ações afirmativas que liberassem a inserção de uma camada que, há anos, é impedida de ocupar uma vaga no setor educacional. Como consequência da união negra, demos entrada a um currículo multicultural, com admissão dos saberes de outros sujeitos e costumes, além do subsídio para a publicação da Lei nº 10.639/2003, que tornou indispensável o ensino da história e da cultura africana e indígena em salas de aula — indivíduos antes marginalizados dentro da conjuntura social. Deus (2008) chama os negros/as de hoje de “herdeiros de Ananse”. Ananse (aranha) é um mito africano da cultura dos Fanthi-Ashanti, do Benin, localizado na África Ocidental. Ananse teceu várias teias — do chão ao topo do céu — para alcançar o baú de histórias e contribuir para que, hoje, existisse história e seus descendentes fossem protagonistas dela. Agora, Ananse contempla seus filhos. Conforme Deus, “[...] os herdeiros de Ananse continuam tecendo suas teias, aqui ou ali conseguem um avanço, uma vitória, pequena que seja, sempre vitória, sempre conquista.” (DEUS, 2008, p. 183). Dentre os resultados alcançados a partir das ações do movimento negro ao longo de sua existência, destaca-se a lei Afonso Arinos de 1950, que coibiu a discriminação racial no Brasil, ocasionando, inclusive, contravenções penais para as recorrentes práticas racistas referentes à raça e à cor da pele. Outro destaque é a presença de representantes políticos negros na

Constituinte, na década de 1980, como Abdias do nascimento e a deputada Benedita da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT). Citamos, ainda, os artigos 68 e 215 da Constituição Federal. O primeiro, garante título definitivo às terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Deus (2008) cita que se tratava de artigos exibidos pelo movimento negro. O segundo versa da garantia de todos com incentivo do Estado, do pleno exercício dos direitos culturais, do acesso às fontes da cultura nacional e do apoio, valorização e difusão das manifestações culturais.²³

Adicionando-se a isso incluímos a Lei CAÓ — Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 — que estabelece “[...] contravenções penais à prática de atos resultantes de preconceitos de raça, cor, sexo ou estado civil.”²⁴ Essa produz novas redações à Lei Afonso Arinos — Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951. Também incluímos a Lei nº 10.678/2003, que institui a Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir); as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004); o Estatuto da Igualdade Racial garantido pela Lei nº 12.288, de 20 de junho de 2010, que visa a “[...] garantir à população negra a igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais e coletivos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica.”²⁵ Lei de Cotas no Ensino Público, nº 12.711/2012; Lei de Cotas nos Concursos Federais, nº 12.990, de 9 de junho de 2014; Dia Nacional da Consciência Negra, Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. No seu artigo 1º, consta “[...] o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, a ser comemorado, anualmente, no dia 20 de novembro, data do falecimento do líder negro Zumbi dos Palmares.”²⁶ Um detalhe que não pode passar despercebido é que as leis nº 12.288 e nº 12.289 de 2010 foram assinadas na mesma data, dia e ocasião. Esta última trata da lei de criação da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab).

Em decorrência de muito esforço e garra, os “herdeiros de Ananse” vêm alcançando “saldos positivos”, embora ainda esbarrem muito na sociedade com a discriminação e o segregacionismo (DEUS, 2008, p. 184). Estes são dois fatores dependem de um esforço mútuo antirracista para ser amenizado, o que está longe de acontecer, pois nem todas as pessoas coadunam da mesma ideologia.

²³ Ver no site: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.03.2021/art_215_.asp. Acesso: 13 out. 2021.

²⁴ Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/busca?q=lei+ca%C3%B3>. Acesso: 13 out. 2021.

²⁵ Site: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso: 13 out. 2021.

²⁶ Informações em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112519.htm. Acesso: 13 out. 2021.

4.2 Movimento negro no Pará

O MNN favoreceu a composição de grupos e uniões de negros e não negros em várias regiões do Brasil, dentre elas a Região Norte, com evidência para a cidade de Belém do Pará. As ideologias e estratégias de ações erguidas pelo MNN fomentaram o pensamento de inúmeros ativistas, que, no caso de Zélia Amador de Deus, também estiveram à frente das articulações em defesa dos direitos da população negra, bem como nos eventos de resistência organizados nacionalmente. É Alberti e Pereira que elucidam a existência de

Multiplicidades e diversidade de associações e organizações do movimento negro existentes ao longo do tempo. Elas nascem, muitas vezes se cindem, outras vezes procuram se reunir. Elas se conformam em vários pontos do país e se comunicam entre si, buscando potencializar seus esforços. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 6).

A obra *Histórias do Movimento Negro no Brasil* é riquíssima em informações, pois traz entrevistas registradas com lideranças de vários estados e colocados no papel. Em contato com a obra, conferimos que algumas delas atuam, desde 1970 ou 1980, até os dias de hoje e, em certos assuntos abordados, fazem intercâmbios, proporcionando aproximações. Na temática *Influências externas e circulação de referenciais*, o relato de Nilma Bentes, ativista negra, oferece ampla pertinência, pois podemos ressaltar que as influências dos ideais americanos ou os direitos civis tiveram pouco reflexo na Região Norte, como notamos no excerto a seguir:

Eu tinha pouco acesso, aqui em Belém, às informações que vinham de fora sobre os Estados Unidos, direitos civis, muito pouco [...]. Martin Luther King muito pouco chegava aqui, Malcom X também não chegava. E pouco, muito pouco. A gente teve sorte de ter até esse pouquinho. Porque, de qualquer maneira, o pessoal diz: “Vocês se baseiam nos norte-americanos.” Não. Porque, no processo político no Brasil, quando foi caindo a ditadura, quase todos os movimentos se articularam: movimento de direitos humanos, de mulheres, e nós fomos também. O marco fundamental na nossa trajetória foi a mobilização para o Memorial Zumbi, que o Abdias estava tentando implantar na Serra da Barriga, em Alagoas. E ele fez isso no estilo Abdias: vai fazendo e vai rompendo. Até chegar aqui, a coisa foi difícil, mas nós estivemos representados lá. A gente considera um marco importante essa participação na Serra da Barriga, numa das primeiras reuniões para a criação do Memorial Zumbi, em 1980. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 77).

A alocação de Nilma Bentes assegura que, apesar de haver escassa influência de ideias vindas de fora, a mobilização aconteceu a partir da própria tensão de movimentos após o período ditatorial, que não apenas o MNN. Além disso, a mobilização para a criação do memorial do Zumbi foi constitucional na trajetória dessa ativista, computando com

representantes dessa parte do território. Em contraposição ao que Nilma descreve, Zélia Amador de Deus perpetua referência às interferências ideológicas externas na sua participação dentro da Ação Popular, comprovando o interesse, à época, pelos Panteras Negras e pelas lutas pelos direitos Civis.

Dentro da Ação Popular, AP, não havia discussão em relação a questão racial. A questão era “classe”, não é? E essa continua sendo até hoje a grande premissa da esquerda brasileira. Quando entrei na AP, o livro de referência era o livrinho vermelho de Mao Tsé-Tung. E não se discutia a questão racial. Essa era uma falta que eu sentia, inclusive. A grande máxima, digamos, era rejeitar o imperialismo dos Estados Unidos. E esse era um drama que eu carregava, porque tinha um lado daquela sociedade que eu gostava. Eu gostava dos Panteras Negras, eu gostava da luta pelos direitos civis, e carreguei comigo este drama durante todo o meu período de participação, porque você rejeitava o imperialismo, mas aquela era uma sociedade que tinha algo que agradava. E algo que me agradava era a luta racial. Acredito que todos os negros daquele momento, que participavam, que tinham atividade política mais forte, também sentiam isso. Naquele período estava começando todo o processo de libertação das colônias do neocolonialismo. Aí, claro, você vai ler Senhor, Agostinho Neto, todo aquele pessoal da negritude. Então isso alimentou a gente durante muito tempo. Tanto que eu acho que, quando o movimento negro ressurgiu em 1978, essas são as referências. Além dos Estados Unidos, a grande referência são as lideranças dos movimentos de libertação na África. (DEUS *apud* ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 72).

Zélia Amador de Deus participou da Ação Popular, em Belém, em um momento em que a questão racial não era algo tão recorrente como nos dias atuais. Ela via no movimento dos Estados Unidos um exemplo em que esse debate sucedia. Quando o MNN surgiu, em 1978, segundo os relatos, o que incidia internacionalmente era a referência que contribuiu para o desenrolar das discussões no Brasil. Bentes e Zélia são expostas porque são elas que, em seguida, fundam o Cedenpa, visto como representante do movimento negro no Pará.

Conceição (2017) aborda que, dos 100% da população de Belém, 73% são pretos e pardos, ou seja, a maior parte da população. Além do Cedenpa, outros grupos vão brotando, como o próprio movimento de Ação Popular, o Grupo de Estudantes Universitários Negros (GEUN), o grupo de *hip-hop* Nação de Resistência Periférica (NRP) e o Grupo de Religiosos Negros-Índio (GRENI), a partir de 1992. O autor destaca, ainda, a existência das associações do Movimento Afrodescendente do Pará, com realce para o Mocambo. Existem as “[...] associações quilombolas representadas pela Malungu e a Associação Diamante Negro, bem como a União dos Negros para a Liberdade (UNEGRO), apresentando características nacionais.” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 17-18). Além dessas associações, entre os anos de 1990, há uma onda de movimentos populares pela capital paraense, como o Movimento Social Afro Religioso, que, a princípio, tinha um caráter puramente religioso, mas que depois se direciona

para o campo político, surgindo, assim, grupos de cultura negra, de capoeira, artes negras etc. (CONCEIÇÃO, 2017).

Na capital paraense, o negro estava presente em todos os lugares, como em organizações, sindicatos, partidos, associações e outros tipos de concentrações. Mesmo com a participação em massa, nem sempre suas lutas eram reconhecidas, sendo, em grande parte, negadas e ocultadas. O aparecimento do MNN, no Brasil, calhou com o ato efetivado por Abdias do Nascimento, em Alagoas, no que se refere ao Memorial Zumbi, computando a participação indireta de representantes das lideranças da região Norte: Nilma Bentes e Zélia Amador de Deus. É indireta porque parcela da população negra de Belém foi concebida por uma pessoa que participou diretamente, conhecido como Brasileiro Santos Correa, um seminarista sobre quem não conseguimos mais detalhes ou informações, mas que teve uma participação (ou várias) como representante do movimento negro paraense em determinado momento. O movimento Negro no Pará, constituído pelo Cedenpa, não foi aceito por todos de forma aprazível.

O que havia em nós era um desejo e uma raiva. Você sabe que a raiva é muito mais produtiva que a alegria. Se o pessoal ficar alegre, não vai a nada. Mas a raiva cria. E havia essa raiva, mais raiva nuns do que noutros. Quem sofria mais, quem sofria menos. Já havia um grupo, mas não era político. Era um grupo de amigos, e que foi sendo politizado de acordo com a demanda e com o estímulo. Daí a gente fez contato com outra pessoa que era universitária, naquela altura já estava sendo criado o PT. A nossa entidade tinha um "tripé ideológico". Tinha eu, que era a louca do pedaço - o pessoal até dizia que eu era anarquista; tinha a Zélia que era da área de arte, de teatro, e o Felisberto Damasceno, que era engajado no PT. Ele, advogado; ela, professora de letras, e eu, agrônoma. Hoje ele trabalha em Brasília, na assessoria do PT na Câmara Federal; ela é professora da Universidade Federal do Pará, naquela altura não era, e eu, depois que saí do Banco da Amazônia, fiquei aposentada e trabalhando no movimento negro direto. Claro, estou falando do "tripé ideológico", mas tinha várias outras pessoas que eram do grupo. Nos reunimos num centro comunitário e mudamos várias vezes de lugar. Às vezes, inclusive, por medo. Porque você estava na casa de uma pessoa se reunindo e, logo no começo, tinha muito medo. Aí existia aquela questão: legaliza ou não legaliza a entidade? Porque havia aquela rebeldia - "Não legaliza!", mas ainda tinha aquele negócio do pessoal ficar na clandestinidade, o medo, uma sopa de coisas. Aí nós optamos por legalizar, por não conseguir conviver com esse negócio escondido. Legalizamos no ano seguinte logo. E depois a gente fez essa articulação, que foi se estreitando, com o Nordeste, os encontros na Serra da Barriga, que foram fundamentais, e isso tudo desencadeou os encontros de negros do Norte-Nordeste. (BENTES *apud* ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 138).

No relato de Nilma Bentes, avalia-se a participação de mais dois integrantes que se sobressaem: Zélia e Felisberto Damasceno, engajado no PT. Naquele momento, Bentes trabalhava no Banco da Amazônia e, com a sua saída e posterior aposentadoria, ela reserva ainda mais tempo dentro do movimento. Ressalta-se que a reunião sucedia em um centro comunitário, porém, em virtude do medo de represálias, acabava mudando de lugar. Havia um

questionamento entre eles sobre o fato de legalizar ou não a entidade. Alguns preferiam permanecer agindo de forma clandestina, outros almejavam a visibilidade com a legalização. A partir da legalização do Cedenpa enquanto entidade e representante do movimento negro no Pará, começaram a acontecer os encontros entre negros e negras das regiões Norte e Nordeste, como o já destacado evento do Memorial Zumbi.

Todo mundo sabe que, no começo, o movimento negro foi muito combatido pela esquerda, porque achavam que a gente ia dividir, que não era para formar nada porque, primeiro, era a questão social, de classe. E depois, quando não conseguiram acabar, eles tentaram aparelhar. Os partidos tentaram ficar dentro das entidades. Mas também não deu certo para eles. E a gente foi como o pessoal da Bahia no carnaval: abre o cotovelo e vai abrindo caminho. (BENTES *apud* ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 138-139).

Esse era o receio do movimento negro paraense em legalizar a entidade: o combate da esquerda. Os partidos de esquerda tinham como foco de luta a questão social, de classe, e não a pauta racial. Assim, esperavam que, com essa organização, haveria uma divisão dentro das lutas. Zélia Amador de Deus salienta, por sua vez, que a criação do MNUCDR refletiu em várias partes do País, colaborando para um fomento da luta contra a discriminação racial.

Quando chegou em 1978, a criação do MNUCDR acabou respingando pelo país inteiro essa necessidade de se organizar e lutar contra a discriminação. Em seguida, eu já entrei de cabeça e criamos o Cedenpa. Isso já é 1979, 80. O Cedenpa surgiu porque você já tinha um grupo dentro da Universidade Federal do Pará, e até fora dela, que se encontrava, que conversava e que dizia da necessidade de se criar uma organização. Eu me lembro de que, na universidade, o meu grande interlocutor era o Felisberto Damasceno, que fazia direito naquele período. Hoje em dia ele mora em Brasília, mas foi um dos fundadores do Cedenpa. Fora da universidade você tinha a Nilma Bentes, que eu também conhecia e que também tinha essa necessidade. Eu conhecia a Nilma aqui da praça da República, desse burburinho de amigos comuns. Ela era atleta, jogava tudo e era considerada boa, uma guerreira. Fazia das tripas coração, jogava e ganhava. Então ela era conhecida. E aí esse grupo que estava sentindo essa necessidade acabou se reunindo, e criamos o Cedenpa. Quem deu esse nome para o grupo, Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, foi o Felisberto (DEUS *apud* ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 138).

O pronunciamento de Zélia Amador de Deus é de extrema pertinência e permite esquadriharmos que o Cedenpa surgiu entre 1979 e 1980 em decorrência de uma organização já existente dentro e fora da Universidade Federal do Pará (UFPA), que se reunia, dialogava e entendia a relevância de uma entidade para discutir a questão racial. Ela alude uma informação proeminente até o momento, isto é, o fato de Felisberto Damasceno também ser considerado um dos fundadores do Cedenpa e o que deu o nome de Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará. Essa notícia não encontramos nos relatos de Nilma Bentes, o que é de grande valia

para a ponderação sobre o movimento negro no Pará, que possui bem poucas referências sobre o assunto e necessita urgentemente de mais pesquisadores/as envolvidos nesse estudo. Domingues ressalta a ausência de dados, sublinhando que o tema é subexplorado pela historiografia brasileira (DOMINGUES, 2007). Na história paraense, essa lacuna sempre existiu, bem como nos estudos acadêmicos direcionados a essa temática. Salles menciona a existência de uma ou outra publicação, que, quando existe, aparece de forma limitada (SALLES, 1971).

Zélia Amador de Deus expõe que as propostas introduzidas na Constituinte em 1988, como o racismo como crime e a regularização das terras de quilombos, eram discutidas bem antes pela região Norte e Nordeste, como no caso do Pará e do Maranhão. Em 1987, por exemplo, o evento *Encontro de Negros do Norte e Nordeste* foi efetivado em Belém do Pará e contou com o tema *Terra de Quilombo* (ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 206).

Foi muito interessante, porque foi naquele congresso que surgiram as propostas do racismo como crime e das terras de quilombos, que acabou se tomando o Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição. Quer dizer, essa era uma questão que você já vinha discutindo também. Eu me lembro que, em 1987, o tema do Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que nós sediamos aqui em Belém, foi “Terra de quilombo”. Nos encontros você elegia o tema do encontro do ano seguinte. E aí, as entidades se obrigavam a criar teses, a escrever suas propostas sobre aquilo, para levar no encontro seguinte. Então, antecipando a Constituição, a gente já estava discutindo isso fazia tempos. O Pará e o Maranhão já discutiam, até porque foram instados para isso. No Maranhão tinha a Mundinha lá no CCN sendo pressionada pela situação do pessoal do Frechai, que vivia uma situação difícil ali. Aqui tinha o Cedenpa sabendo da situação dos negros lá de Oriximiná, imprensados pela criação da Mineração Rio do Norte e pela criação da reserva biológica, que acabou fechando parte do rio Trombetas para as comunidades negras que tradicionalmente moravam lá (DEUS apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 206).

Talvez o debate sobre as terras quilombolas ocorresse nessas duas regiões devido aos casos, descritos pela interlocutora, ocorridos no Maranhão (a exemplo do Frechai, a partir das reivindicações ao CCCN) e no Pará (dos negros de Oriximiná) e à interferência da Mineração Rio Norte e da reserva biológica, que fechou o fluxo do rio trombetas, acarretando consequências para a população que ali vivia. No Maranhão, a representatividade negra é personificada com Maria Raimunda Araújo, conhecida como Mundinha.

O Cedenpa, no início, tratava-se de “[...] uma organização com caráter de movimento social, com interesses em comum e continha a ação coletiva como norte para os combates das práticas raciais.” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 117). Com o passar do tempo, essa coletividade se torna o primeiro Movimento Social Negro contemporâneo e atual do Pará. Assim, a capital paraense ganha uma intermediação maior e mais ampla na busca constante contra o racismo e

o preconceito racial. A partir daí, o movimento negro teve seu papel de pertinência e, com ele, “[...] as mobilizações que os negros passaram a fazer em Belém, a partir daquele momento, giram em torno de suas necessidades econômica, social, cultural, racial e política, que os afetam internamente [...]” e, principalmente, contra a destruição que o racismo importunava em suas vidas (CONCEIÇÃO, 2017, p. 117).

Segundo Alberti e Pereira (2007), o movimento negro, no Brasil, reflete em várias regiões do País, conforme os depoimentos de lideranças organizados pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV), o que evidencia o aumento da união de negros/as no País.

Entre nossos entrevistados estão alguns dos principais personagens do movimento negro que atuam desde as décadas de 1970 e 1980 em todas as regiões do país. Foram registradas a criação e a trajetória das primeiras organizações do movimento negro, no período citado, nos estados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Maranhão, Pará, e em Brasília, bem como as histórias de vida de suas principais lideranças. Nas narrativas aqui organizadas há uma grande diversidade, tanto em termos regionais quanto em termos de visão política e de formas de atuação, o que, aliás, é uma característica do movimento social negro no Brasil. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 9).

Embora as constituições ideológicas de Nilma Bentes e de Zélia Amador de Deus demonstrem pouco contato com as ideologias que vinham de fora do País, ainda assim elas existiram e foram suficientes para o aperfeiçoamento do MNU, dando entusiasmo para a organização de outros grupos, coletivos e movimentos. Belém do Pará é assinalada como uma cidade marcada pelas ações coletivas por meio dos protestos sociais. Essas ações sobrevieram de forma intensa entre o governo de Luís Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff (PT), com o objetivo capital de combate ao racismo e estabelecimento de um protagonismo negro. Conceição (2017) cita, inclusive, que foi esse tipo de ação que cooperou para o aparecimento de uma união de negros ainda maior, que é o movimento negro paraense. E existe lógica nisso, pois, a partir depoimentos de Nilma Bentes e Zélia Amador de Deus, nota-se a existência de um viés ideológico que os impulsionou na luta e alicerçou o Cedenpa. O movimento negro e outros ajuntamentos de pessoas que surgiram depois dele auxiliaram a sociedade a ter uma concepção diferente das injustiças e indiferenças com as quais o povo negro era e ainda é tratado, além de revelar o quanto o racismo é violento e destrói vidas inocentes no País (CONCEIÇÃO, 2017).

Segundo Ferreira e colaboradores, no texto *Casa Preta: uma etnografia de um espaço de sociabilidade da juventude grafiteira de Belém*:

O Cedenpa é uma Entidade sem fins lucrativos, sem vínculos político-partidários, fundada em 10 de agosto de 1980 e legalizado em 27 de abril de 1982, que, a partir do Estado do Pará, vem contribuindo no processo de superação do racismo, preconceito e discriminação, que produzem a desigualdades sociorraciais, de gênero e outras, prejudicando, sobretudo, a população negra e indígena, em todos os aspectos da sociedade brasileira. Trata-se de uma associação composta por um bocado de negras e negros, de diferentes faixas etárias, níveis de escolaridade, níveis de informação, profissões/ ocupações, orientações sexuais, níveis de renda, religiões, estaturas, volume corporal, vícios, e outros aspectos da individualidade (FERREIRA; CARDOSO; COSTA, 2014, p. 117).

Em concordância com a citação, o Cedenpa foi fundado em 1980, e formalmente legalizado em 1982. É uma entidade sem finalidade lucrativa, mas que possui em sua luta um cunho político, visível, inclusive, nas trajetórias individuais de alguns ativistas. A bandeira de luta do Cedenpa é em oposição ao racismo, à discriminação racial e ao preconceito de cor, que, juntos, deixam claro a desigualdade social contra as minorias étnicas e pobres do País. Segundo os autores, a entidade está localizada em Belém, especificamente no bairro da Cremação. A casa preta citada no texto é um espaço cultural que articula *hip hop* e agrega eventos com o Cedenpa, centralizando suas ações, sobretudo nas periferias da cidade (FERREIRA; CARDOSO; COSTA, 2014).

A contextualização histórica acerca do aparecimento do MNN, suas articulações, organizações, lutas e reivindicações durante seu surgimento até o século XXI foi essencial, em parte, para instigar as formações grupais em outros locais do País, como em Belém do Pará, embora na capital paraense existisse um campo fértil que resultou na criação do Cedenpa hoje. Vimos que as mobilizações populares existiam e a luta pela discussão sobre o racismo dentro das pautas reivindicativas intensificou ainda mais as mobilizações. Nesta sequência, problematizamos a existência de uma organização negra na cidade de Marabá, e a aceção de ser negro/a em uma cidade, apontada pela inferioridade às minorias sociais, como indígenas, quilombolas e negros, e que, conforme observamos no primeiro capítulo desta pesquisa, é ainda notável no presente. Por isso, concordamos com Pereira (2011) quando menciona que cada grupo possui sua singularidade.

4.3 Organização negra em Marabá: O que significa ser negro/a nessa cidade?

Principiamos este item aderindo a Pereira (2011) sobre a especialidade de cada grupo no decorrer da história. Assim como o MNN, o Cedenpa, o Movimento Feminista, o

LGBTQIA+ etc. igualmente possuem suas especificidades no tempo e no espaço. Isso também sucede com a organização negra em Marabá, que aqui representamos pelo CNM, um grupo de negros/as que se congrega na cidade de Marabá, interior do Pará, reivindicando direitos, amenização do racismo e discriminação racial contra a população negra, a partir de manifestações culturais de ressignificação e valorização da identidade negra.

Marabá é um território com propriedades migratórias, com habitantes diversos e culturas diferentes. Em virtude dessas múltiplas facetas, as relações sociais não são muito harmoniosas, havendo superioridade entre raças na contemporaneidade. Diante de uma realidade multifacetada, não há uma única cultura presente em Marabá, mas uma multiplicidade delas, distribuídas dentro dos espaços sociais, apontam Emmi e Lobato (LOBATO; EMMI, 2010).

Sobre esse caráter plural, Silva reitera a não existência de uma cultura única ou homogênea dentro de Marabá:

As cidades abrigam uma multiplicidade expressa em suas formas visíveis e invisíveis. Uma paisagem repleta de significados para as pessoas que ali vivem, convivendo e se relacionando com espaços mais ou menos definidos – ambientes familiares, a rua, a vizinhança, os moradores do bairro – com os quais estabelecem laços afetivos de cumplicidade e apego [...]. A cidade de Marabá abriga uma multiplicidade expressa em suas formas visíveis e invisíveis, porque tem sido o lugar para diferentes memórias e olhares que, de diferentes lugares (sociais, culturais e geográficos), cruzam-se e habitam seus espaços. A migração alargou suas fronteiras e ao mesmo tempo dividiu-a nas diferenças que descentrou qualquer tentativa de uma representação única e homogênea. (SILVA, 2006, p. 119-120).

Dentro do espaço marabaense, existem os sujeitos sociais negros “visíveis” e os “invisíveis”. Chama-se a atenção para a figura de negros e negras que são invisibilizados em decorrência de práticas racistas e preconceituosas que tendem a inferiorizar e diminuir a imagem do negro. Assim sendo, as questões raciais, nessa cidade, trazem o racismo como principal elemento responsável pelas ondas de violência, discriminação e desigualdade que vivenciam esses sujeitos históricos. Tendo o CNM como referência e os relatos dos/as entrevistados/as, o racismo, a discriminação, o preconceito e indiferenças raciais incidem dentro das relações do cotidiano, comumente notadas nas experiências do dia a dia.

Os tipos de discriminação racial que parte da população negra sofre em Marabá não é muito díspar do que boa parte do segmento negro vivencia nacional e regionalmente, levando em apreço o estado em que Marabá está inserida. Racismo cotidiano, estrutural e violência racial são os que mais são observados nas apreciações dos relatos dos/as cinco ativistas do CNM quando questionados/as sobre questão racial, situações de preconceitos, racismo e

invisibilidade dentro da cidade. Assim como expressões a respeito de desigualdade, indiferença e significado de ser negro/a em Marabá.

Assistiremos, mais adiante, como se delineiam as relações raciais e sociais dentro da cidade de Marabá. Para isso, utilizaremos das entrevistas realizadas com três interlocutores: Ana Luíza Rocha da Silva, de 63 anos de idade; Iara Fernandes dos Reis, de 44 anos de idade, e Eric de Belém Oliveira, de 42 anos de idade. Todas essas três pessoas atuam no CNM e em outros locais de Marabá a partir da execução de atividades culturais de combate ao racismo, e assumem diversos papéis durante a organização do evento do Dia da Consciência Negra. As informações mais detalhadas sobre os depoentes serão inseridas no último capítulo desta pesquisa.

De acordo com as palavras pronunciadas pelos entrevistados/as, nas interações sociais entre os sujeitos, torna-se algo comum que as pessoas negras tenham seus nomes trocados pela cor de sua pele. Comumente, são apelidos nomeados pelo outro, como, por exemplo, “nego, negona, neguinha”. A interlocutora Ana Luíza Rocha da Silva, moradora do bairro Cabelo Seco, refere em seus relatos que, no seu caso, não vê nenhum problema em ser chamada de “negona”, pois em sua percepção, “[...] ser negra é uma coisa tão bonita [...]” (Entrevista oral – Ana Luíza Rocha da Silva – 18/02/2020). Diante dos relatos, constatamos que, perante um histórico violento de discriminação, parte da população negra acaba naturalizando o racismo e reproduzindo-o em sociedade, aceitando formas de tratamento que sejam depreciativas ou inferiorizantes. Segundo a interlocutora, a mulher negra, com seus cabelos encaracolados/crespos e sua cor, sobressai-se no meio de outras cores. Sem mostrar ideias de inferioridade ou superioridade entre as raças, aparece a beleza e os aspectos positivos da raça negra. A comunicadora, por ser chamada dessa forma há muito tempo, no lugar onde mora, acabou naturalizando a maneira como as pessoas se dirigem a ela. Porém, notamos que manuseia os estereótipos que lhe são direcionados para engrandecer a sua cor e manifestar sua autoestima perante situações como essa, visando a resistir às aparições do racismo (Entrevista oral – Ana Luíza Rocha da Silva – 18/02/2020).

O ato da troca do nome de um sujeito por suas propriedades físicas é uma forma de torná-lo “diferente” ou uma relação de superioridade entre pessoas. Segundo Kilomba (2019), as expressões com que a entrevistada é tratada na situação citada é um exemplo dessa diferença e inferioridade, que diminui e coloca o “outro” (negro/negra) para baixo, cooperando para a negação da sua identidade. Isso é ainda mais expressivo quando essa prática de rebaixamento incide entre um sujeito branco e um negro, evidenciando que há um atrito entre as raças e relembrando o mito da democracia racial. Situações como as que sobrevieram com a

comunicadora ocorrem, frequentemente, com a grande maioria dos negros/as e permitem a afirmativa de que o racismo é estrutural e operante, inclusive nas convivências cotidianas, tornando-se mais visível e considerado.

Fanon (1983) ressalta, em sua análise, a forma como um sujeito branco se dirige ao negro, deixando escapar o preconceito racial. Expressões do tipo *petit-nègre*, que significa negro pequeno, negrinho, denotam diminuição, como se o indivíduo negro não fosse capaz de compreender e fosse necessário movimento e gesticulação. Transparece que o/a homem/mulher negro/a não possui envergadura de interpretação e que a população negra não é provida de cultura e história (FANON, 1983).

O livro de Sousa chamado *Tornar-se negro* aborda uma reflexão em conformidade com a realidade de parte dos/as negros/as do Brasil e que se encaixa na comparação com o que relatou a interlocutora. Segundo a autora, ser negro/a em uma sociedade racista é ser violentado duplamente em virtude de um passado cruel em que o negro, para ser “aceito” em sociedade, acaba encarnando o corpo e os ideais do sujeito branco, negando a presença do próprio corpo negro para a busca da ascensão social.

[...] ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro [...]. Vítima dos efeitos, pouco importa, então, ao sujeito negro o que o branco real, enquanto indivíduo ou grupo, venha a fazer, sentir ou pensar. Hipnotizado pelo fetiche do branco, ele está condenado a negar tudo aquilo que contradiga o mito da brancura. (SOUSA, 1983, p. 2-4).

A realidade no País é desigual e as oportunidades de trabalho são mediadas por critérios de classificação. Conforme explanou Nascimento (1971), em tempos atrás, o cenário não era diferente, sendo os indivíduos negros não aceitos em cargos públicos e instituições em virtude da cor da pele. Assim como o padrão eurocêntrico branco de “civilização” serviu como base para a representação da “nação” no exterior, da mesma forma esse padrão ainda é introjetado no meio social para analisar, medir e classificar sujeitos negros, examinando quem está adequado e quem é rejeitado da conjuntura (NASCIMENTO, 1971).

O que Sousa aborda se encaixa perfeitamente na crítica da próxima interlocutora: Iara Fernandes Reis, integrante do CNM. Analisamos a indignação de uma mulher negra no que concerne ao preconceito destinado à população negra e à exclusão de grande parte no interior dos espaços do mercado de trabalho em Marabá. A desproporção empregatícia foi ressaltada pela entrevistada em momentos anteriores à construção e funcionamento do primeiro *shopping center* de Marabá, chamado Pátio Marabá, localizado na BR-230, no bairro Nova Marabá. Pelas

posições e níveis empregatícios de parte dos indivíduos negros, a desigualdade é observável de longe. Em Marabá, e em boa parte do País, comumente assistimos indivíduos negros trabalhando em postos menos elevados (serviços domésticos, serviços gerais, vigias, porteiros, etc.) enquanto pessoas brancas preenchem as funções de proeminência, como recepção, gerência e representação de uma empresa. Essa dessemelhança entre as raças sucede em razão de ausência de oportunidades de qualificação para o mercado de trabalho, pois a população negra, como estabelecido na pesquisa do IBGE, está em uma escala inferior em relação aos brancos, em vários aspectos, inclusive na educação.

A interlocutora nomeia Marabá como uma cidade muito racista. E a melhor estratégia de combater esse racismo é se reconhecendo como um sujeito negro, principalmente porque “[...] talvez isso seja mais preocupante por uma população ser predominantemente negra.” Na visão da entrevistada, o reconhecimento da identidade negra deve ser completo, contemplar as raízes, e não apenas elucidar “[...] eu sou mais escura, então eu sou negra. Não, mas do se reconhecer, de onde eu vim, as minhas origens, sabe. Esse reconhecer é importante.” (Entrevista oral – Iara Fernandes dos Reis – 13/12/2019). A enunciatória ajuíza sobre o ato de se conhecer porque, embora Marabá seja predominantemente habitada por negros, existe uma parcela que não se reconhece como tal. Esse argumento relembra Fanon em seu livro *Peles negras, máscaras brancas*. Nessa obra, ele busca entender a complexa relação entre o homem negro e o homem branco, resultante dos reflexos do colonialismo e da conservação das classes sociais dentro do seio da sociedade capitalista. Discute, ainda, que, diante do contato com valores civilizatórios externos, os negros acabam tendo a cultura massacrada/inferiorizada. As apropriações de novos códigos linguísticos (como da língua francesa) são estratégias com o objetivo de adquirir uma cultura e identidade “privilegiada”, que adquirem também via ascensão social justamente por vir de um passado conflitante, conforme sinalizou anteriormente Sousa (FANON, 1983).

O indivíduo negro é visto na condição de servo e as próprias funções em que são posicionados dentro da hierarquia social dão margem para esse tipo de interpretação. Analise-se, dessa forma, que o padrão a ser seguido e aceito dentro das instituições e estruturas tem nome e cor: branca. A entrevistada observou que, dentro de Marabá, em lojas clichês é difícil um negro ocupar uma posição de destaque para servir de modelo propaganda. Comumente, são moças de peles claras que fazem o papel de representantes, impossibilitando o acesso de outros grupos sociais. É Kilomba (2019) que controverte a complexa aceitação por parte do segmento branco em relação aos/às negros/as na sociedade, valendo-se da educação como ferramenta norteadora para as modificações dentro de um cenário opressivo. O que a interlocutora expressa

permite refletir que o indivíduo negro não é aceito no mercado de trabalho em virtude da cor de sua pele, o que é intrigante pelo fato de se estar em pleno século XXI e a dívida com as gerações negras do passado não terem sido sanadas (KILOMBA, 2019).

Em *Memórias da Plantação*, o que mais chamou a atenção foi o episódio de racismo institucional que Kilomba experienciou na condição de autora de livro, fruto da sua tese de doutorado, feita na Alemanha, dentro da própria universidade, entre os pares que, comumente, são intelectuais brancos/as. A obra produzida por Kilomba passou por julgamento acadêmico em virtude de tratar de assuntos comuns do cotidiano e “não conter” cientificismo. Em sua visão, o colonialismo se faz presente dentro da academia quando intelectuais negros/as precisam passar pela clivagem de aceitação efetivada por brancos. Assim sendo, ela traz questões pertinentes, como: “Quem pode falar? Quem pode produzir conhecimento? E o conhecimento de quem é reconhecido como tal? O que acontece quando falamos do centro?” (KILOMBA, 2019, p. 30). Quando um/a negro/a fala do centro, incomoda, pois um local como a academia, que prega a diversidade e a pluralidade, também é avaliado pelo corporativismo, pela hierarquia institucional e pelo racismo.

As estruturas sociais e raciais de Marabá introduzem uma seleção e classificação entre as pessoas, seja por questões raciais ou econômicas, como a classe social. O próximo interlocutor é Eric de Belém Oliveira. Ele conta que o grau de racismo é tão grande em Marabá que alguns movimentos sociais existentes não conseguem “encontrar forças para seguir em frente, como é o caso do *reggae* e do *hip hop*. Esses movimentos são tão invisibilizados na sociedade marabaense, que parecem não existir. Como não são contemplados com oportunidades de acesso ao meio social, é na periferia que possuem visibilidade — embora em menor proporção e com altos índices de marginalidade — e podem ser localizados para maiores análises. Em consonância com as palavras do entrevistado, “[...] às vezes, quando conseguem se firmar, acabam sendo barrados e sofrendo represálias por parte do poder dominante.” Apesar das lutas e dos esforços para se impetrar um lugar na sociedade, o poder dominante — em regra, ocupado por pessoas brancas — não permite que negros/as ascendam socialmente, contribuindo para a propagação do racismo e para sua permanência em uma posição inferior (Entrevista oral – Eric de Belém Oliveira – 21/11/2019). Já dizia Spivak (2010), nas críticas envolvendo a subalternidade, que, ainda que os/as subalternos/as tentem com toda sua força sair dessa condição em que estão inseridos (à margem), seus esforços não são considerados pelos que estão no controle do poder, permanecendo confinados sempre em uma posição de marginalidade e silêncio. Essa divisão entre raças em virtude da cor da pele leva ao julgamento

e permite refletir que as máscaras de silenciamento ainda existem e são fomentadas pelo racismo (KILOMBA, 2019, p. 47).

Outros grupos de baixa renda que buscam criar raízes em Marabá também sofrem com o racismo estruturante, que inviabiliza as possibilidades e as próprias práticas culturais de negros/as. Além de excluir e não oferecer oportunidades de emprego, os colocam em uma situação precária, dando margem a criminalização e violência. É curioso que sempre que a causa negra está sendo executada e colocada em prática são impostos empecilhos como forma de inviabilização. Esse é um dos motivos pelo qual o *reggae* é tão marginalizado e localizado na periferia ou na margem na sociedade, justamente porque o sistema é racista e excludente. Comumente, os obstáculos que surgem são o embargamento do evento, o pagamento de “arrego” ou dinheiro para liberação etc. Toda essa contradição, em permitir ou não as ações de negros/as nos locais, é vista como uma prática de inviolabilidade contra os direitos das pessoas de ir e vir e de praticar a cultura. O ato do arrego é algo corruptivo, pois ocorre através de prática ilegal e investimento de dinheiro ilícito para a operação e/ou liberação de algo. Nota-se que, além de uma sociedade racista, a prática ilegal e corruptiva está alinhada ao processo de exclusão da população negra em Marabá.

Do que foi mencionado pelo transmissor, notamos que a “máscara do silenciamento” usada no período colonial até hoje se faz presente para silenciar, oprimir, violentar e impedir movimentações por parte do povo negro em oposição ao poder hegemônico dominante. Infelizmente, os reflexos das marcas coloniais convergem para indiferença e invisibilização de negros e negras, a partir de uma prática ainda mais cruel denominada de racismo, que é “[...] uma negação usada para manter e legitimar estruturas violentas da exclusão racial.” Em Marabá, é como se os negros e negras fossem “ruins” e os brancos fossem “bons”. Nesse cenário de classificação, “[...] enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intruso, o branco se transforma em vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se o oprimido e o oprimido, o tirano.” (KILOMBA, 2019, p. 34-37). Kilomba define esse processo como uma “[...] tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo.” Ressalta-se que a maneira como o/a branco/a se dirige ao/à negro/a se refere, na realidade, à própria maneira com que ele não quer ser visto aos olhos da sociedade, o que faz com que esse “outro” receba os piores adjetivos possíveis e seja tratado com indiferença em relação ao “eu” branco, europeu civilizador e “sem maldade” (KILOMBA, 2019, p. 36). Em se tratando das relações raciais e sociais, em Marabá, é pertinente ressaltar que alguns negros cometem contra si mesmo. Nas interações da vida cotidiana, casos como esse se tornam periódicos, ou seja, do sujeito não se identificar como negro/a e cometer racismo contra sua própria imagem, o que o leva a

reproduzir o preconceito racial de negação de sua identidade e dá margem para que o “outro” faça o mesmo. Essa prática leva a refletir sobre o quanto as teorias raciais construídas no passado interferiram, inclusive, na maneira de representar e ver, na raça branca, um ideal de alcance que o torna um negro de alma branca (FANON, 1983).

A reprodução do racismo acontece, principalmente, com mulheres negras, que, por serem donas de cabelos encaracolados e peles escuras, precisam lidar todos os dias com xingamentos, zombarias e apelidos ditos “carinhosos” a respeito de suas fisionomias e elementos característicos. Esses acontecimentos diários podem suscitar graves problemas psicológicos na pessoa, como a falta de identificação com a própria raça e a busca de uma “perfeição” branca. Nesse processo, o alisamento dos cabelos é uma forma encontrada de se chegar até lá. A comunicadora Iara Fernandes dos Reis, citada anteriormente, mora há 3 anos e 3 meses no Rio Grande do Sul, e nasceu em Marabá. Nessa cidade, estudou e participou (durante algum tempo) dos trabalhos do CNM, atuando com outros membros. Em seus relatos, ela usou o exemplo de um salão em que trabalha no Rio Grande do Sul para expressar a quantidade expressiva de mulheres negras que executam diversos procedimentos nos cabelos para se assemelhar com o padrão da sociedade. A própria comunicadora foi vítima desse processo em uma experiência traumática, na juventude, à época em que estava em Marabá na universidade e no CNM. Ela não se aceitava como negra, apesar de suas origens apontarem para essa descendência. A seguir, buscamos revelar como sobrevinha esse processo de auto exclusão negra, aceitação dos valores brancos e a contribuição do CNM na reconstituição da identidade negra.

[...] mermã, eu pegava e tacava química no cabelo, sabe. Só mais tarde, com mais idade é que fui abrir os olhos para essa questão. Estive observando minha família e percebi que me encaixo nisso, sabe. Minha mãe era negra e ela adorava ser chamada assim. A minha entrada no grupo e discussões na universidade contribuiu para esse desatar da venda que tapava os meus olhos para isso. As reuniões e eventos de reconhecimento da identidade negra foram essenciais para essa nova interpretação que tenho da realidade. (Entrevista oral – Iara Fernandes dos Reis – 13/12/2019).

A emissora, assim como muitas outras negras, vivenciou episódios de racismo que a levaram a atitudes radicais na busca de soluções contra os problemas vivenciados. Com a mudança de percepção, passou a enfrentar conflitos internos, inclusive com relação à própria aparência e identidade negra. Depois de um bom tempo tentando buscar semelhanças com a “sinhá contemporânea”, a enunciadora finalmente consegue voltar às origens. Hoje, ao relatar esse acontecimento, observa-se o sentimento de vergonha por ter negado os valores culturais natos. Contudo, passou a nutrir o orgulho de pertencer à raça negra a partir da valorização de

cada detalhe de seu próprio corpo, sendo mais uma negra que se soma ao movimento da negritude. O estopim para que ela começasse a enxergar seus valores foi uma cena dentro de um ônibus de Marabá. Os passageiros eram compostos por um número expressivo de mulheres negras, e a maioria delas estava com química nos cabelos. O que incomodou a interlocutora foi que ela fazia parte do todo, pois também usava química. Esse depoimento relembra o que Nilma Lino Gomes adverte sobre o processo de negação e não reconhecimento da identidade negra, enfatizando que “[...] o cabelo expressa o conflito racial vivido por negros e brancos em nosso país[...]”; é visto como ruim, o que significa a expressão do racismo e da desigualdade que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e o do branco como “bom” expressa um conflito de superioridade de uns em detrimento da inferioridade de outros. Ante a esse conflito identitário, negros/as não se acolhem como são e estão em constantes mudanças. Contudo, às vezes, esse artifício de transformação espelhada no outro denota “[...] uma tentativa do negro de sair do lugar de inferioridade ou a introjeção deste, ou mesmo, um sentimento de autonomia expresso nas formas²⁷ ousadas e criativas de usar o cabelo [...]” (GOMES, 2002, p. 3).

A enunciadora passou por um período de dúvidas no que concerne à identidade negra e aos elementos que compunham seu corpo, o que ocasiona conflitos e turbulências em seus processos identitários. Após um tempo imitando a cultura branca — a partir de diversos procedimentos químicos nos cabelos — finalmente ela conseguiu compreender a impossibilidade de se viver sobre o reflexo, a imitação de algo que faz parte de um outro processo identitário, e que se aceitar como negra é ter consciência de que se está atrelada a uma cultura e beleza única e heterogênea, assim como acontece em relação a outras cores e sujeitos (GOMES, 2002). Com o tempo, a busca pela cultura alheia acabou dando lugar à aceitação de si mesma.

[...] mas hoje eu tenho orgulho, hoje que eu digo já algum tempo, né, de me [...] me encaixo, me considero, quando olho pra minha bocona, narizão de taboca, o cabelo cacheado, né, poxa, me encaixo nessa categoria, porque sou duma família de negro, que eu olho pros meus irmãos e tudo, né, e esse reconhecimento é muito importante. Esse reconhecimento ele é de suma importância pra isso, né, pra gente avançar no debate. Já o se assumir já é muito importante, eu acredito que é um passo relevante nesse processo (Entrevista oral – Iara Fernandes dos Reis – 13/12/2019).

Gomes, no texto *Corpo e Cabelo como símbolos da identidade negra*, concretiza um estudo que tem como objeto de pesquisa salões étnicos da cidade de Belo Horizonte. A partir de entrevistas com cabeleireiros/as dessa região, reflete sobre o quanto o corpo e o cabelo são

²⁷ Representa ainda uma forma de resistência às ordens introduzidas na sociedade, sendo uma forma de combatê-las e não silenciar diante delas.

elementos importantíssimos da identidade negra e ressalta a relevância desse elemento (cabelo) para a maneira como o negro se vê e é visto pelo outro, inclusive por aquele negro que consegue elevar-se socialmente. A mudança de visual está muito além da questão estética e da vaidade; ela adquire outras dimensões, como a identitária. Esses subsídios que compõem o corpo negro, como o cabelo e a cor da pele, são basilares para o reconhecimento das pessoas no País. Eles funcionam como “[...] critério de classificação racial para apontar quem é negro e quem é branco em nossa sociedade, assim como as várias gradações de negrura [...]” — presentes, por exemplo, nos censos efetivados pelo IBGE — a partir do que se discorre a respeito da “estética negra” em um País onde o padrão de beleza é branco e desafiador. Para os negros, a forma como seus corpos e cabelos são vistos por eles mesmos e pelo outro configura um aprendizado constante sobre as relações raciais. Em Marabá, esses rudimentos descrevem muito das práticas preconceituosas direcionadas à parte da população negra; e os/as autores/as, em boa parte, são os próprios negros. Ora se tem vergonha e se abomina a cor da pele e o cabelo, ora esses atributos são empregados como fatores de identificação (GOMES, 2002).

O que a entrevistada relata no depoimento é muito forte e profundo, mas é o retrato da realidade. O racismo é escancarado, inclusive entre parte do segmento negro. Sobre essa problemática ressaltamos o que discute Carneiro (1995). No texto *Gênero, raça e ascensão social*, ela evidencia os negros/as que conseguiram ascender socialmente à luz do debate posto em relevo por Joel Rufino dos Santos. A pauta é norteada pela seguinte indagação: “Por que os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?” Rufino acredita que a preferência dos negros por mulheres brancas seria uma espécie de vingança de um passado cruel e violento, em que negros, além de terem sido escravizados, tinham suas mulheres controladas pelo poder dos colonizadores. A reviravolta e a possibilidade de ascensão permitem que, assim como o sujeito branco, o negro possa agir da mesma forma, a partir da escolha por uma companheira branca. Carneiro interpreta essa situação como uma forma de o negro querer ser igual e/ou semelhante ao branco. E isso acontece quando, enfim, possui sexualmente a mulher branca. Como um paralelo a essa questão, também é presumível a existência de amor e companheirismo entre pessoas de grupos sociais diferentes. No caso de homens e mulheres negros/as, “[...] engajados com a mudança das relações raciais e sociais no Brasil, seus parceiros quando brancos/as não são objetos de consumo, símbolos de status, nem garantia de mobilidade social [...]” (como ocorre entre alguns negros e seus cônjuges), mas sim, “[...] companheiros e companheiras [...] que não simbolizam êxito, mas a possibilidade do encontro da solidariedade e do amor entre grupos étnicos e raciais diferentes.” Por esse lado, “[...] são parceiros que

colocam sua representação social ou seu prestígio pessoal a serviço da luta pela igualdade de direitos e oportunidades para todos.” (CARNEIRO, 1995, p. 549).

Conflito identitário, discriminação racial, preconceito, marginalização, invisibilização, violência e racismo. Esse é o cenário em que parte significativa dos negros/as está inserida em Marabá. Os relatos de duas das cinco pessoas entrevistadas comprovam o quanto ser negro/a é difícil e desafiador. É lidar, constantemente, com a exclusão e a rejeição na vida cotidiana, nos ambientes institucionais e sociais por onde anda.

A negação é essencial para a continuidade do racismo. Ele só consegue funcionar e se reproduzir sem embaraço quando é negado, naturalizado, incorporado ao nosso cotidiano como algo normal. Não sendo o racismo reconhecido, é como se o problema não existisse e nenhuma mudança fosse necessária. A tomada de consciência, portanto, é um ponto de partida fundamental. Acredita-se que lá fora que existe ódio racial, não aqui. Acreditam que no Brasil vivemos numa democracia racial, miscigenados, felizes e sem conflito. Essa é a perversidade do nosso racismo. Ele foi construído de uma forma tão habilidosa que os brasileiros chegam ao ponto de não quererem ou não conseguirem enxergar a realidade gritante que está bem diante dos seus olhos. Ser negro significa ser mais pobre do que o branco, ter menos escolaridade, receber salário menor, ser mais rejeitado pelo mercado de trabalho, ter menos oportunidades de ascensão profissional e social, dificilmente chegar à cúpula do poder público e aos postos de comando da iniciativa privada, estar entre os principais ocupantes dos subempregos, ter menos acesso aos serviços de saúde, ser vítima preferencial da violência urbana, ter mais chances de ir para a prisão, morrer mais cedo.²⁸

Em um país racista como o Brasil, a cidade de Marabá se torna apenas uma dentre várias cidades preconceituosas, pois se o País é racista — ainda que não se caracterize como tal — os recintos que abarrotam o território brasileiro não serão diferentes. Como consequência disso, as sutilezas do racismo são visualizadas de longe pela população negra, a partir de um olhar estranho e condenatório sobre as práticas de pessoas brancas no tratamento indiferente com negros/as e nas “brincadeiras” que tendem a depreciar, independentemente da motivação. O segregacionismo está nas violências diárias com que o negro precisa confrontar-se e as notícias televisivas colaboram para essa percepção. O fato é que o racismo mata, retira oportunidades e remete a população negra à margem do meio social. Nesse sentido, ele nunca foi velado, como despontou uma das interlocutoras da pesquisa. Basta olhar as posições ocupadas pelos sujeitos negros e negras. O racismo se manifesta quando as pessoas falam que “não existe” racismo no Brasil.²⁹ Segundo Coelho:

²⁸ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negro-continuara-sendo-oprimido-enquanto-o-brasil-nao-se-assumir-racista-dizem-especialistas/>. Acesso em: 27 de jun. 2020.

²⁹ Disponível através do site: <https://www.geledes.org.br/o-racismo-nao-existe/>. Acesso: 28 de Jun. 2020.

A sociedade brasileira constrói e incorpora em seu cotidiano uma forte representação de liberdade e de generosidade racial no país, legitimando ações amigáveis entre o conjunto de mestiços que a compõe e, deste modo, diminuindo as possibilidades de enfrentamento – concreto e efetivo – das reais situações vivenciadas por seu segmento negro. *Tal contexto nos induz à inferência de que não há discriminação racial no Brasil. Afinal, como se pode enfrentar aquilo que não existe?* Ledo engano. Existe, sim, racismo, porém a sociedade não se imbuiu de coragem suficiente para enfrentá-lo. No Brasil, em verdade, vivemos sob o efeito da “ditadura do senso comum”, que tem naturalizado a democracia racial. Embora a proposição de que não existe racismo se torne menos consensual, constitui-se, ainda, em uma das representações do mito da democracia racial propagada, desde 1933, por Gilberto Freyre (1963), dentro e fora do país, seus reflexos ainda se fazem sentir nos domínios públicos e privados da sociedade. (COELHO, 2005, p. 112. Grifo nosso).

De forma irônica, Coelho sublinha que não se pode querer enfrentar algo que “não existe”. A “ditadura do senso comum” faz com que se fechem os olhos para a situação degradante que vive a população negra em sociedade, considerando-a como algo natural. Ela remete essa naturalidade do racismo à democracia racial, expressão que propaga a “[...] crença generalizada num país sem preconceitos ou discriminações raciais, no qual o valor e o mérito individual não são barrados pela pertença racial ou pela cor.” (GUIMARÃES, 2009, p. 3).

Após lutas e lutas travadas contra o racismo, o movimento negro brasileiro e o paraense ainda precisam lidar com ele, pois as disparidades, discriminações e violências raciais ainda continuam existindo de forma crescente no contexto atual. Enquanto a população branca dispor de privilégios que a beneficie, e enquanto não forem adotadas medidas que desconstruam esse privilégio de cor e combatam a desigualdade com equidade de condições, o povo negro sofrerá a patologia do racismo e as consequências que ela gera.

Neste capítulo, esquadrihamos a história do MNN paraense e suas aparições no combate ao racismo no País e na região do estado do Pará. Ressaltamos, a partir dos relatos, que o panorama racista e preconceituoso se conserva nas estruturas da cidade marabaense, porém, através de novas roupagens e configurações. Sujeitos negros e negras padecem com o racismo dentro dos espaços sociais e no próprio ambiente de interação social e comunicação com as pessoas, o que os aloca em uma posição de inferioridade e exclusão em detrimento de outros indivíduos. Também se analisa, por um lado, uma onda crescente de falta de reconhecimento por parte de sujeitos negros/as e a aderência a valores culturais europeus como novo símbolo de identidade, o que permite sublinhar que a própria raça negra se autodiscrimina ao negar o seu “eu” e os aspectos de ancestralidade afrodescendente e/ou africana, mas, por outro lado, assistimos a casos de afirmação da identidade negra, do reconhecimento por meio do trauma. Além disso, veremos que as próprias atividades culturais do CNM são realizadas com o objetivo de valorizar a identidade negra. Veremos, de forma pormenorizada, no próximo

capítulo, a história de constituição e performance do CNM, seus objetivos, bandeiras de luta e a possibilidade de considerá-los como uma representação do movimento negro em Marabá.

5 O GRUPO CONSCIÊNCIA NEGRA EM MOVIMENTO: PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO EM MARABÁ

Todo mundo sabe o quão arraigados estamos a valores ainda escravistas: o prazer da subjugação do outro, da humilhação, das relações de trabalho informais e sustentadas em relações desiguais, as práticas racistas cotidianas justificadas pela intimidade. Na grande família patriarcal contemporânea, elites se orgulham de que suas famílias sejam servidas por décadas por membros de uma mesma família negra, que é presa em relações de trabalho aviltantes, que não lhes permitem ascender socialmente. *O sadismo é tão grande que a existência do outro só é prazerosa se ela consiste em servir e, claro, com doses de humilhação e sacrifício daquele que serve, se possível, agradecendo e sorrindo*³⁰.

Começamos o último capítulo com a ponderação estimulante de Luciana Brito em referência aos reflexos do racismo e da intensa presença de valores escravistas na sociedade contemporânea, em que o outro só se torna aceitável se puder ser humilhado, subjugado e tratado com indiferença. Esse outro, comumente, é negro e pobre, e contém sua imagem conexas a um passado servil, padecendo com o racismo duas vezes: pela cor da pele e pela condição econômica. As posições dentro da hierarquia é que determinam a situação de uma pessoa. Hoje, a sociedade está cada vez mais dividida entre raça, classe e gênero, rememorando o conceito de interseccionalidade, que será categórico para a análise do CNM, uma vez que permite um entendimento sobre as desigualdades sociais, opressões e discriminações correntes. Teve seu aparecimento enquanto instrumento analítico com o movimento feminista, ressaltando-se que, por algum tempo, nos Estados Unidos (século XX), esse movimento teve como protagonista a mulher branca, e a mulher negra ocupava uma posição secundária.³¹ (HOOKS, 2019). Sendo assim, os discursos desenvolvidos levavam em apreço as realidades de mulheres brancas, que eram donas de privilégios que as avultavam na sociedade, mas que, contudo, não as libertavam do “cativeiro” doméstico. Além disso, a exclusividade discursiva das feministas brancas se concentrava na questão da opressão de gênero, desconsiderando outras formas de encargos que comprometiam as mulheres negras, a violência classista, sexista e racista (HOOKS, 2019). A seguir, separamos os impasses da presença das mulheres negras no seio do movimento feminista, sendo que elas poderiam preencher colocações que fossem inferiores às ocupadas por mulheres brancas.

³⁰ Disponível através do site: <https://www.nexojournal.com.br/colunistas/2020/Que-loucura-essa-mistura-a-supremacia-branca-%C3%A0-brasileira>. Acesso em: 10 de Jun. 2020. Grifo da autora. É importante destacar que essa referência faz parte de uma das publicações da autora no jornal nexa e os assinantes podem ter acesso.

³¹ O sobrenome de *bell hooks* é utilizado em minúsculo como uma forma de respeito à maneira como ela escolheu ser chamada, sendo uma homenagem a avó.

As feministas privilegiadas têm sido, em grande parte, incapazes de falar com e para diversos grupos de mulheres, quer seja por não compreenderem completamente a interligação entre opressão de gênero, de raça e de classe, quer por se recusarem a levar esta interligação a sério. Os estudos feministas sobre o destino das mulheres tendem a focar-se exclusivamente no gênero e não estabelecem uma base consolidada, a partir da qual se possa construir a teoria feminista. Refletem a tendência dominante, presente nas mentes patriarcais ocidentais, de mistificar a realidade da mulher, ao insistirem em que o gênero é o único fator determinante do destino das mulheres. Sem dúvida, tem sido mais fácil para as mulheres que não sofrem de opressão de raça e classe dar exclusiva atenção ao gênero. Embora as feministas socialistas se preocupem com a classe e o gênero, tendem a descartar a raça ou reconhecem que a raça é importante e, depois, procedem a uma análise na qual a raça não é contemplada (HOOKS, 2019, p. 12).

A interseccionalidade está relacionada às intelectuais feministas negras, e é um contraponto à colonialidade, pois são as sujeitas representantes dos grupos subalternos e periféricos propondo epistemologias para a academia. Como fazemos referência a sujeitos negros/as integrantes do CNM que vivenciam diversas ocorrências de opressão, na cidade de Marabá, o uso da interseccionalidade será de fundamental relevância, pois arriscaremos considerar conjuntamente raça, gênero e classe.

Antes de prosseguirmos com a narrativa, deixamos clara a escolha pela história oral com as entrevistas a cinco pessoas integrantes do Coletivo, e os depoimentos pronunciados foram empregues como documentos para fundamentar a pesquisa. Os documentos foram usados “[...] da mesma forma que uma carta, um diário, um ofício, uma notícia de jornal ou um relatório.” São produtos de pesquisa que dão consistência e autenticidade ao presente. Aqui, valemo-nos de relatos orais, convites, ofícios, manifestos e imagens, que, após todo um processo de exame, se transformaram em fontes históricas (N’UMBUNTU EM REVISTA, 2014, p. 25).

5.1 Consciência Negra em Movimento: conhecendo sua história

As cinco pessoas que cederam entrevistas à pesquisa tiveram forte participação e contribuição para que o CNM existisse hoje em Marabá. Todos eles são sujeitos/as que passaram pela universidade, no ano de 2002, na época em que a UFPA ainda estava em vigor. A experiência acadêmica foi expressiva para a edificação de amizades e laços, desconstrução de percepções equivocadas sobre a questão negra e afirmação/reconhecimento de identidades negras. Nesse mesmo ano, um grupo de discentes e docentes do centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA (Belém) resolveu compor um núcleo que unificasse a comunidade negra universitária em torno da pesquisa desenvolvida na instituição. Além disso, no plano de

extensão, o grupo propôs-se a promover a interface entre a universidade e o movimento negro organizado. Dentro do colegiado de ciências sociais da UFPA de Belém, existia um grupo chamado Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEEAM). O GEEAM computava dois núcleos multicampi, um em Castanhal e outro no sul e sudeste do Pará, em Marabá. A maioria dos componentes desse grupo eram docentes e estudantes, e o objetivo era a promoção de debates e discussões visando a aprofundar o conhecimento sobre as relações étnico-raciais e o combate ao racismo. Os membros do CNM, que na época eram estudantes universitários (e atuantes dentro do GEEAM), participavam de encontros e eventos em Marabá e em Belém, o que cooperava para a ligação e comunicação com outros sujeitos negros/as. No ano de 2005, sucedeu, no núcleo de Marabá, o evento com o tema *Que abolição é essa? Vamos escrever nossa verdadeira história*. O objetivo do evento era promover a reflexão sobre a abolição da escravidão (referente a passagem do 13 de maio), a condição do/a negro/a na sociedade brasileira e as políticas de ações afirmativas. Essa abordagem contextualizada é pertinente para compreendermos o surgimento do interesse dos membros do CNM pelas ações de protagonismo, resistência e oposição ao racismo em Marabá, que sobreveio dentro da universidade e passou a acontecer fora dela, com as experiências adquiridas e as relações estratégicas construídas com docentes, discentes e ativistas. Assim sendo, o GEEAM foi o principal grupo que influenciou o CNM no sentido de organizar-se conjuntamente e dar continuidade ao que era discutido na academia, porém, externamente a ela. Nesse caso, as discussões na universidade contribuíram significativamente para que o CNM seja o que é hoje.

Antes de o CNM ser oficialmente chamado Coletivo Consciência Negra em Movimento, outras ideias em relação ao nome do grupo apareceram. Ele foi apontado apenas de Arrastão, Arrastão Consciência Negra em Movimento e Consciência Negra em Movimento, que hoje é sua denominação oficial, pela qual é conhecido na sociedade marabaense. O CNM foi criado quando se começaram a articular os trabalhos envolvendo os locais periféricos da cidade. Segundo narram os entrevistados, havia a curiosidade da sociedade em saber como se denominavam. Vendo essa necessidade de apresentar uma resposta, os membros decidiram se chamar Consciência Negra em Movimento:

[...] iniciamos em 2011, precisávamos de um nome. O nome inicialmente foi mais em função do Arrastão, que nós já fizemos desde um primeiro momento, o arrastão. E aí a gente chamou Arrastão Consciência Negra em Movimento. E aí, começou a ganhar proporção, e as pessoas questionando, na época começaram a ir repórteres, querer informações e tal. E sempre perguntavam o nome do coletivo, né: Qual o nome que vocês têm? E aí aquela coisa, né. Tá! Vamos colocar Consciência Negra em Movimento. Colocar que a gente tá sempre caminhando, fazendo ações. E aí ficou Consciência Negra em Movimento e em 2011 que a gente formalizou esse nome, mas

já tinha antes, como o GEEAM, que era o grupo de estudos afro-amazônico. E a coisa começou mesmo, tanto que boa parte dos que criaram o coletivo eram discentes do curso de ciências sociais. Eram pessoas da universidade que construíram o coletivo. (Eric de Belém Oliveira – 21/11/2019 – Entrevista oral).³²

Do mesmo modo, é proeminente o fato de que os debates na universidade sobre as relações étnico-raciais eram direcionados para dentro de algumas escolas de Marabá, o que esclarece a continuidade desse trabalho na contemporaneidade. Naquele período, entre 2002 e 2003, a Lei 10.639 – que tornava os conhecimentos e saberes africanos obrigatórios dentro do currículo das escolas do país – entrava em vigor e a sociedade local interrogava os que tratavam as questões da população negra sobre a relação entre universidade e escola. Sendo assim, todos possuem formação acadêmica. O atual representante do CNM, Eric de Belém Oliveira, que também foi participante ativo do GEAAM, expõe que, na experiência de viabilizar esse debate dentro das escolas, procurou-se apoio da Secretaria Municipal de Educação (Semed) para tentar obter um auxílio com a seleção das escolas disponíveis para esse trabalho, porém, foram muitos impedimentos e entraves burocráticos — inclusive preconceituosos — que fizeram essas pessoas realizarem, sozinhas, um mapeamento das escolas e identificarem alternativas que pudessem viabilizar relações estratégicas com docentes das instituições escolares marabaenses. A princípio, o trabalho com a causa negra começou com as escolas do ensino fundamental, no sentido de engendrar as questões identitárias desde o início.

Só que começamos a ir pra algumas escolas, ensino fundamental. No intuito de tá trabalhando com crianças. E aí, aquilo que você falou, nem todas as escolas estavam abertas a isso. Imagina, né. Naquela oportunidade, assim, eu consegui, ir em algumas escolas, mas mais com relações pessoais com professores que bancaram. Aí uma das escolas que nós começamos a ir era justamente onde trabalhava minha genetriz, minha mãe, ela, ficava lá, e aí eu comecei a fazer algumas atividades com os alunos dela. Mas era justamente isso, trabalhar com crianças pra trabalhar a musicalidade, trabalhar textos ou então trabalhava com desenhos como o Kiricu, que tava naquela, não sei se você teve acesso, ao desenho francês. Aí é isso, que crianças. Aí você vai apresentando, então construí instrumentos percussivos com eles, com material reciclável. E fomos desenvolvendo isso. E por fim, continuamos na universidade e essas escolas (Eric de Belém Oliveira – 21/11/2019 – Entrevista oral).

Com o afastamento da universidade, o compromisso com os ensejos negros continuou a existir. Mas, é significativo registrar que, como a publicação da lei estava no início, talvez

³² A universidade teve um papel crucial tanto no desenvolvimento da percepção dessas pessoas quanto no agir coletivo, que passou a ser executado dentro das escolas, pois já havia a necessidade de articular escola e universidade, até mesmo em virtude da própria Lei nº 10.639/2008, que tornava esse ensino obrigatório. Embora os sujeitos entrevistados venham da universidade, os trabalhos dentro das escolas foram feitos em decorrência de relações estabelecidas com os professores/as. Porém, esse debate na época era considerado relevante para a academia.

não houvesse um compromisso maior em tratar do assunto por parte da Semed. Desde então, nota-se a disposição desses sujeitos negros e negras de ampliar estratégias de ação dentro da sociedade, instituindo técnicas de mapeamento e de conexões com o social.

[...] pedimos pra secretária de educação, tentar ver um apoio, pudesse fazer uma parceria até porque já tava a questão 2003, da 10.639 e aí já tava a questão da lei e começaram a procurar a universidade e saber o que que a universidade tinha [...] Aí nós enquanto movimento começamos, mas a gente via que é [...] não era uma questão muito de compromisso. Era uma necessidade de cumprir a lei, mas havia uma resistência por parte da Secretária de Educação. Com a ausência desse compromisso, nos fez perceber que, olha, vai ser muito mais interessante mapear as escolas que estejam realmente abertas e a gente tenta trabalhar com essas escolas porque pela secretária já percebi que a gente não vai avançar aqui, né. Mas aí tudo bem, encerramos com a secretária e fomos a desenvolver as atividades, intercalando né, a universidade, as escolas e aí foi ampliando o número de escolas, por causa também da dificuldade dos professores de saber como trabalhar a 10.639, foi se ampliando, até que chegou o momento que nós falamos da necessidade de juntar as comunidades periféricas (Eric de Belém Oliveira – 21/11/2019 – Entrevista oral).

O entrevistado expõe uma problemática considerável e que é bem corriqueira dentro da sociedade, que é a oposição em tornar prático o que existe no discurso. A inquietação dos indivíduos negros e negras também se voltava aos professores, que, conforme o relato, viam dificuldade em trabalhar com a Lei nº 10.639/2003 em virtude de se constituir algo novo nas salas de aula. À medida que o intercalar entre universidade e escola incidia, compreendia-se a necessidade de contribuir para a visibilidade das comunidades periféricas, que, até hoje, margeiam Marabá. No início desse envolvimento, assim como ocorreu com o movimento *rap*, por exemplo, verificavam-se as dificuldades enfrentadas e os bloqueios assentados para a inviabilização, como o ato de tornar espinhosa uma licença para funcionamento em espaço público. O que se apreende de tudo isso é que, ainda que um movimento — seja ele *rap* ou *reggae* — alargue-se e se arrisque a sustentar suas práticas culturais, o poder dominante descobre meios de excluí-lo, invisibilizá-lo, seja por meio das leis ou da força física. A exclusão dos saberes das pessoas que habitam à margem da sociedade esbarra no que Quijano (2005) discute no texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. A ideia de raça, segundo esse autor, foi embutida desde a época da colonização e, até hoje, é “[...] um instrumento de dominação social universal [...] e critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis da estrutura de poder da nova sociedade.” (QUIJANO, 2005, p. 107). Da mesma forma acontece com relação aos aspectos culturais e os conhecimentos não ocidentais, que são vistos como subalternizados, inferiores e atrasados face ao ocidental e moderno.

Em meio às lutas, esforços e persistência em trazer o que está oculto para o centro das discussões, o CNM conserva vínculos com a comunidade periférica Francisco Coelho. É um bairro considerado o berço de formação de Marabá, mas que, na visão dos sujeitos/as que concederam entrevistas, acabou sendo marginalizado dentro da cidade. Sendo composto por uma maioria negra, mas também por brancos, é conhecido na linguagem popular como Cabelo Seco. O nome faz referência ao passado histórico e, nessa versão, Francisco Coelho traz para Marabá mulheres de “cabelos secos”, cujos afazeres como lavadeiras de roupas nos rios, em meio ao sol, deixavam seus cabelos secos. É uma narrativa totalmente preconceituosa com a figura da mulher negra, mas que é notável na memória das gerações mais velhas do bairro.

A abertura e envoltura do CNM com a comunidade do Cabelo Seco deve-se às observações iniciais realizadas para uma pesquisa acadêmica que originou o trabalho de conclusão de curso de Eric de Belém Oliveira, designado *Nos encontros dos rios, encontros de memórias* do curso de Ciências Sociais. Foi nas caminhadas e diálogos com as pessoas do bairro que se conheceu Ana Luíza Rocha da Silva, mulher negra aqui entrevistada. Na época, ela era a vice-presidente da Associação dos Moradores Francisco Coelho, e atuava reivindicando melhorias e/ou políticas públicas em prol do bairro. Com o auxílio dos responsáveis pela associação, o CNM alcançou o primeiro evento, em 2011, utilizando-se do slogan da associação. Com o tempo, o desenvolvimento, as elaborações e articulações, o CNM passou a efetivar operações sem a cooperação da agregação.

O CNM é composto por negras/as — mas não apenas — que se constituem dentro do território marabaense, no sudeste do Pará, com o desígnio de combater o racismo, a discriminação racial e qualquer outro tipo de violência que abarque a população negra. Suas ações sucedem a partir da promoção de atividades culturais que levam ao reconhecimento e à valorização da identidade negra dentro das escolas públicas e privadas e do bairro periférico Francisco Coelho. Com o oferecimento de oficinas que exaltam a beleza negra com a execução de penteados afros que apreciam o cabelo negro (crespo ou encaracolado, com turbantes, tranças e bobs); a construção de bonecas negras, as rodas de capoeira, as danças de carimbó, os desfiles de mulheres e crianças negras, as músicas, as caminhadas com faixas representativas, as frases reivindicativas e as leituras de manifestos antes do início dos eventos. No item a seguir, abordaremos com mais especificidade como incidem as mobilizações em Marabá.

5.2 Ações e protagonismo do grupo Consciência Negra em Movimento em Marabá

Vamos concentrar nossas apreciações nas ações do CNM dentro da cidade marabaense, focalizando em seus objetivos, espaços de atuação e bandeiras de luta, valendo-se dos relatos orais de cinco de seus integrantes e dos documentos disponibilizados para diagnóstico. A partir dos discursos dos comunicadores/as avaliaremos melhor a realidade vivenciada por eles/as e pelo CNM em relação ao racismo, a partir de seus próprios pronunciamentos, além de permitir conhecer seus componentes e experiências. Antes disso, esperamos deixar claro que as ações do grupo sucedem durante todo o ano, porém, conforme explica a interlocutora Ailce Margarida Negreiro Alves, não há um cronograma a ser seguido e uma programação fixa. Os debates e eventos acontecem para além da comemoração do dia 20 de novembro, o Dia da Consciência Negra.

O grupo tem uma dinâmica de fazer debates. Por mais que não tenha um cronograma assim definido, mas a gente não trabalha só no 20 de novembro. No entanto, a maior visibilidade de nossa ação é no 20 de novembro, né, no dia da consciência negra porque também mobiliza bastante nesse dia. Mais a gente também atua em outros aspectos, por exemplo, agora a gente tá fazendo uma programação do Cinema Itinerante né. Nós fomos na 1º de março pra fazer uma articulação pra levar o cinema para as mulheres, no caso as mulheres Amoras, só que a gente só fez o primeiro debate, por causa da pandemia a gente não conseguiu fazer preocupados assim em juntar né as pessoas. Mas a gente fez com as mulheres do Cabelo Seco, a gente fez com dois terreiros, dois espaços de terreiros, de religiões de matriz africana. Nós passamos filmes nesses dois terreiros, depois discutimos com eles e tem mais um pra gente fazer ainda com crianças e jovens que vivem no abrigo. Então, por mais que não seja tão visibilizado, mas a gente tem uma atuação, inclusive nas escolas, de vez em quando a gente é mobilizado pra fazer debates. A gente participa da comissão de heteroidentificação da UNIFESSPA, a gente tem uma ação com o GAC, que é o grupo de Ação Cultural do São Félix, mas o evento de maior visibilidade é esse da Consciência Negra. Mas a gente virou essa referência por exemplo com as Mulheres Raízes, sempre elas chamam a gente pra fazer discussão com elas, pra participar das coisas com elas. Então, a gente não faz só no 20, apesar de que o movimento maior, nossa ação maior acabe sendo visibilizada mais no 20 de novembro (Ailce Margarida Negreiro Alves – entrevista oral – 15/06/2021).

No contato com os documentos, o que chamou a atenção foi a ausência de algum mais específico que mostrasse, detalhadamente, cada passo das ações executadas anualmente pelo CNM. O que achamos com mais exatidão durante o trato com a fonte no arquivo foram *banners* e convites confeccionados para a divulgação da organização do 20 de novembro. É unicamente por esse motivo que não constituímos uma ordem linear para fazer referência aos outros tipos de atividades desenvolvidas, porém, podemos conferir, na fala da enunciativa, que os debates incidem também quando são convidadas por outros grupos ou quando o CNM mesmo promove. É o caso do Cinema Itinerante efetivado com as Mulheres Amoras e as Mulheres Raízes do Cabelo Seco. Nesse sentido, abordaremos com mais riqueza as informações sobre o que ocorre

na programação do evento do Dia da Consciência Negra e, por meio das falas dos entrevistados, arriscaremos focalizar nas que são pronunciadas durante as entrevistas.

A seguir, apresentamos a imagem de um panfleto exposto à sociedade no ano de 2016, quando o Dia da Consciência Negra foi cognominado *Identidade e ancestralidade contra o racismo*. Esse evento ocorreu em três dias consecutivos e em momentos diversos: entre manhã, tarde e noite, no bairro Francisco Coelho, sob a coordenação do CNM.

Figura 5. Divulgação do evento do Dia da Consciência Negra (Ano 2016).

Programação:

Manhã (Das 9:00hs às 11:00hs):

- Ornamentação do espaço (Orla do Cabelo Seco)
- Pinturas de Camisetas (Praça do Cabelo Seco)

Tarde (A partir das 14hs):

- Apresentação de Dança das Crianças do Cabelo Seco (Ana)
- Apresentação do Grupo de Dança do Anísio Teixeira
- Oficina de Turbante (Etiane e Vandinha)
- Oficina de Bonecas Abayomi (Elena e Jaque)
- Desfile da Beleza Negra (Ana)
- Apresentação do Grupo Afro Mundi Mirim
- Apresentação da Companhia de Dança Afro Mundi e grupo de Percussão

Noite (A partir das 18hs):

- Arrastão Consciência Negra em Movimento
- Declamações de poesias com Clei, Discentes da Especialização Saberes Afros da UFPA e Cristiano (Pipoca).
- Apresentação do Grupo Mayrabá
- Apresentação do grupo "Negra Melodia"

Observações:

- No decorrer do evento haverá apresentação de vídeos voltados à temática nos intervalos das atividades propostas;
- Haverá exposição de fotos das atividades realizadas nos anos anteriores durante todo o evento;
- Levar camisas para serem pintadas;
- Levar tecido para oficina de turbante e oficina de bonecas caso queira participar das mesmas.

Fonte: Arquivo CNM.

Como podemos visualizar, o evento do 20 de novembro é bem dinâmico e varia de acordo com os anos. Nesse panfleto, pela parte da manhã ocorreu a ornamentação do espaço do evento na orla do Cabelo Seco e a pintura de camisetas na praça do Cabelo Seco, geralmente com a temática, *slogan* e arte (Figura 5) da mulher negra. Embora não seja a pauta mais importante do CNM, nota-se que a questão do gênero também é reivindicada. É nítida a preocupação de quem inventa a arte de valorizar as características da mulher negra. As flores no lugar do cabelo trazem significados implícitos: como a beleza do cabelo da mulher negra, o florescimento diante do racismo e até mesmo uma crítica ao próprio nome preconceituoso de “Cabelo Seco”. No período da tarde e da noite, a programação segue com apresentações culturais de vários tipos: desfiles, danças, cantos, declamações etc.

Para que haja a concretização do evento, é necessário todo um planejamento de quem o idealiza. São efetivadas reuniões, venda de comidas e bingos para angariação de recursos,

elaboração de ofícios e manifestos e distribuição de panfletos. Tanto os ofícios como os manifestos são produzidos pelos integrantes do grupo, significando uma atividade coletiva. É o que reitera a interlocutora:

Olha, nós temos um grupo relativamente tranquilo que elabora os manifestos, né. Tem eu, tem a Rosimeire Bezerra, a professora Angélica, o N'umbuntu quando era na figura do Janailson, agora não temos contado muito com o N'umbuntu. Mas tem várias pessoas que pensa junto, pensa coletivo, vai organizando o texto e de acordo com as questões conjunturais que estão sendo postas a gente constrói a carta. A gente faz ofícios pra enviar pra prefeitura local, pra casa da cultura, pra secretaria de cultura, pro conselho de cultura solicitando alguns apoios. Esses apoios as vezes são tendas que eles nos dão, que a gente pede e eles emprestam, estrutura pra fazer o evento e alguns apoios de transportes, carro som, a gente pede essas estruturas assim, mais pra viabilizar (Ailce Margarida Negreiro Alves – entrevista oral – 15/06/2021).³³

Tanto um como outro são organizados pelos membros, e o manifesto, em específico, envolve as pautas raciais que são levantadas no município e no País de forma geral, inclusive pelo MNU. Os ofícios são distribuídos com o objetivo de se alcançar apoios estruturais e os manifestos são lidos no início do evento ou após, durante as caminhadas pelas ruas de Marabá. Ao todo, foram selecionados sete ofícios que exprimem as manobras dos homens e mulheres negros e negras e seus protagonismos em alguns espaços urbanos do local. Esses ofícios são direcionados a diferentes instituições, como, por exemplo, Departamento Municipal de Trânsito Urbano (DMTU); estabelecimentos comerciais (a exemplo da distribuidora Tocantins); Prefeitura de Marabá; Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Semma); Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Estado do Pará (Sintepp); Câmara Municipal de Marabá, e Secretaria de Cultura de Marabá.

Dos sete ofícios, seis apresentam o *slogan* do CNM e um o da Associação dos Moradores do Cabelo Seco. O primeiro averiguado nesta pesquisa é do ano de 2014. Ele oferece as seguintes informações:

Saudando-o com a cordialidade devida, a Associação de Moradores do Bairro Francisco Coelho (Cabelo Seco) utiliza-se do presente para apresentar anexo o evento alusivo ao dia da Consciência Negra, sob o objetivo de debater e aprofundar as reflexões sobre as questões raciais no Brasil e no município de Marabá. Para tanto, será realizada várias atividades (palestras, oficinas, danças, exposição fotográficas etc.) na data de 20 de novembro de 2014, com o início às 15:00 horas no bairro Cabelo Seco, núcleo Marabá Pioneira, culminando com a realização de um arrastão afro e panfletagem pelas ruas da cidade e apresentação de artistas locais (Ofício nº 001/16/09/2014).

³³ Janailson Macêdo Luiz é docente do curso de História, escritor e ex-coordenador do N'umbuntu entre 2015 e 2017. Realiza atividades de pesquisa, ensino e extensão voltadas para a educação das relações étnico-raciais, comunidades remanescentes de quilombos, Guerrilha do Araguaia e preservação e democratização das fontes históricas. Atualmente é doutorando em História pela Universidade de São Paulo.

O ofício é direcionado ao Secretário de Cultura de Marabá, que, no ano de 2014, era Cláudio Luis Feitosa Felipeto. Nesse ano, o prefeito de Marabá era João Salame Neto, do partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) (2014-2016). Hoje, o atual prefeito é Sebastião Miranda Filho, do Partido Social Democrático (PSD). A finalidade desses ofícios é arranjar apoio para amparar o evento. A seguir, inserimos o Quadro 1 com as principais reivindicações requeridas antes do 20 de novembro, com meses de antecedência, e que são direcionadas à Secretaria de Cultura de Marabá e outras instituições locais.

Quadro 1 – Relação da infraestrutura e atração cultural necessária ao evento.

Recursos	Quant.
Tendas piramidal 10 x 10 metros	02
Equipamento de som e iluminação	01
Palco praticável	01
Banda Negra Melodia (atração cultural)	01
Banheiros químicos (2 Fem. 2 Masc.)	04
Carro de som para o arrastão (3 horas)	01

Fonte: Elaborado pela autora.

Antes do Dia da Consciência Negra, recorre-se ao DMTU e à Semma na busca por autorização e apoio para o êxito do evento, acompanhando as burocracias estruturais. O primeiro é um órgão municipal que opera no controle e regularização do trânsito na cidade e coopera com o CNM na ordenação dos veículos no bairro Francisco Coelho durante a efetivação de uma atividade de cunho político chamada, criticamente, de “arrastão”. O arrastão, em sua concepção original, designa violência, arroubos, correria, assaltos em grupo; uma linguagem hegemônica utilizada para identificar o termo. E, no caso do CNM, é um momento de organização, articulação das demandas, visibilização, ação contundente na luta contra o racismo e às discriminações. O termo “arrastão” é, aqui, considerado como uma linguagem decolonial³⁴ sugerida pela organização negra marabaense, buscando o combate a todo tipo de opressão e dominação pelo poder. O segundo órgão também pertence ao município e atua na preservação do meio ambiente e outras questões adjacentes (LAROUSSE, 2001). O indivíduo que não reconhece as práticas culturais do CNM e possui um primeiro contato com a palavra tende a

³⁴ O pensamento colonial ou linguagem colonial busca atribuir visibilidade para os sujeitos que se encontram na margem de uma sociedade marcada pela predominância do pensamento eurocêntrico. Seria uma forma de refletir a partir “da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna” como uma forma de contrapor-se à ideia universal que exclui os conhecimentos de diversos povos que são marginalizados pelo fato de não pertencer ao centro. Esse autor analisa que a identidade em política é uma estratégia de desobediência epistêmica perante o “universo” controlado pelo homem branco para alcançar visibilidade às outras vozes, culturas, mundos, saberes e hábitos, que existem paralelamente, mas que são ocultadas face ao saber colonial (MIGNOLO, 2008, p. 290).

não ter uma compreensão mais profunda sobre o assunto e a tecer concepções equivocadas sobre o termo. O arrastão da cultura negra é uma forma de criticar e revelar a tenacidade de parte da população negra, por meio da promoção de debates e reflexões acerca da importância e do legado deixado pelos negros/as na história e formação da identidade e cultura marabaense, avultando ainda, as batalhas nas ações de combate ao racismo e acesso à igualdade racial.

O CNM firma um compromisso, através do Ofício nº 0020/2019, com a Semma, cumprindo os seguintes regulamentos:

Oportunamente, ressaltamos o compromisso deste coletivo com as obrigações abaixo descritas. Efetuar o acondicionamento adequado dos resíduos gerados durante a realização do evento, estes, sendo destinado, posteriormente, à coleta pública. Respeitar o que determina o Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA, com referência a permanência de menores de idade desacompanhado dos pais e/ou responsáveis legais, bem como, a proibição da venda de bebidas alcoólicas a menores de idade (Ofício nº 0020/14/11/2019).

Na passagem do documento produzido para a Semma, nota-se que os requisitos que o grupo manuseia para a liberação do evento pelo órgão de meio ambiente é o cumprimento e a responsabilidade pela seleção adequada dos resíduos gerados no evento (lixos descartáveis, garrafas, bebidas etc.) e a consonância com o que dita o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) no que concerne à proibição da presença de crianças sem a participação dos responsáveis e do ato de ingerir bebidas alcoólicas. Tais medidas são de grande pertinência, visto que, além de crianças e adolescentes da comunidade, várias outras se apresentam e participam do roteiro da programação, performando no palco. Independentemente da ordem do número dos ofícios, o próximo (00/19) é destinado ao DMTU com o mesmo objetivo do documento precedente, isto é, requerer alvará para a liberação e circulação de pessoas no bairro Cabelo Seco pelas ruas da Marabá Pioneira e o auxílio do órgão durante o manifesto reivindicativo, conforme o seguinte trajeto:

Em face ao exposto, considerando as exitosas parcerias de outrora com este conceituado órgão municipal, solicitamos a Vossa Senhoria a especial gentileza em promover a AUTORIZAÇÃO para a realização do supramencionado evento este, com previsão de início a partir das 09:30 horas de 20/11/2019 com encerramento às 01:30 horas da data de 21/11/2019. Oportunamente, considerando a responsabilidade legal do DMTU pelo trânsito no município de Marabá, solicitamos ainda, apoio no sentido de nos auxiliar com a organização da circulação e fluxo de veículos durante a realização do tradicional arrastão da cultura negra de Marabá na data de 20/11/2019 (quarta-feira). Para tanto, considera-se o seguinte percurso: saída da “Orla do Cabelo Seco”, passando em frente à praça “Francisco Coelho” seguindo pela frente do estádio “Zinho de Oliveira”, com continuidade pela praça Duque de Caxias, por trás da catedral “Nossa Senhora do Perpétuo Socorro”, continuando pelo estabelecimento comercial, restaurante “Ilha Verde” retornando pela Orla Sebastião Miranda ao ponto de partida, horário provável de saída 19:30 horas, (logo após a procissão em

homenagem a São Felix de Valois); estimativa para a conclusão do percurso, de 01:30 a 02:00 horas. (Ofício nº 019/12/11/2019).

Os instrumentos necessários para o Dia da Consciência Negra ultrapassam os que aparecem no Quadro 1. Tendões, equipamentos de som e iluminação, palco, atração cultural, banheiros químicos e carro de som somam-se a vários outros adquiridos pelas ações dos próprios integrantes do CNM, por meio de venda de comidas, bingos ou doações de pessoas que se solidarizam com o assunto. Alguns ofícios são respondidos, mas nem sempre as exigências destinadas aos órgãos competentes são replicadas. A comunicadora Ana Luíza Rocha da Silva esclarece o que isso significou no evento no ano de 2019.

Esse, ano passado, todo ano a gente pede as coisas pra secretária de cultura, o secretário, não sei o que que ele, não sei por que existe aquele secretário que não entende nada de cultura. Nós levamos um ofício, acho que foi 10 de setembro, quando foi em novembro o Eric foi lá, nós fomos lá, ele falou que o Tião não tinha conseguido nada. Égua, nós ficamos louca. Aí o Eric, mas rapaz já faltando uma semana, faltando uma semana você vai dizer isso pra gente. Ele não, não esquete não. Vai ver como vamos conseguir. Ai como eu me dou muito com o Miguelito, que é o vereador de Marabá, eu liguei, passei o ofício, a data que a gente tinha mandado pro secretário. Aí o Miguelito entrou em contato com o prefeito, que é o Tião, aí o Tião me ligou, disse ele olha, pode ir lá com Kelly e dizer que está tudo organizado. Mana, foi o melhor evento que já teve [risos]. Veio as tendões, tudo, cantor, tudo, tudo, tudo. Conseguimos, então é assim né mana, é uma luta, vou te falar (Entrevista oral – Ana Luíza Rocha da Silva – 18/02/2020).

É uma luta árdua entre fazer o ofício, entregar nos locais selecionados e esperar ansiosamente por uma mensagem ou resposta. A tabela 2 introduzida abaixo evidencia de forma organizada os eventos que aconteceram entre os anos de 2011 e 2019, destacando-se que o ano de 2017 foi considerado um ano difícil para os integrantes, até mesmo pelo fato de alguns encontrarem-se desempregados, pois, como o CNM é um grupo sem fins lucrativos e não dispõe de um rendimento que possa ser revestido para os recursos do acontecimento. O Quadro 2 traz uma retrospectiva de eventos.

Quadro 2 - Eventos da Consciência Negra (2011-2019).

Ano	Temática do evento
2011	Consciência Negra: uma luta de todas as cores.
2012	Consciência Negra: igualdade com respeito às diferenças.
2013	Cabelo Seco: Raiz da Diversidade Marabaense.
2014	Marabá: quanto racismo cabe em 100 anos?
2015	Mulher negra: Protagonismo na luta contra o racismo.
2016	Consciência Negra: identidade e ancestralidade contra o racismo.
2017	Não houve logo, nem arte ou <i>slogan</i> .
2018	O racismo não silenciará nossos tambores.
2019	Consciência Negra: Apesar da ignorância e do ódio, florescemos.

Fonte: Elaborado pela autora

O 20 de novembro possui uma importância histórica e todo um contexto de resistência e protagonismo negro na cidade de Porto Alegre, denominado Grupo Palmares. Segundo Campos (2006), universitários negros complementares desse grupo buscavam ressignificar o sentido da figura de Zumbi dos Palmares, ou, mais especificamente, “[...] propunham romper com a ideia de liberdade concedida por uma concepção de liberdade conquistada [...]”, questionando o lugar relegado ao negro. Com isso, foi pleiteado o 20 de novembro como substituição ao 13 de maio, o que incidiu, no mês de novembro de 1971, em uma assembleia nacional efetivada na Bahia (CAMPOS, 2006, p. 10). O significado desse ato é grandioso, pois “[...] sintetiza essa passagem de uma tradição oficial para uma tradição negra. Surge como um fato novo dentro da luta política contra a hegemonia eurocêntrica da cultura oficial.” (CAMPOS, 2006, p. 134). Hoje, o reflexo dessa mobilização no passado é evidenciado nas várias mobilizações negras em todo o País. Presente na Constituição Federal de 1988, a Lei nº 12.519/2011, designa o dia nacional de Zumbi e da Consciência Negra.³⁵ A Fundação Cultural Palmares — entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7. 668, de 22 de agosto de 1988 — desempenhou um papel importante nessas lutas, preservando os valores da cultura negra na sociedade brasileira, conforme destaca o seu artigo 1º. Ademais, a Lei nº 10.639/2003 altera a LDB, inserindo no currículo das escolas públicas e privadas o ensino da história e cultura africana. Devido aos levantamentos dos negros/as é que são possíveis as organizações no dia 20 de novembro dentro das escolas do Brasil e as mobilizações de valor identitário e cultural, como o que é concretizado pelo CNM em Marabá.

Há todo um envolvimento dos membros do CNM na cidade de Marabá pela procura de mecanismos para angariar recursos em direção ao evento, como a intermediação de brindes ao Sintep (à coordenadora Joyce Ribeiro Rebelo). A angariação de recursos acontece a partir de relações estratégicas e de laços estabelecidos com as pessoas dentro da cidade.

Em face ao exposto, o Consciência Negra em Movimento que agrega diferentes entidades e segmentos do Movimento Negro em Marabá/PA e de municípios circunvizinhos, vem pelo presente, solicitar a Vossa Senhoria a especial gentileza em verificar a possibilidade de apoio, se possível com doação de um ou mais brinde(s), a fim garantir a realização de atividades voltadas a angariação de recurso destinado a concretização do supramencionado evento (Ofício nº 006/12/09/2019).

Durante contato com o arquivo constatamos a possibilidade de análise de três manifestos dos anos de 2014, 2015 e 2018. Não localizamos registros dos manifestos de anos anteriores, o que permite a conclusão de que a produção não acontece anualmente, mas em alguns anos,

³⁵ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/1125. Acesso: 1 set.2021.

dependendo também da disponibilidade dos integrantes e de recursos financeiros. No Dia da Consciência Negra de 2014, cujo tema foi *Marabá: quanto racismo cabe em 100 anos?*, o CNM faz uma crítica à comemoração dos 100 anos de Marabá, pois, passado todo esse tempo, o racismo contra a população negra perdura nas estruturas da sociedade, intensificando-se diariamente. No Dia da Consciência Negra de 2015 — *Mulher negra: protagonismo na luta contra o racismo* — refletiu-se sobre o protagonismo das mulheres negras na comemoração do 20 de novembro e no combate ao racismo que as invisibilizam, oprimem e discriminam. Em 2018, com a temática *O racismo não silenciará nossos tambores*, a luta em oposição ao racismo prossegue por meio da resistência a todo tipo de violência direcionada à população negra, valendo-se do tambor como símbolo de força e conexão entre o povo negro.

Os tambores nos conectam com aquilo que está distante, tanto aqui nesta terra quanto no mundo divino. Eles vão buscar quem mora longe. Os tambores comunicam coisas que as palavras não podem dizer, conhecimentos e histórias que não estão nos livros. Contra violência da chibata, que na história desse país jamais deixou de bater, os tambores afirmam a força da vida sobre a morte e, dançando, nossos corpos se mantêm ligados a tudo aquilo que o racismo quer destruir. Neste 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, convidamos a tod@s a recusar a naturalização dos discursos e práticas racistas e a refletir e denunciar seus efeitos perversos sobre a vida de homens e mulheres negras no Brasil e em nossa cidade [...]. Nossas crenças, danças, cantos, nossa visão de mundo, nossas formas de celebrar a vida e educar nossas crianças são também nossas armas contra o racismo: nossos tambores não se calarão! (Manifesto – 20/11/2018).

No passado colonial, o tambor era a arma de combate contra as represálias aos donos de negros escravizados. Estratégia de luta e drible diante das adversidades. Hoje, o tambor é a simbologia de resistência do grupo CNM durante as reivindicações pela cidade de Marabá e em oposição a uma sociedade racista, machista, classista, sexista e elitista. Tambor, corpo, oralidade, danças, batuques, trançados, capoeira, *reggae*, *hip-hop*, oficinas de percussão, turbantes e música que compõem as atividades do 20 de novembro, no bairro Francisco Coelho, são exemplos das africanidades brasileiras, significando parte de elementos culturais empregados como forma de obstinação. São valores civilizatórios africanos presentes no Brasil. Segundo Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, o Brasil foi o último país a aderir à abolição e, conseqüentemente, recebeu um número expressivo de escravizados, que, ao constituírem contato com um lugar diferente, compartilharam suas tradições, crenças, valores e culturas. Hoje, “[...] todos nós comemos feijoada, cantamos e dançamos samba, e alguns enfrentamos academia de capoeira. E isto, sem dúvidas, é influência africana [...]” (SILVA, 2005, p. 155). Além do tambor, “[...] crenças, danças, cantos, visão de mundo, formas de celebrar a vida e

educar nossas crianças [...]” são estratégias de uso pelo CNM em busca dos direitos em prol do povo negro (Manifesto – 20/11/2018).

O CNM tem uma inquietação muito grande com a valorização da mulher negra e em várias atividades a traz como protagonista, atribuindo-lhe voz, visibilidade e despontando a oposição contra qualquer ato racista, discriminatório ou de opressão de gênero. Tentativas e esforços em lado oposto àquele que lhe coloca em uma posição inferior em relação aos homens e mulheres brancas que, via de regra, desempenham papéis de privilégio em virtude da cor da pele. O preconceito é grande, assim como o racismo. E a mulher negra sofre por ser mulher (caracterizada como sexo “frágil”), negra (ter mais melanina), pobre (não possuir uma condição financeira que lhe acarrete mais conveniências). O manifesto de 2015 retrata bem contra o que a mulher negra tem que lutar no País:

Se o racismo brasileiro impõe à imensa maioria dos afrodescendentes as piores posições na pirâmide social do país, são as mulheres negras as principais vítimas desse modo de opressão. O racismo, articulado às opressões de gênero, faz com que as mulheres negras registrem os piores índices de escolaridade, piores rendimentos, as condições mais precárias no acesso à saúde, inclusive em relação aos homens negros, e sejam as principais vítimas de violência sexual e doméstica. Nesse sentido, sua condição social e a forma como é representada ideologicamente socialmente em relação ao período escravista pouco mudou. A mulher negra continua a ser associada a papéis e funções domésticas e representada a partir de seus atributos físicos, em uma imagem hipersexualizada da mulher, reduzida ao estatuto de objeto sexual. A experiência das mulheres negras é reveladora da ação sistemática das diversas formas de opressão e discriminação que constituem a desigualdade no Brasil, expropriando de modo perverso as suas oportunidades e condições para a plena participação na vida social. A luta das mulheres negras contra o racismo se coloca também contra todas as formas de opressão e discriminação que se interpõem à construção de uma sociedade multicultural, pluriétnica e democrática. Enquanto na persistente visão do colonizador a mulher possui uma posição inferior e servil, na cosmovisão africana as mulheres têm lugar de destaque, como nas religiões de matriz africana, onde elas são guardiãs dos segredos, zeladoras do povo de santo. Assim, imbuídos dessa força ancestral da mulher negra, da mãe África, manifestamo-nos nesse 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, para que o direito de vivermos livres de discriminações e do racismo seja assegurado em todas as etapas de nossas vidas (Manifesto – 20/11/2015).

Praticamente, em todas as atividades do 20 de novembro e outras concretizadas no ano, as mulheres estão presentes, como é o caso de Ana Luíza Rocha da Silva na organização da apresentação chamada *Desfile da Beleza Negra*. Nessa ação, as crianças (meninos e meninas) do bairro do Cabelo Seco desfilam.

Figura 6 - Desfile da Beleza Negra.

Fonte: Arquivo CNM.

A imagem em que a interlocutora aparece fazendo uso do microfone foi registrada no bairro Cabelo Seco; essa é uma das atividades listadas na agenda do CNM. Ela evidencia o protagonismo feminino, e exhibe a presença também do público infantil, que também é formado por atores e atrizes da dinâmica. O aprendizado e contato com o universo cultural negro é fundamental para a declaração de uma identidade negra. Talvez, no manifesto de 2018, que enfatiza a educação das crianças como uma arma de combate ao racismo, o CNM estivesse se referindo a este ensinamento: aprender, desde pequeno, a tradição africana.

Outro exemplo de dinâmica em que a mulher negra aparece é a personalização de camisas com a arte do evento. Para essa concretização, o CNM requer às pessoas que levem camisas sem qualquer outro tipo de desenho e que sirva para a confecção da arte.

Figura 7 - Colocando a arte em prática.

Fonte: Arquivo CNM.

Na imagem, é explícita a curiosidade das crianças no desenvolvimento da arte. No fundo visualizamos camisas penduradas, além de um tipo de material específico usado para confeccionar a arte. Observamos, nela, uma mulher negra protagonizando a ação, que é compor, com suas características, uma mulher usando turbante e de pele negra, refletindo ideias de pertencimento à origem afro e de valorização da imagem negra. A responsável pela criação da arte não foi identificada por nós; possivelmente, seja uma das colaboradoras do CNM. Por meio de atividades como essa, as crianças aprendem a importância do reconhecimento, da afirmação e do significado de ser negro.

No espaço político, a mulher negra também se manifesta, reivindicando melhorias e políticas públicas em benefício da população negra e de combate ao racismo. A Figura 8 é um registro de um ato político protagonizado por Rosimeire Lima Bezerra, juntamente com Eric de Belém Oliveira, na Câmara Municipal de Marabá, denunciando o racismo estrutural.³⁶

³⁶ Disponível para ser visualizado através do link: <http://maraba.pa.leg.br/institucional/noticias/professora-usa-atribuna-da-camara-e-denuncia-racismo-estrutural>. Acesso: 04. Jun.2021.

Figura 8 - Denúncia do racismo estrutural.

Fonte: Prefeitura Municipal de Marabá. Disponível em: <<http://maraba.pa.leg.br>>.

Assistir a imagem de mulheres negras protagonizando eventos, principalmente políticos, é imprescindível no combate às divisões na hierarquia social e ao poder dominante, (SOUSA, 1983). No seu livro, *Tornar-se negra*, a autora aborda as amarras que envolvem ser negro/a em uma sociedade racista e elitista, que violenta física e psicologicamente, deixando marcas quase impossíveis de serem sanadas e que refletem na aceitação e negação de si mesmo/a (SOUSA, 1983). Nesse momento histórico para o CNM, em que há a apropriação de um espaço tão importante como a Câmara, denunciou-se o racismo estrutural, além da violência contra a mulher e os altos índices de jovens negros assassinados no Brasil. Denúncias desse tipo estão presentes na movimentação denominada “Arrastão”, quando os organizadores e participantes saem, no Dia da Consciência Negra, em caminhada pelas ruas da Marabá Pioneira, com carros de som, tambores e faixas, delatando as violências de que o povo negro é vítima.

Figura 9 - Arrastão pelas ruas de Marabá.



Fonte: arquivo CNM.

Nessa outra iconografia, o interlocutor Eric de Belém Oliveira aparece ao fundo, usando um gorro de *reggae*, tocando um tambor. À sua frente, visualizamos outros participantes, com outros instrumentos, assim como a figura de uma mulher negra segurando o microfone e tomando a frente da mobilização de denúncias e reivindicações. Em uma das mãos, ela segura uma folha, provavelmente com o manifesto elaborado contra a invisibilidade, discriminação e violência da população negra. Pela imagem, constatamos que os participantes não são todos negros/as, mas também brancos. Ao fundo, verificam-se carros de som e um número expressivo de pessoas que caminham em prol da causa negra.

Tudo isso sucede no Dia da Consciência Negra. Para que esse dia se tornasse um feriado formal, nas agendas culturais do município de Marabá, foi necessário todo um esforço por parte dos representantes do movimento. Como estratégia de luta, abaixo-assinados foram elaborados e distribuídos; porém, o ato que culminou na efetivação de uma lei foi o laço político de contato com o vereador Ronaldo Iara, do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que colocou a proposta do CNM em tramitação na Câmara Municipal de Marabá.

Desde o ano de 2013 e 2014 que a gente estava tentando conseguir uma lei que pudesse garantir essa mínima institucionalmente, formalmente, esse compromisso por parte do poder público com a gente. Só que inicialmente, nós tentamos essa lei através

de iniciativa popular, né. Então, para isso deveríamos colher um conjunto de assinaturas, parece que é 5% do eleitorado local e pleitear junto à câmara, apresentar esse projeto de lei. Só que infelizmente, devido à ausência de conhecimento, alguns mesmo de compromissos, nós nunca conseguimos atingir esse montante, né. Eu ia para as escolas, deixava as vezes o material para colher as assinaturas e tudo, mas ficava sempre carente da necessidade do RG. As vezes os alunos não levavam um documento de identificação. Então assim, por mais que assinassem, mas sem o documento de identificação não tem fé pública não tem validade. Com isso, eu me vi obrigado, no ano de 2015, a elaborar o projeto e apresentar a um vereador que pudesse encaminhar, né, colocar esse projeto pra tramitar lá no interior da câmara. E dessa forma nós conseguimos em 2015, através do vereador Ronaldo Iara, mas aí fizemos questão de destacar que isso era um projeto de iniciativa popular. Pra isso eu chamei a imprensa tudo e fiz esse registro histórico, pra não acabarem se apropriando disso futuramente (Eric de Belém Oliveira – entrevista oral – 21/11/2019).

Buscou-se, em um primeiro momento, a publicação de uma lei através de iniciativa popular, porém nem sempre se arranjavam assinaturas pela ausência de algum documento de identificação para validação. Foi no ano de 2015 que houve a preparação de um projeto de lei, exposto a uma figura política e tramitado dentro da câmara. Trata-se da Lei nº 17.693/2015. Embora a estratégia de aprovação da lei tenha tido base em esforços políticos, destaca-se a ação popular existente por trás disso. Também são evidentes as artimanhas dos representantes do movimento negro em utilizar-se dessa lei em benefício da população negra, pois, além de reiterar sobre a celebração do dia da consciência negra nas escolas públicas, como uma forma de destacar e valorizar a importância social histórica do/a negro/a, também manifesta o apoio que deve ser prestado ao movimento negro de Marabá.

Art. 3º. A Administração Pública Municipal, através de sua Secretaria Municipal de Cultura, prestará colaboração às entidades do Movimento Negro envolvidas na organização das atividades que constem do programa de comemoração do Dia da Consciência Negra do município (Lei nº 17.693 – 02/12/2015).

É relevante frisar que a Lei nº 17.693/2015 foi divulgada no período de mandato do prefeito João Salame Neto. Na análise dos artigos da supracitada lei, ressaltamos que o CNM se considera um dos representantes do movimento negro em Marabá, visto que são vários grupos de negros/as que se reúnem no Dia da Consciência Negra, sendo que, após esse evento, cada grupo opera de forma individual, com suas próprias dinâmicas e bandeiras de lutas dentro do espaço marabaense. Porém, um ponto que os une é o combate ao racismo. Ailce Margarida Negreiro Alves, uma das interlocutoras entrevistadas, confirma em seus relatos a expressividade desse número.

A comuna, né, o grupo de Mulheres Raízes do Cabelo Seco, o Levante Popular da Juventude, o MST, o Sindicato dos professores, as vezes ele também integra, participa. O movimento de mulheres Arco-íris da Justiça, o Movimento de Mulheres

Dandara de Itupiranga, participam produzindo a questão da beleza negra, né, todo os dois tanto o grupo de mulheres arco íris quanto o grupo de mulheres Dandara. É o Coletivo Consciência Negra que agrega todos os outros coletivos. O último que nós fizemos [2019], né, até os grupos indígenas participaram. Participou por exemplo, o grupo chamado Akrätikatejê, da etnia Akrätikatejê, que é do grupo Gavião, da terra indígena Mãe Maria. O N'umbuntu, que é o Núcleo de Pesquisa das Relações Étnico-Racial da universidade federal do sul e sudeste do Pará. O grupo Mayrabá, o grupo de tradição popular Mayrabá. A Associação dos Moradores do Cabelo Seco participa também. O movimento da juventude, a juventude organizada da universidade, os estudantes participam diretamente, né, o sindicato, o grupo de mulheres do cabelo seco, o sepast a comuna, né tem participado efetivamente tanto na estrutura tanto nos debates, o GAC, que é o grupo de ação cultural do São Félix participa diretamente. Então, são muitas pessoas, acho que a gente pode falar de centenas de pessoas se articulam, né, nesse fazer e nessa materialidade do ato da consciência negra do dia 20 de novembro (Ailce Margarida Negreiro Alves – entrevista oral – 15/06/2021).³⁷

Não se tem um número exato da quantidade de pessoas que participam e dos grupos que agregam junto ao CNM no dia 20 de novembro, mas o fundamental da interação é justamente a união da população negra para manifestar sua cultura, dinâmica e pautas de reivindicações para o poder público e sociedade. De acordo com a interlocutora Rosimeire Lima Bezerra, como Marabá é uma cidade que recebe uma quantidade de pessoas e de culturas diferentes, com a organização de entidades negras não seria diferente nesse quesito.

Marabá é uma cidade muito múltipla em termos de organizações e das diversas experiências do movimento negro. Nós temos experiências e resistências ligadas a religiosidade, à arte nas suas diversas modalidades. Então diversos bairros, diversos grupos e coletivos estão relacionados a essa temática da cultura e da religiosidade negra de forma que o coletivo participa dessa discussão (Rosimeire Lima Bezerra – entrevista oral – 21/07/2021).

Marabá é uma cidade com preconceito enraizado e isso pode ser avaliado nos depoimentos da comunicadora Iara Fernandes dos Reis, relacionados ao racismo estrutural e do cotidiano tão presentes em situações corriqueiras que o negro/a precisa encarar todos os dias por ter a pele negra.

Mas se você pega uma cidade predominantemente negra, né, e se tu pega, se tu vai no comércio. Dá uma observada no comércio, nessas lojinhas assim mais clichê, boticário, né, sei lá, vai no shopping, dá uma olhadinha e percebe o que tem de percentual de negros e negras e de pessoas de pele mais clara. Dá uma olhadinha que isso era bem gritante assim, eu não sei se mudou, mas era bem cruel assim né. Inclusive tem outro episódio. Uma colega minha, a gente fez graduação juntas, e assim cara, tipo, rodada a menina, rodada na cidade assim, sabe. Aí ela deixou um currículo na o boticário e a gerente olhou pra ela assim sem nem pestanejar, sabe. Ela é negra,

³⁷ É importante deixar claro que a pesquisa traz, através dos relatos, alguns exemplos de grupos que participam do evento do dia da consciência negra, porém, não levanta informações mais detalhadas sobre eles em virtude de o foco do trabalho ser o CNM, um grupo apenas. Lógico que em alguns momentos do texto deixamos escapar que a pauta em comum de alguns grupos com o CNM é o racismo, mas não aprofundamos acerca das atividades de cada um. Por esse motivo apenas explicitamos que eles existem, mas não nos estendemos em suas pautas.

baixinha, sabe, pequenininha. E aí olhou pra ela assim, nem pegou, nem pegou o currículo da moça. Foi bem dura assim, você não se encaixa nos padrões de nossas vendedoras, me desculpe. Cara, pra que coisa mais preconceituosa, mais violenta do que isso. Pra mim é violência, essa coisa da violência simbólica é o cacete, isso é violência. Tava lá a plaquinha: Estamos precisando de vendedora. Minha colega foi lá largar o currículo, negra, baixinha. E a gerente foi e soltou essa: Você não se encaixa no perfil de nossas vendedoras. Nem pegou o currículo da menina, né. Ê cidadezinha cruel. E se tu pegas, nesse shopping aí, assim que abriu, né. Não sei se isso mudou. Vai fazer quatro anos que eu tô fora daí. Não é muito tempo, mas é um tempo considerável. Assim que abriu o shopping, tu olhava, as vendedoras eram brancas e o pessoal da limpeza do shopping eram os negros e negras, os porteiros, sei lá como é que fala, os seguranças, né. O tiozinho e a tiazinha da limpeza era negros, os garçons, mas os cargos ali de vendedor, de gerente, esses cargos mais assim, ficaram com os brancos (Iara Fernandes dos Reis – entrevista oral – 13/12/2019).

As situações vivenciadas pela interlocutora são apenas parte do que negros/as passam no país e localmente em Marabá. A não aceitação de negros no mercado de trabalho, o preconceito em relação à cor da pele, a discriminação racial, violência de cor e desigualdade social são exemplos das inúmeras situações que o negro enfrenta na sociedade de forma geral. Visando a contribuir para uma educação diferenciada em relação aos negros e seus aspectos culturais é que são organizadas as atividades no Dia da Consciência Negra e dentro das escolas públicas e privadas de Marabá. Ao todo, foram efetivadas intervenções em sete escolas: Escola de Ensino Fundamental Dr. Geraldo Mendes de Castro Veloso; Escola Municipal de Ensino Fundamental Paulo Freire; Escola de Ensino Fundamental O Pequeno Príncipe; Escola Chapeuzinho Vermelho; Faculdade Carajás; Instituto Federal do Pará, e Escola Estadual de Ensino Médio Rio Tocantins (CAIC). Em companhia de alguns membros, sob anuência das direções escolares, o CNM executa intervenções. As dinâmicas de uma para outra não são as mesmas e mudam de acordo com faixa etária e turma.³⁸ Na Figura 10, incluímos o registro de uma performance do CNM na escola Chapeuzinho Vermelho. Observamos, no centro da roda, o interlocutor Eric de Belém Oliveira ensinando as crianças, através de uma oficina de percussão, a tocar instrumentos. As minúcias da representação são imprescindíveis, pois evidenciam a curiosidade das crianças em instruir-se, além de ser relevante a questão de identificar-se com o palestrante, que também é negro. A ideia da dinâmica era manifestar a proeminência do batuque e a relação dos ritmos africanos com a realidade brasileira, assinalada pela presença de valores africanos em cada particularidade de nossa cultura.

³⁸ As ações desenvolvidas pelo CNM dentro das escolas variam, são elas: oficinas de percussão, trabalho com máscaras africanas, desenhos [Kiricu, desenho francês, por exemplo], a musicalidade, construção de instrumentos percussivos com materiais recicláveis, cinema negro, exposições, palestras, etc. O desenvolvimento dessas ações dentro das escolas é realizado de forma diversa, com docentes de várias áreas do conhecimento.

Figura 10 - A presença negra dentro das escolas.

Fonte: arquivo CNM.

O CNM é um grupo bem dinâmico, não institucionalizado oficialmente e totalmente livre no sentido de que não há uma agenda formal oficializada que se deva seguir todo ano, mas seus integrantes instituem o planejamento das atividades de acordo com a disponibilidade de cada um. Da mesma forma, pode-se proferir que eles não dispõem de um local específico para a realização do evento do Dia da Consciência Negra, advertindo que esse dia já foi celebrado junto de outros grupos, como é o caso do grupo de Ação Cultural de São Félix. O CNM não possui sede de evento e as reuniões sucedem nas casas dos membros; nesse caso específico, na casa da comunicadora, vice-presidente da Associação dos Moradores do Cabelo Seco e coordenadora do grupo Mulheres Negras Raízes do Cabelo Seco Ana Luíza Rocha da Silva. Quando interrogados sobre considerarem-se representantes do movimento negro em Marabá, Eric de Belém Oliveira foi bem contundente em ressaltar que, embora reconheça que o CNM atue de forma coletiva, ainda assim, necessita de melhorias, ou de melhor estrutura, e de reuniões periódicas. Todavia, a Lei nº 17.693/2015, que estipula o 20 de novembro como dia de feriado nas agendas do município, foi elaborada pelos membros de forma coletiva. Ou seja,

nos seus artigos 2º e 3º, a expressão “movimento negro” é bem clara e foi um documento elaborado por eles/as, contradizendo o argumento do entrevistado.

Só que eu acredito que para que isso possa realmente ser desenvolvido enquanto algo organizado, um movimento mesmo, a gente precisaria ter justamente isso, uma melhor organização, reuniões periódicas, maior articulação, uma melhor estrutura. Por isso que, particularmente pra mim, eu acredito que ainda carecemos de algumas coisas pra que a gente possa realmente se considerar um movimento, justamente por a gente não ter essa regularidade (Eric de Belém Oliveira – entrevista oral – 21/11/2019).

Constituindo o excerto uma opinião pessoal do comunicador em virtude das circunstâncias e dificuldades do CNM, na cidade de Marabá, é relevante frisar que, durante a trajetória como universitário e as caminhadas em Belém do Pará para participar de palestras e eventos, ele teve influências ideológicas de Zélia Amador de Deus — mulher negra historicamente reconhecida como uma expoente do Movimento Negro contemporâneo no Norte e no Brasil — quem lhe propôs o desafio de trazer o movimento negro para Marabá.

[...] tive uma oportunidade muito grande de conversar com uma professora que foi fundamental naquele processo, na minha reconstrução, na minha percepção, minha identidade, que foi a Zélia Amador de Deus. E ela me lançou um desafio, né, que pudesse, a partir das poucas informações que eu tivesse lá, mas que pudesse também tá trazendo pra Marabá (Eric de Belém Oliveira – entrevista oral – 21/11/2019).

O encontro com Zélia Amador de Deus ocorreu entre 2001 e 2005 e não pode ser relacionado com a constituição do CNM em 2011, pois de 2005 a 2011, passam-se seis anos e, nesse processo, há toda uma articulação coletiva de pessoas próprias de um local específico. Isso denota dizer que toda organização ou grupo possui peculiaridades que lhes definem. O diálogo incidu em uma fase em que o interlocutor era completamente contrário às políticas afirmativas de cotas para negros/as, havendo toda uma variação de ideologia e pensamento.

E aí, naquela oportunidade, eu até era amplamente contra justamente reproduzindo o discurso que era colocado pela mídia, aquela coisa bem problemática, né, que o negro é capaz, não havia necessidade de cotas, que isso só colocava o negro numa situação justamente de querer colocar de que ele seria inferior. E aí foi onde eu tive a oportunidade de ter acesso a determinados argumentos e a movimentos em si. Conheci o movimento *Rip Hop*, como eu falei, Sedempa, Mucambo (Eric de Belém Oliveira – entrevista oral – 21/11/2019).

Após esse ato, aparelhou-se em união com os professores do GEAAM de Marabá, na antiga UFPA, com o evento de crítica ao 13 de maio e à sua substituição pelo 20 de novembro dentro da academia. Portanto, as atuações dos integrantes do CNM principiaram na universidade, prosseguiram nas escolas e direcionaram-se às comunidades periféricas. E é

assim até hoje. Então, pode-se destacar que essa luta vem de um tempo considerável. No capítulo 3, constatamos que as mobilizações do CNM são posteriores às organizações negras que se constituíram em Marabá no final do século XIX, como, por exemplo, folguedos populares, boi-bumbá, ladainhas e blocos populares. E nota-se que, desde o princípio, as adesões dos negros e negras sempre existiram em espaço-temporal diferente do que consideramos hoje. Era um tipo organizativo relacionado à simplicidade do cotidiano.

No ano de 2019, o evento da consciência negra denominou-se de *Apesar da ignorância e do ódio, florescemos*. Um grupo de tradição popular do bairro Cabelo Seco, chamado Mayrabá, comemora aniversário exatamente no 20 de novembro, instituindo, nesse ano, colaborações com o CNM. Notadamente, 2019 foi muito produtivo para as manifestações dos grupos que somaram forças para participar. Advieram muitas atividades culturais, como dança de carimbó, capoeiras, boi-bumbá e oficinas, além da participação do grupo indígena Akrãtikatejê da Aldeia Mãe Maria e do grupo de atração cultural Negra Melodia. O grupo de tradição popular Mayrabá (Figura 11) merece um estudo aprofundado e pode vir a ser um campo para outros pesquisadores, pois existe uma riqueza cultural que carece de notoriedade e conhecimento, enquanto outros temas marcam presença.

Figura 11 - Participação do grupo Mayrabá.



Fonte: arquivo CNM.

Pelos detalhes na imagem, averiguamos que a apresentação em comemoração ao aniversário do Mayrabá sobreveio no período da noite. Esse é um grupo que trabalha sem finalidade lucrativa e que procura manter vivos os traços da cultura tradicional paraense. Ao fundo, aparece metade da estrutura física, que é a tenda. Ao lado, algumas casas bem simples, de frente para a calçada e a rua. No bairro Francisco Coelho/Cabelo Seco, a realidade das moradias é assim, assinalada pela simplicidade. No centro da rua, o grupo Mayrabá concretiza sua performance. Nessas performances, alguns personagens se sobressaem, como, por exemplo, a figura do boi-bumbá, do curupira e dos integrantes que fazem parte da banda de percussão de som junto com o mestre das cantigas de música. No lado, o envolvimento do público é patente e, em frente a uma das casas, observamos estampada uma faixa própria do CNM. No ano de 2019, segundo a comunicadora Ailce Margarida Negreiro Alves “[...] até os grupos indígenas participaram. Participou por exemplo, o grupo chamado Akrãtikatêjê, da etnia Akrãtikatêjê, que é do grupo Gavião, da terra indígena Mãe Maria.” (entrevista oral – 15/06/2021). Na Figura 12, consta o registro da envoltura dos indígenas no Dia da Consciência Negra.

Figura 12 - Crianças Gavião Akrãtikatêjê.

Fonte: arquivo CNM.

O momento agrega a caminhada representativa em Marabá e comprova que a luta contra o racismo é uma luta de todas as cores, grupos ou etnias, independentemente das diferenças ou especificidades, evidenciando a ligação entre os grupos de Marabá. O grupo Gavião Akrãtikatêjê é, aqui, representado pelas crianças que seguram a faixa reivindicativa e de incentivo, usada em todos os eventos do 20 de novembro. Na iconografia, as crianças surgem pintadas, vestidas e calçadas e, ao fundo, aparece o som automotivo. As pinturas indígenas são de uma riqueza imponente e constituem como parte das dinâmicas de concretização do CNM. O grupo gavião está localizado na reserva indígena Mãe Maria, no município de Bom Jesus do Tocantins. Nela residem três povos, são eles: o gavião Akrãtikatêjê, o gavião Kykatejê e o gavião Parkatêjê. Ana Luíza Rocha da Silva é muito envolvida dentro do bairro do Cabelo Seco, até mesmo por habitar nesse local, ser coordenadora do grupo Mulheres Raízes do Cabelo Seco e trabalhar na área da saúde indígena, o que pode ter possibilitado o contato com Kátia, cacique dos Akrãtikatêjê. A interlocutora foi a responsável em trazer os Akrãtikatêjê para comparecer

ao evento da consciência negra, fazer pinturas e vender artesanatos. Para a comunidade do bairro do Cabelo Seco, isso era algo novo. Por isso, a ideia de ter os indígenas para realizar suas pinturas nas pessoas, dançar e mostrar as artes ameríndias.

Como eu trabalho na saúde indígena, aí eu pensei na apresentação dos indígenas no Dia da Consciência Negra. Aí assim, como eles fazem aquela pintura bonita né. Quando chegou lá todo mundo queria se pintar. Aí eles trouxeram artesanato pra vender. Como ali o pessoal do bairro nunca tinha visto a dança deles na aldeia né aí foi bom que todo mundo veio, se apresentou, dançou, pintou. E aí foram até a caminhada conosco. A Kátia falou, a cacique da aldeia Akrãtikatêjê né. Ela é muito envolvida assim no social. Toda programação ela gosta de tá junto. Ela é muita amiga da gente (Ana Luíza Rocha da Silva – entrevista oral – 18/02/2020).

Assim como a comunicadora, uma figura bem conhecida na cidade, Eric de Belém Oliveira prestou serviço à Funai por muito tempo, e é portador de reconhecimento das etnias indígenas locais. Quando problematizada sobre o assunto, Ailce Margarida Negreiro Alves replicou:

A Consciência Negra é um evento aberto, acolhedor e atrai muitos e muitas pessoas, grupos. Além disso, Eric de Belém é portador de carinho e reconhecimento das etnias indígenas locais pelos anos trabalhados na Funai. Além disso, o card [convite] circula por todos os espaços. Kátia Cacica Akrãtikatêjê é do grupo de *WhatsApp* da Consciência Negra. Além do mais tem todo um planejamento coletivo do grupo onde cada um se responsabiliza, assim essa apresentação pode ter sido mobilizada pela Ana do Cabelo Seco que trabalha na saúde indígena também. Mas há toda uma teia constituída percebes? A vinda da etnia está estreitamente relacionada a luta contra o racismo que as populações indígenas também são vítimas. Kátia compartilha da luta social por um mundo de justiça social, e tem dito isso nas suas falas públicas (Ailce Margarida Negreiro Alves – entrevista oral – 15/06/2021).

Como explicitado, o convite do evento da consciência negra circula por vários espaços, através da divulgação de *folders* ou *cards* pelas redes sociais e grupos de *WhatsApp*. No relato de Ana Luíza Rocha da Silva, observou-se que os Akrãtikatêjê participaram da caminhada contra o racismo pelas ruas de Marabá, que é uma luta que atinge não apenas os/as negros/as, mas também a sua população indígena. O mais interessante dos relatos de Ailce Margarida Negreiro Alves é que a cacique do povo Akrãtikatêjê é uma mulher engajada nas lutas por justiça social e de combate ao segregacionismo. No País, o envolvimento das mulheres negras (e das não negras) do CNM, em espaços políticos, debates e discussões, cresce consideravelmente, apesar de o machismo ainda ser predominante e contribuir para a invisibilidade de mulheres dentro dos espaços públicos.

Figura 13 - Artesanato indígena.

Fonte: arquivo CNM.

Na iconografia, visualizamos crianças, jovens, mulheres e homens indígenas sentados e em pé, próximos à orla do Cabelo Seco. Aparecem duas mesas que servem como suportes para os artesanatos: pulseiras, bolsas e outros utensílios — comumente, feitos de produtos oriundos de árvores — que são apresentados ao público local. No Dia da Consciência Negra, em específico, os/as entrevistados/as não conseguiram computar o número exato de participantes, mas avultaram a expressividade de grupos que colaboraram. O interlocutor Eric de Belém Oliveira adverte, em seus depoimentos, que, no máximo, 30 a 50 indivíduos participam apenas do dia 20 de novembro e 15 deles, durante o ano todo; porém, não há unanimidade nos relatos dos outros entrevistados, pois alguns apenas enfatizaram que se trata de um evento que soma uma quantidade razoável de pessoas.

Todas as cinco pessoas que prestaram depoimentos à pesquisa são negros/as com nível superior, sendo, portanto, sujeitos/as conscientes da condição que vivenciam em sociedade por terem a cor negra. As falas e os documentos passíveis de apreciação foram significativos para se chegar à conclusão de que o enfrentamento das barreiras do racismo e outras formas de

exclusão, dentro da sociedade marabaense, é presumível se o povo negro praticar ainda mais o hábito da escrita, segundo salienta Kilomba (2019). Os integrantes do CNM, introduzidos neste trabalho, vêm tornando esse hábito uma realidade, utilizando-se de seus conhecimentos na elaboração de manifestos, alertando a respeito de seus descontentamentos, índices de violência no País e na cidade local e táticas de luta no combate a todo tipo de opressão. No entanto, a escrita, por si só, não é o único meio de conscientização e combate ao racismo. No período escravista, as fugas constituíram exemplos de resistência ao racismo, rebeldia, transgressões e formação de quilombos. Hoje, o combate às práticas racistas está presente nas vivências cotidianas dos sujeitos negros e negras dentro de uma sociedade racista, no contato com representantes do Movimento Negro, nos valores civilizatórios africanos, no contato com outros grupos e nas linguagens estéticas e corporais desempenhadas pelo CNM em Marabá.

Após anos e anos de exclusão dentro de ambientes educacionais e outros recintos, sem direito a uma educação de qualidade — devido ao fato de que as oportunidades são medidas por níveis e classes sociais — gradativamente, parte expressiva da população negra vem impetrando lugar dentro da sociedade, como ressaltaram Fonseca e Pombo (2016) no livro *A História da Educação dos Negros no Brasil*. Mesmo diante da resistência, união e conquista negra em conjunto com o MNN, negros e negras têm sua imagem associada à escravidão, e são vítimas de violências raciais e discursos que os inferiorizam e depreciam, como avaliamos nos depoimentos dos integrantes do CNM. Durante muito tempo, a educação, no Brasil, era unilateral, com um currículo eurocêntrico e seletivo que privilegiava a cultura de uns em detrimento de outras; que exclui e desconhece outras culturas e saberes. Tudo isso é referido para realçar que o racismo extrapolou séculos e, até hoje, exclui e tenta invisibilizar o aumento da população negra. O diferencial é que, hoje, cada vez mais a educação é manejada como uma ferramenta estratégica para abater as adversidades e a discriminação.

O portal Geledés exemplifica e propaga casos de racismo e debates em prol da causa negra. Está presente nesse *site* um caso de racismo comum na sociedade: o preconceito com os cabelos negros. Notamos, também, a dificuldade dos ambientes sociais em acolherem pessoas com cabelos crespos, como podemos considerar na passagem a seguir:

Cabelos crespos ganham protagonismo em projeto fotográfico que combate o racismo. Ele trata, na verdade, de um projeto de luta de um jovem chamado Ronald Santos depois de várias tentativas frustradas tentando a carreira de modelo e recebendo um não como resposta pelo fato de não se encaixar no padrão de beleza que a empresa estava procurando. Como uma forma de combate, ele criou o projeto denominado de “Crespografia”, envolvendo a soma da palavra crespo com fotografia, visando responder as palavras racistas com a beleza do cabelo crespo. O intuito maior do Crespografia é fortalecer toda a negritude, principalmente daqui de Pernambuco e do

Recife, onde muitas vezes fomos silenciados por termos o cabelo crespo e cacheado, e principalmente por ter a pele negra, e mostrar à população, as pessoas, a sociedade que estamos lutando apenas para ser quem queremos ser de verdade, porque é muito ruim viver atrás de uma máscara que a sociedade traz para a gente e que a gente tem que botar assim que a gente nasce até o final. O projeto influencia e estimula outras pessoas que possuem o cabelo crespo a serem como são. Ronald relata o sentimento de uma sociedade que impõe os padrões de uma beleza que não inclui o crespo. Isso trazendo lembranças de estímulo a modificações estéticas como alisamento e chapinha, por exemplo.³⁹

Em decorrência desse conflito, há negros e negras que não se aceitam como são, e estão em constante mudanças, como foi o caso da interlocutora Iara Fernandes dos Reis. Em outros episódios, a mutação da identidade negra espelhada no outro denota “[...] uma tentativa do negro de sair do lugar de inferioridade ou a introjeção deste, ou mesmo, um sentimento de autonomia expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo.” (GOMES, 2002, p. 3). Nas críticas de Spivak (2010) sobre a subalternidade, avaliamos que, mesmo que os sujeitos subalternos/as tentem com toda força sair da condição em que estão inseridos (à margem), seus empenhos não são acatados por aqueles que controlam o poder (em regra, pessoas brancas), permanecendo confinados em uma posição de marginalidade e silêncio. Também é por isso que um negro é tratado como diferente, pois “[...] a diferença advém de um processo de discriminação [...]” (KILOMBA, 2019, p. 47). A comunicadora Iara Fernandes dos Reis foi discriminada e rotulada como “diferente” por não possuir um cabelo dentro da “normalidade” aceita pela sociedade. Durante a escravidão, a pele negra foi tolerada pelos senhores coloniais, mas o cabelo sofreu fortes represálias, sendo tachado como “[...] um símbolo de primitividade, desordem, inferioridade e não civilização.” (KILOMBA, 2019, p. 127). Como consequência dessas designações, o cabelo do/a negro/a foi considerado “ruim”, e, como resultado disso, negros/as valeram-se do processo químico como uma forma de extinguir os chamados sinais da negritude. Em oposição ao preconceito, temos assistido, na atualidade, ao empoderamento de mulheres negras e à modificação para o cabelo natural como arma de resistência ao preconceito racial. Segundo Kilomba, “*dreadlocks*, rasta, cabelos crespos ou *black* ou penteados africanos transmitem uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial.” (KILOMBA, 2019, p. 127).

Ser um indivíduo negro é ter a certeza da violência dupla, ou seja, da busca constante, violenta e cruel, pelo ideal de ego/corpo branco e pela recusa da identidade negra/corpo negro. Para assumir essa outra identidade, renegam-se o corpo e os valores culturais dos ancestrais

³⁹ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/cabelos-crespos-ganham-protagonismo-em-projeto-fotografico-que-combate-racismo/>. Acesso: 26 de Jun.2020.

(SOUZA, 1983). No livro de Souza, examina-se que, para tornar-se negro (ou nascer negro/a) em um país racista como o Brasil e ocupar um espaço ou ascender socialmente — independentemente do setor — é imprescindível estar ciente da batalha contra o racismo, que é um fato que faz parte da vida de negros e negras que alcançam ascensão social e dos que vivem à margem. O caso das mulheres negras é ainda mais denso, pois o conflito se dá em relação à raça, ao gênero, à classe e ao sexo. Entretanto, graças às vozes do movimento feminista negro, tem-se empregado a interseccionalidade para avaliar as conexões desses elementos nítidos na sociedade a que os sujeitos subalternos estão relegados. Em virtude da união das mulheres negras, já se fala em uma epistemologia feminista decolonial, assinalada como a quarta onda feminista.

Nesse sentido, uma epistemologia insubmissa feminista negra decolonial é aquela que se rebela frente às normas previamente estabelecidas, rompendo fronteiras e colocando os sujeitos que historicamente estiveram à margem no centro da produção do conhecimento, no nosso caso em especial, colocando as mulheres negras no centro da produção (FIGUEIREDO, 2020, p. 20).

Em oposição às disparidades sociais, ao eurocentrismo e ao privilégio dos poderes e das hierarquias sociais é que a comunidade negra do País se amotina. Não no sentido de haver um predomínio absoluto das populações negras nos setores, como os brancos fizeram (e fazem até hoje), mas de alternâncias de poderes, de conhecimentos e de culturas, irrompendo com a colonialidade do poder e do saber que, há muito tempo, delegou prerrogativas ao conhecimento hegemônico e eurocêntrico, conforme reiteram Figueiredo (2020) e Quijano (2005).

Kilomba traz aspectos que ratificam a forte presença do racismo no cotidiano de mulheres negras, e critica a diferença com que o negro/a é tratado na sociedade. Na obra *Memórias da Plantação*, chama a atenção o episódio de racismo institucional que Kilomba experienciou na condição de autora de livro na Alemanha, dentro da própria universidade entre os pares que, em sua maioria, eram intelectuais brancos/as. Para ela, o colonialismo igualmente se faz presente dentro da academia, a partir da clivagem de seleção efetivada por brancos/as, que são a grande maioria. A obra de Kilomba passou por um julgamento acadêmico em virtude de abordar assuntos comuns do cotidiano e “não conter cientificismo”, de acordo com o que rege a academia. Diante da circunstância, ela busca descolonizar o conhecimento, citando as seguintes indagações: “Quem pode falar? Quem pode produzir conhecimento? E o conhecimento de quem é reconhecido como tal? O que acontece quando falamos do centro?” (KILOMBA, 2019, p. 30). Quando um/a negro/a fala do centro, incomoda, pois em um local

como a academia, que prega a diversidade, pluralidade e inclusão, também é aparente o corporativismo movido pela hierarquia institucional.

“Contra violência da chibata, que na história desse país jamais deixou de bater, os tambores afirmam a força da vida sobre a morte e, dançando, nossos corpos se mantêm ligados a tudo aquilo que o racismo quer destruir.” (Manifesto – 20/11/2018). Em objeção a racismos institucional, estrutural e do cotidiano; violência de cor; preconceito; discriminação e morte da população negra é que o CNM se desponha em Marabá com suas exigências, realizando debates e ações durante o ano e no Dia da Consciência Negra a fim de resgatar memórias ancestrais, sobretudo na figura de Zumbi dos Palmares, ressignificando essas lutas para continuar a lutar contra os impasses deixados pelo sistema colonial. As ideologias de Quijano são basilares para se conjecturar que “[...] as independências nos países latino-americanos ocorreram sem uma transformação nas estruturas sociais, políticas e econômicas do período colonial, o que caracterizou as sociedades latino-americanas com uma independência sem descolonização.”, refletindo no meio social do contemporâneo (QUIJANO, 2005, p. 107-130).

Segundo Kilomba (2019), como um instrumento de ação contra o segregacionismo e a discriminação racial, o sujeito negro/a pode protagonizar os episódios da própria história, mesmo que compreenda as barreiras com que terá que se confrontar. A educação é a base primordial desse processo. Valendo-se da escrita como norte, será admissível historiar um novo capítulo para Marabá, resgatando histórias e culturas excluídas face à valorização da história oficial dos desbravadores do território, representados pela figura branca e pelos donos do poder. Após anos estando eliminado da educação, o segmento negro refugiou-se dentro dos bancos escolares, e, parte dele, tem o privilégio de galgar um ensino de qualidade. Esses recintos, contudo, não estão isentos de racismo institucional e diversos outros, porém, “[...] com os conhecimentos nas escolas se tem mais condições de expressar [...]” quem se é e que projeto de sociedade se defende. Utilizando-se dos saberes como refúgio, negros/as têm a oportunidade de “[...] manejar as linguagens que utiliza o opressor [...]” e usá-las como arma de combate contra as diversidades sociais confrontadas pela população negra no país e no município de Marabá. Escrever denota possuir uma armadura de insubordinação ou rebaixamento a outro grupo social. É ascender em sociedade valendo-se da escrita como mecanismo de resistência, pois resistir é também um ato político (KILOMBA, 2019).

A escrita como aversão é algo comum na elaboração de manifestos instituídos pelo CNM, assim como engajamentos, participações em debates, cursos de extensão nas universidades, palestras e reivindicações. Observamos, nas imagens, documentos e relatos dos/as interlocutores/as de que o CNM é um grupo múltiplo e aberto para receber todos os

moradores de Marabá, independentemente de cor, status social ou raça. Ele efetua e participa de ações à medida que as propostas surgem, como é o caso das intervenções dentro das escolas públicas e privadas e do evento cultural e político do Dia da Consciência Negra no bairro Francisco Coelho. Oportunidade em que o CNM possui mais visibilidade. Nos depoimentos, avaliamos a ligação dos membros com a história e moradores do bairro, assinalado pela marginalização e deficiência de políticas públicas e é buscando soluções que é efetivada a passeata na cidade pelas ruas do núcleo Marabá Pioneira, delatando todo tipo de violência e racismo contra o negro e a mulher negra. Para ultimar, destacamos a proeminência dos grupos, a exemplo do CNM, para revelar que a população negra conhece a realidade que a cerca e peleja contra os impasses que a impede de prosseguir ou de ter uma função na sociedade apenas por não ter a cor mais clara, pertencer a uma classe social mais baixa ou, meramente, por ser uma mulher negra. Em contrariedade à toda história de silêncio infligido, “[...] de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes [...]” é que o CNM segue alargando a caminhada ao longo dos nove anos de existência (KILOMBA, 2019, p. 27-28). Acreditamos que a educação é a chave para horizontes mais justos, com respeito às particularidades do outro, o que o torna especial, e não diferente. A finalidade do CNM com as atividades culturais dentro das escolas é colaborar para uma educação alternativa, que expresse os valores culturais e identitários e não exclusivamente o conhecimento eurocêntrico e unilateral.

Marabá é uma cidade com muitos centros e muitas margens. Consequentemente, isso gera desigualdade social, exclusão social e violência, além da resistência de pessoas que estão inseridas na marginalidade e são excluídas de seu processo de decisão, como é o caso do representante do movimento negro em Marabá, o CNM. Conforme Nilma Lino Gomes, tem-se no movimento negro educador relações entre as formas sociais, culturais, políticas e acadêmicas de conscientização, sem hierarquia. O movimento negro está em dinamismo, enfrentando as adversidades em tempos e em contextos distintos. Pautada em Paulo Freire, Gomes destaca a pedagogia da diversidade, que “[...] incorpora múltiplas dimensões formadoras e conhecimentos dos sujeitos sociais: práticas, sentimentos, valores, ancestralidades, corporeidades, saberes, gestos, culturas, por isso ela tem que ir além da escola.” (GOMES, 2017, p. 135). Isto é, além do sistema de ensino, da formalidade e da escrita, pois o corpo negro, a sua presença, “falam”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas ideias expostas no desenvolvimento da pesquisa, acreditamos na perspectiva de que um trabalho científico sempre tem algo mais a mostrar, ou seja, é um projeto inacabado que pode ser retomado em momento posterior, pois a investigação por parte do/a historiador/a não acaba apenas em uma fase. O objetivo geral a que nos propomos no início da pesquisa — analisar a atuação do CNM nos nove anos de atuação de combate ao racismo e discriminação racial em Marabá — foi concluído. Em parte, os objetivos específicos foram alcançados. Destrinchamos, assim, os resultados que impetramos nas investigações.

A partir das averiguações das fontes de pesquisa, chegamos a um resultado satisfatório às problematizações iniciais. O racismo, em Marabá, é consequência do racismo que existe nas estruturas do País e da sociedade marabaense. Além disso, está presente nas experiências do cotidiano e, comumente, é visto como uma espécie de “brincadeira” imprópria que coloca o sujeito negro para baixo. Geralmente, configura-se por meio de apelidos que envolvem a cor da pele ou as características do corpo negro. Para além disso, os relatos dos depoentes mostraram a negação e afirmação da identidade negra. Percebemos a negação a partir do não reconhecimento da identidade negra e da busca pelo modelo aceito hoje na sociedade, que é a beleza branca. Nesse caso, são realizados procedimentos diversos para a busca desse resultado, como alisamentos, pinturas, selagens etc. Enxergamos, por outro lado, a afirmação dessa identidade negra, que, em alguns casos, faz-se presente no reconhecimento dos valores ancestrais; na própria dinâmica usada pelo CNM para executar atividades de valorização da cultura negra; nos penteados afros; na dança; nas performances e no corpo negro. Então, ao mesmo tempo que existe a reprodução do racismo através da negação, existe o combate a ele via afirmação.

Verificamos que o CNM é um grupo bem contemporâneo e com apenas nove anos de história, mas que vem realizando trabalhos fundamentais nas escolas, nos bairros periféricos, em conjunto com outras entidades do Movimento Negro em Marabá, nas universidades e em outros espaços que ainda precisam ser ocupados. Como todo grupo ou coletivo, ele possui suas dificuldades e carece de apoio para seguir em frente. Esse trabalho possui esse propósito, ou seja, propagar a história desse grupo e as novas visões a respeito de Marabá. Analisamos, via documentos, que o CNM não possui uma sede própria para executar reuniões e encontros e não dispõe de uma agenda anual, seguindo as demandas que são apresentadas. As cinco entrevistas e os documentos foram fundamentais para conhecer dinâmica, organização e formas de trabalho

em Marabá, bem como o papel de alguns membros, como as mulheres negras que possuem um papel grandioso no seio de atividades culturais, reivindicações por melhorias, leituras dos manifestos, elaboração de ofícios, apresentações culturais com danças, execução de dinâmicas e busca pelos direitos da população negra no meio político, por exemplo. Essas mulheres negras estão presentes tanto no CNM como em outros grupos que auxiliam o evento da consciência negra dentro da cidade marabaense.

Ainda que tenhamos voltado a um passado não muito distante (que foi a escravidão brasileira) para tentar compreender a realidade do povo negro na atualidade — e de parte da população negra em Marabá — ou questionado se houve ou não indícios de escravarias em Marabá, não encontramos dados que apontam para essa afirmação.

Não localizamos dados que sustentassem nosso pensamento de que algo relacionado à escravidão pudesse explicar o cenário desigual no século XXI. No entanto, o trabalho de campo ajudou a refletir que a escravidão ainda não acabou, pois, o racismo é um tipo de escravidão e, embora o sistema escravista não exista da mesma forma como no passado, os dados teóricos permitem apontar para o surgimento de uma escravidão contemporânea, fundamentada na exploração do/a trabalhador/a em condições análogas ao que o povo negro vivenciou no passado. Outra conclusão a que chegamos é que existem elementos teóricos que sinalizam a presença de escravos fugidos do Maranhão e do norte de Goiás em direção aos rios Araguaia e Tocantins, sendo necessário, ainda, o desenvolvimento de trabalhos a respeito da realidade de negros e negras vindos do Baixo Tocantins para essa parte sudeste da Amazônia, já que a escravidão brasileira esteve presente em, praticamente, toda a região amazônica.

“Rachar as palavras”, como ensina Montenegro no início da pesquisa, significa desconstruir o que aos olhos da sociedade é algo naturalizado (2006). Compreender a história de Marabá a partir do prisma de quem esteve no poder pode ser comum para a sociedade, e até mesmo uma estratégia para quem faz parte desse meio; porém, atribuímos prioridade aos que dela foram excluídos, demonstrando que Marabá, embora seja uma cidade razoavelmente bem desenvolvida, é margeada pela desigualdade e por um racismo estrutural que impede que grupos economicamente inferiores possam ter as devidas oportunidades de crescimento. Dar voz aos excluídos talvez não seja o suficiente, visto que a própria estrutura da sociedade e de quem ocupa as melhores posições (pessoas brancas ou negros/as trajando máscaras brancas) se encarrega de ofuscá-los.

Concordamos que muito já foi feito para a reivindicação dos direitos da população negra em decorrência do CNM e do movimento negro no País. Parte dos indivíduos negros em Marabá é formada por autores/as dessa luta e o trabalho que realizam é prova disso. Sob essa

perspectiva, acreditamos que é imprescindível o desenvolvimento de políticas públicas que possam garantir a viabilidade do próprio trabalho desses indivíduos, pois os percalços são muitos e, todos os anos, barreiras são enfrentadas para que um evento aconteça ou mesmo para que um/a negro/a seja aceito/a na sociedade.

Concluimos que a educação, as experiências, a dança, o batuque, as performances encenadas, a execução dos tambores, a estética, as artimanhas de resistência, as formas de educar as crianças, os emaranhados de relações que se delineiam em Marabá entre as instituições locais e os grupos sociais são alternativas de combate ao racismo. Um sujeito negro pode resistir por meio da escrita, mas também pode repassar isso com o corpo, por intermédio da dança, da fala, dos gestos, da mímica ou do seu corpo.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: **Dicionário da Escravidão e da Liberdade**: São Paulo: 2018, p. 57-63.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. Movimento negro e “democracia racial” no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro. Rio de Janeiro: **CPDOC**, 2005. 15f.

ALBERTI, V; PEREIRA, Amilcar Araújo (Org.). **Histórias do movimento negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. v. 1. 526p.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. Fazer defeitos na memória: para que servem o ensino e a escrita da História? In: GONÇALVES, Marcia de Almeida, ROCHA, Helenice, REZNIK, Luis e MONTEIRO, Ana Maria. (org.) **Qual o valor da História hoje?** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

ALMANAQUE MARABÁ 2013: **Um ano que vale por 100**. Editor: Ulisses Pompeu. Edição: Banzeiro Comunicação, 2013, 227 páginas.

ALMEIDA, José Jonas. **Do extrativismo à domesticação**: as possibilidades da castanha-do-pará. 2015, XX f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

ALMEIDA, José Jonas. **A cidade de Marabá sob os impactos dos projetos governamentais**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da FFLCH da USP, São Paulo: 2008.

BARROS, Carlos Juliano. **O sonho se faz a mão e sem permissão**: “escravidão temporária” e reforma agrária no sudeste do Pará. Dissertação de mestrado, São Paulo, 2011.

CALDARELLI, Solange B. Assentamentos a céu aberto de caçadores-coletores datados da transição Pleistoceno final / Holoceno inicial no Sudeste do Pará. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 18, p. 95-108, 2005.

CARDOSO, Antonio Alexandre Isídio. **O Eldorado dos Deserdados**: Indígenas, escravos, migrantes, regatões e o avanço rumo ao oeste amazônico no século XIX. 2017. 320 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, Raça e Ascensão. **Revista Estudos Feministas**, São Paulo, v. 3, p. 301-596, 1995.

CAMPOS, Deivison M.C. **O Grupo Palmares (1971 - 1978)**: um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, 2006.

CONCEIÇÃO, Domingos. **Movimento negro em Belém**: ação coletiva de combate ao racismo e defesa de negras e negros. Dissertação de mestrado. Belém, 2017.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía. **A cor ausente**: um estudo sobre a presença do negro na formação dos professores. Natal, 2005.

CONGILIO, Celia Regina. Mineração, Trabalho e Conflitos amazônicos no Sudeste Do Pará. **Revista de Políticas Públicas**, v. especial, p. 195-199, 2014.

DIAS, Catharina Vergolino. Marabá: centro comercial da castanha. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, p. 383-427, out./dez. 1958.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **África (USP)**, Londrina/PR, v. 24-26, p. 193-210, 2002.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo. **Revista do Departamento de História da UFF**, v. 12, p. 113-136, 2007.

DEUS, Zélia Amador de. O corpo negro como marca identitária na diáspora africana. In: **CONLAB - Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais**, XI, 2011.

DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. Tese de doutorado – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Associativismo negro. In: Lilia Schwarcz e Flávio Gomes. (Org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1ed.São Paulo: Companhia das Letras, 2018, v. 1, p. 113-119.

DOMINGUES, Petrônio José. 'Vai ficar tudo preto': Monteiro Lopes e a cor na política. **Novos Estudos CEBRAP** (Impresso), v. 95, p. 59-81, 2013.

EMMI, Marília Ferreira. MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. A. Crise e rearticulação das oligarquias no Pará. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, 1996, (40), p. 51-68.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em Ciências Humanas**. 24 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Outra gente. Salvador: Editora Fator, 1983.

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 149-179.

FERREIRA, Leila Cristina Leite; CARDOSO, Denise Machado; COSTA, Antonio Maurício da. Casa Preta: Uma etnografia de um espaço de sociabilidade da juventude grafiteira de Belém. **Revista do Nufen**, v. 6, p. 111-123, 2014.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.

FONSECA, Marcus Vinícius; POMBO, Surya A. **A História da Educação dos Negros no Brasil**. 1. ed. Niteroi/RJ: EdUFF, 2016.

FUNES, Eurípedes. A. Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. In: REIS, João J.; GOMES, Flávio. (Org.). **A liberdade por um fio: história de quilombos no Brasil**. 5a.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, v. 1, p. 623-641.

GOMES, Arilson dos Santos. Migrações, populações negras e representações em Marabá, Sudeste do Pará (1913-1983). **SAECULUM**, v. 40, p. 196-215, 2019.

GOMES, Arilson dos Santos. "Aparecendo na foto": as representações do negro na fotografia em Porto Alegre no final do século XIX e início do século XX. **História, Imagem e Narrativas**, v. 5 n13, p. 1-25, 2007.

GOMES, Arilson dos Santos. Negros filhos da mistura: a representação das identidades negras e mestiças nos Jornais "O marabá" e o "Correio do Tocantins" (1913-1983). In: **Histórias da pobreza no Brasil**. Fabiano Quadros Rückert [et al.] (Orgs.). – Rio Grande Ed. da FURG, 2019. p. 265-294.

GOMES, Arilson dos Santos. Negros filhos da mistura: os pioneiros e a identidade negra na cidade de Marabá, Pará (1913-1983). **I Simpósio de Produção Científica**, Propit, 2017.

GOMES, Nilma Nilo. **O movimento negro educador**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2017.

GOMES, Flávio dos Santos. No Labirinto dos rios, furos e igarapés: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, C. XIX-XX. **História Unisinos**, v. 4, p. 281-292, 2006.

_____. Em torno dos Bumerangues: Outras Histórias de Mocambos na Amazônia Colonial. **Revista USP**, São Paulo, p. 40-55, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Tese: doutorado. São Paulo: USP, 2002.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Org.) **Liberdade por um fio**. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Raça e racismo no Brasil. In: **Racismo e antirracismo no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 38-70.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KARASCH, Mary. C. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** (Org.) GOMES, F. S; REIS, João José. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 240-262.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

KERN, Dirse Clara; MARQUES, Fernando. L. T; MAURITY, Clovis W; ATZINGEM, Noé Von. O potencial Espeleoarqueológico na região de São Geraldo do Araguaia-PA. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 8, n.2, p. 157-183, 1992.

KLEIN, Herbert S. **Demografia da escravidão.** In: **Dicionário da Escravidão e da Liberdade:** São Paulo, 2018, p. 185-200.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaços de experiências” e “horizontes de expectativas”: duas categorias históricas. In: **__Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 305-327.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**, 21ª edição. Zahar: Rio de Janeiro, 2007, p. 9-59.

LAROUSSE, Ática. **Dicionário da Língua Portuguesa** – Paris: Larousse. São Paulo: Ática, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, p. 985-977, 2009.

LIMA, Ivan Costa. ANJOS, Deyziane dos. FERREIRA, Raiane M. As lutas por direitos das comunidades tradicionais de terreiros pela igualdade racial no sul e sudeste do Pará. In: **II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades.** Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

LOBATO, Mateus Monteiro; EMMI, Marília Ferreira. Migração na fronteira: um encontro de trajetórias sociais em Marabá-Pará. **Caminhos de Geografia (UFU)**, v. 15, p. 20-36, 2014.

LOPES, Ionete Moraes. **Dinâmicas culturais no Sudeste Paraense: um estudo de narrativas orais de migrantes castanheiros.** Dissertação de Mestrado. UFMG, 2015.

LOPES, Maria. Aparecida de Oliveira. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. **Patrimônio e Memória (UNESP)**, v. 5, p. 1-20, 2009.

LOPES, Rita de Cássia Domingues. **Identidade e Territorialidade na comunidade remanescente de quilombo Ilha de São Vicente – Tocantins.** Palmas: EDUFT, 2020.

LUIZ, Janailson Macêdo. “Minha irmandade, vamos se arreunir”: O Terecô e a Guerrilha do Araguaia. In: **Anais eletrônicos do XXIX Encontro Nacional de História da ANPUH: Contra os preconceitos: História e democracia.** Brasília-DF. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502838282_ARQUIVO_Artigo_OTerecoeaGuerrilha.pdf>. Acesso: dez. 2019a.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. A humanidade e a Amazônia: 11 mil anos de evolução histórica em Carajás. (Org.) Marcos Pereira Magalhães. - Belém: **Museu Paraense Emílio Goeldi**, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MONTENEGRO, Antônio Torres. Rachar as palavras: ou uma história a contrapelo. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 37-62, junho, 2006.

MONTEIRO, Talita Silva. **A musicalidade do carimbó em Marabá (PA):** estética, hibridismo e prática cotidiana. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil**. [Entrevista cedida a] Revista, São Paulo, p. 51 - 56, 01 jan. 2004.

N'UMBUNTU EM REVISTA. **Dossiê de Religiões de Matriz Africana em Marabá**. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). Instituto de Ciências Humanas. Faculdade de Educação. Ano 1, n. 1 (novembro de 2014) – Marabá: UNIFESSPA; Fortaleza: Imprece, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Editora: Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1971.

OLIVEIRA, Eric de Belém. **Cabelo Seco:** no encontro dos rios, encontros de memórias. Trabalho de Conclusão de Curso/UFPA/Marabá – PA, 2008.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros Com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 101-140, 1979.

PAIXÃO, Karleison Coelho da. **Ensino de geografia e as relações raciais:** o projeto nós propomos como intervenção metodológica para o resgate da cultura e identidade na comunidade remanescente quilombola de Vila Nova Jutá – Breu Branco PA. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Ciências Humanas, Faculdade de Geografia, Curso de Licenciatura em Geografia, Marabá, 2019.

PASTERNOSTRO. Júlio Novaes. **Viagem ao Tocantins**. Edição Ilustrada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: **Dicionário da Escravidão e da Liberdade:** São Paulo, 2018, p. 377-383.

PEREIRA, Amilcar Araújo. **“O Mundo Negro”**: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

PEREIRA, Amilcar Araújo. Movimento negro brasileiro: aspectos da luta por educação e pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil” ao longo do século XX. *In: **Simpósio Nacional de História – ANPUH***, 26., 2011, São Paulo.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina *In: Lander, Edgar do. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*, 2005, p. 107-130.

RASCHE, Karla Leandro. Imprensa negra e combate ao racismo (Florianópolis, 1914-1925). **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 38-65, jul./set. 2018.

RASCHE, Karla Leandro. **Samba, Caneta e Pandeiro**: cultura e cidadania no sul do Brasil. Curitiba: CRV, 2019.

REGINALDO, Lucilene. Irmandades. *In: **Dicionário da Escravidão e da Liberdade***: São Paulo, 2018, p. 268-277.

RODRIGUES, Jovenildo Cardoso. **Marabá**: centralidade urbana de uma cidade média paraense. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2010.

ROCHA, Solange P. CARVALHO, Rayssa A. Feminismo Negro no Brasil: ações da Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba - na construção e na afirmação de identidade negra. *In: Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher e Relações de Gênero*, 17, 2012, João Pessoa. **Anais do 17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher e Relações de Gênero**. João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/view/65/206>>. Acesso 20 fev. 2019.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835-1840. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p.5-30, 2007.

RIBEIRO, Rovaine. **As cidades médias e a reestruturação da rede urbana amazônica**: a experiência de Marabá no sudeste do Pará. Dissertação Mestrado em Geografia, USP, São Paulo, 2010.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro; ALVES, Marta Lima. Contribuições sobre fugas escravas e formação de quilombos na confluência dos rios Araguaia e Tocantins (Marabá, séculos XVIII-XIX). **Escritas Do Tempo**, 3(7), 2021. p. 29-46.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. Emancipação nas Américas. *In: Dicionário da Escravidão e da Liberdade*: São Paulo: 2018, p. 210-215.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos**: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Manaus: editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 13-73.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. Amazônia Escravista. *In: Dicionário da Escravidão e da Liberdade*. São Paulo. 2018. p. 106-112.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias Raciais. *In: Dicionário da Escravidão e da Liberdade*. São Paulo. 2018. p. 403-409.

SILVA JUNIOR, Juarez Clementino da. **Um negro de poder no Amazonas da primeira república**: Monteiro Lopes, o jurista e deputado (1892-1910). 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SILVA, Idelma Santiago da. **Migração e Cultura no Sudeste do Pará**: Marabá (1968-1988). Dissertação em História. UFG. Goiânia. 2006.

SILVA, Idelma Santiago da. **A migração como mito fundador e outras metáforas**: narrativas da colonização no sudeste do Pará. *Escritas*, v. II, p. 59-74, 2010.

SILVA, Idelma. Santiago da. **Fronteira Cultural**: A alteridade maranhense no sudeste do Pará (1970-2008). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, 2010.

SILVA, Mônica Martins da. Folclore e Patrimônio Imaterial: Caminhos Cruzados na construção de uma cultura “popular” brasileira. *In: XXVI Simpósio Nacional de História*, 2011.

SILVA, Mauro Emílio Costa da. **Uma cidade e três centros**: o caso de Marabá (PA). *GEOUSP*: espaço e tempo, v. 217980892, p. 262-278, 2020.

SILVA, Tallyta Araujo da. Paisagens e temporalidades em Serra Leste de Carajás. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 2018.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e Ensino das africanidades brasileiras. *In: Superando o racismo na escola*. (Org.) Kabengele Munanga. 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 155-172.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. Movimento negro e as lutas contra o racismo. *In: 25º SemiEdu 2017*: Educação, Diversidades Culturais, Sujeitos e Saberes. Cuiabá, v. 27, n. 65/2, p. 613-634, mai/ago. 2016.

SINDEAUX, Juliana Barbosa; SANTOS, Marco Antonio Silva dos; LUIZ, Janailson Macêdo. Mulheres negras do Bairro “Cabelo Seco” (Marabá-PA): Entre o silenciamento e a afirmação de uma identidade negra. *In: XI Colóquio Nacional Representações de Gênero e Sexualidades*, 2015, Campina Grande - PB. **Anais do XI CONAGES** - Colóquio Nacional Representações de Gênero e Sexualidades, 2015.

- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- STRAUSS, Claude Levi. Raça e cultura. In: **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- SOSA JÚNIOR, José Pereira de. Irmandades Religiosas: espaços de devoção e disputas políticas na Paraíba Oitocentista. In: **XXV Simpósio Nacional de História (ANPUH)**. Fortaleza, 2009.
- TRINDADE, Azoilda L. Os Valores Civilizatórios e a Educação Infantil: Uma Contribuição Afro-Brasileira. In: BRANDÃO, Ana Paula; TRINDADE, Azoilda L. da. (Org.). Saberes e Fazeres, v. 5: **Modos de Brincar**. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, v. 1, p. 1-116.
- VELHO, Otávio Guilherme. Marabá da castanha e do diamante. In: **Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, pp. 52-66.
- ZORZI, José Augusto. Um feriado a Zumbi: a tentativa de reconhecimento do 20 de Novembro em Porto Alegre (2001-2003). **Em Tempo de Histórias**, v. 36, p. 469-487, 2020.