A cosmopolítica das Malungas Iyalodês nos Quilombos de Salvaterra, Arquipélago do Marajó/PA[1]

The Cosmopolitics of the Malungas Iyalodês in the Quilombos of Salvaterra, Marajó Archipelago/PA

Rovanne Rodrigues Dantas
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
rovannerodriguezs132@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-3846-5026

Recebido em: 15 de março de 2026
Aceito em: 10 de agosto de 2026

[1] A pesquisa que fundamenta este artigo corresponde a uma seção desenvolvida no âmbito do Trabalho de Conclusão de Curso da pesquisadora em Relações Internacionais, intitulado "Plantando alternativas a partir do Sul: um estudo ecofeminista decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e da Paraíba no contexto da crise ambiental global".

Resumo:

partir de pesquisa bibliográfica, entrevistas e pesquisa de campo realizadas entre 2021 e 2022, o artigo analisa como as *Malungas Iyalodês* – termo reativado/retomado pela antropóloga salvaterrense Maria Pascoa De Sousa – constroem processos de reexistência por meio de agenciamentos. Tais agenciamentos se articulam a partir de corpos que são mapa e memória, no qual se inscrevem trajetórias históricas, saberes ancestrais e práticas de cuidado com a terra. Essas mulheres rompem com a dicotomia moderna entre natureza e cultura e mobilizam uma cosmopolítica, compreendida como o entrelaçamento entre cosmos e política, no qual alianças entre humanos e não humanos sustentam a defesa da vida e do território. Desde a criação de hortas comunitárias e iniciativas de economia solidária até as práticas de medicina tradicional e a ocupação de espaços institucionais, tais agenciamentos compõem uma cosmopolítica que reexiste contra as monoculturas da mente e da terra que se instauram em Salvaterra, no Arquipélago do Marajó/PA.

Palavras-chave: Quilombolas. Malungas Iyalodês. Cosmopolítica. Agenciamentos. Corpo-Mapa/Memória.

Abstract:

Based on bibliographic research, interviews, and ethnographic fieldwork conducted between 2021 and 2022, this article analyzes how the Malungas Iyalodês—a term reactivated and reclaimed by anthropologist Maria Páscoa de Sousa, from Salvaterra—construct processes of reexistence through assemblages. These assemblages are articulated through bodies that are simultaneously maps and repositories of memory, in which historical trajectories, ancestral knowledge, and practices of care for the land are inscribed. These women challenge the modern dichotomy between nature and culture and mobilize a cosmopolitics, understood as the intertwining of cosmos and politics, in which alliances between humans and non-humans sustain the defense of life and territory. From the creation of community gardens and solidarity economy initiatives to traditional medicine practices and the occupation of institutional spaces, these assemblages constitute a cosmopolitics of reexistence that resists the monocultures of the mind and of the land established in Salvaterra, on Marajó Island, Pará, Brazil.

Keywords: Quilombola Communities. Malungas Iyalodês. Cosmopolitics. Assemblages. Body-Map/Memory.

Introdução

O Arquipélago do Marajó localiza-se ao norte do estado do Pará (Brasil) e está situado entre a foz do rio Amazonas, a baía do Marajó, o rio Pará e o oceano Atlântico. Possui uma área aproximada de 49.606 km², sendo o maior arquipélago fluviomarinho do mundo. O arquipélago é formado por 17 municípios, os quais estão distribuídos em três Microrregiões: Portel, Furos de Breves e do Arari. As duas últimas microrregiões estão quase inteiramente localizadas na Ilha de Marajó.

Entretanto, a utilização do termo "Ilha" para definir a região deve ser problematizado, uma vez que, em alguns contextos, seu uso pode contribuir para homogeneizar um arquipélago marcado pela diversidade e pela pluralidade de seus territórios e modos de vida. Pacheco (2009; 2012) sugere pensar a região como Marajós, distribuídos entre Marajó dos Campos e Marajó das Florestas, buscando destacar as diferenças do Arquipélago, principalmente a partir das diversas estratégias de dominação assumidas durante o processo colonial, bem como das formas de resistência mobilizadas por negros e indígenas que se moviam nessas paisagens multiespécies. O enfoque desta pesquisa recai sobre o Marajó dos campos, especificamente os territórios quilombolas do município de Salvaterra. Nesse contexto, os territórios quilombolas da região enfrentam pressões constantes de fazendeiros e rizicultores, os quais, amparados pelo Estado e pela morosidade na titulação das terras, avançam com suas fazendas e monoculturas (Meirelles, 2014; Campos, 2023).

Nesse contexto, a luta pelos direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra expõe que as mulheres são agentes responsáveis pelo aquilombamento[2] e que atuam como protagonistas, utilizando-se de diferentes estratégias e ações, tanto no âmbito interno das comunidades, quanto em esferas mais amplas (como a municipal, estadual e internacional). Em Salvaterra, dos 19 territórios quilombolas autorreconhecidos, 15 são liderados por mulheres que são, conforme Sousa (2022a; 2022b), as "malungas iyalodês".

Essas mulheres não agem enquanto uma estrutura institucionalizada nem como sujeitos isolados. Nesse contexto, há um conjunto de agenciamentos heterogêneos

[2]Souza, 2016 (p.123 apud Sousa,2022b: 296) entende por "aquilombar-se" "Ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes,em seus territórios tradicionais"

mobilizados por elas. Guattari e Rolnik (1996), definem o agenciamento como uma ideia mais ampla do que as de estrutura, sistema ou forma. Para eles, agenciamento comporta uma série de componentes, que pode ser de ordem biológica, social, gnosiológica, imaginária etc. (Guattari; Rolnik, 1996: 317). Assim, o agenciamento não é um sujeito, mas um campo de forças que entram em relação e passam a produzir algo em comum.

Nesse sentido, as mulheres quilombolas de Salvaterra constroem agenciamentos que são guiados por corpos-mapas/memórias[3], marcados pela hibridação de universos, que se expressa enquanto uma cosmopolítica, onde território, memória, corpo, seres humanos e não-humanos se entrelaçam na produção de reexistência e na criação de um modo de vida outro. Dessa maneira, natureza e cultura não estão separadas, mas são dimensões que se entrelaçam continuamente, dando origem a uma cosmopolítica (Stengers, 2018).

De acordo com Stengers (2018), a noção de cosmopolítica surge como uma contestação à pretensão de unificação do mundo promovida pela ciência moderna e, sobretudo, pela política que a sustenta. O conceito de cosmopolítica, exige da tradição ocidental algo pouco habitual: a humildade diante da possibilidade de que não conheçamos todos os mundos possíveis que existem. Assim, a proposição cosmopolítica refere-se, principalmente, ao reconhecimento de que existem mundos constantemente agenciados por humanos, não humanos e outros mais-que-humanos. Nesse sentido, conforme aponta Vieira (2023), as intervenções cosmopolíticas quilombolas apresentam uma criatividade política modificada pelo cosmo, que nessa perspectiva, evoca uma "multiplicidade de outros". Esses outros são aqueles que não eram considerados na política e são reabilitados, a partir de um arranjo cosmopolítico, enquanto vetores de criação e modificação da própria política (Vieira, 2023: 344).

Nessa perspectiva, os agenciamentos das mulheres quilombolas de Salvaterra não se limitam à esfera de uma macropolítica, mas envolvem também dimensões de

[3]A partir do pensamento de Beatriz Nascimento (1985; 1989; 1997), a ideia de corpo-mapa/memória aparece para demonstrar que o corpo negro é compreendido como um espaço de inscrição e atualização da memória africana diaspórica, constituindo-se como um "mapa" que carrega as trajetórias de deslocamentos e promove a continuidade histórica da população negra. Essa memória manifesta-se nas práticas, nos saberes, nos gestos, nas formas de organização comunitária e nos modos de relação com os territórios. Ao pensar o quilombo para além de uma experiência circunscrita ao passado, Nascimento (1985; 1989; 1997) evidencia sua continuidade como forma de existência e organização da vida negra, na qual o corpo assume um papel fundamental na preservação e transmissão de saberes ancestrais. Nesse sentido, o corpo torna-se também território de memória, articulando passado e presente.

uma política que entrelaça todo o cosmo e escapa às epistemologias e ontologias dominantes. Essa cosmopolítica é conduzida por corpos que carregam mapas/memórias ancestrais. Dessa maneira, os agenciamentos envolvem diferentes estratégias de manutenção e defesa do território.

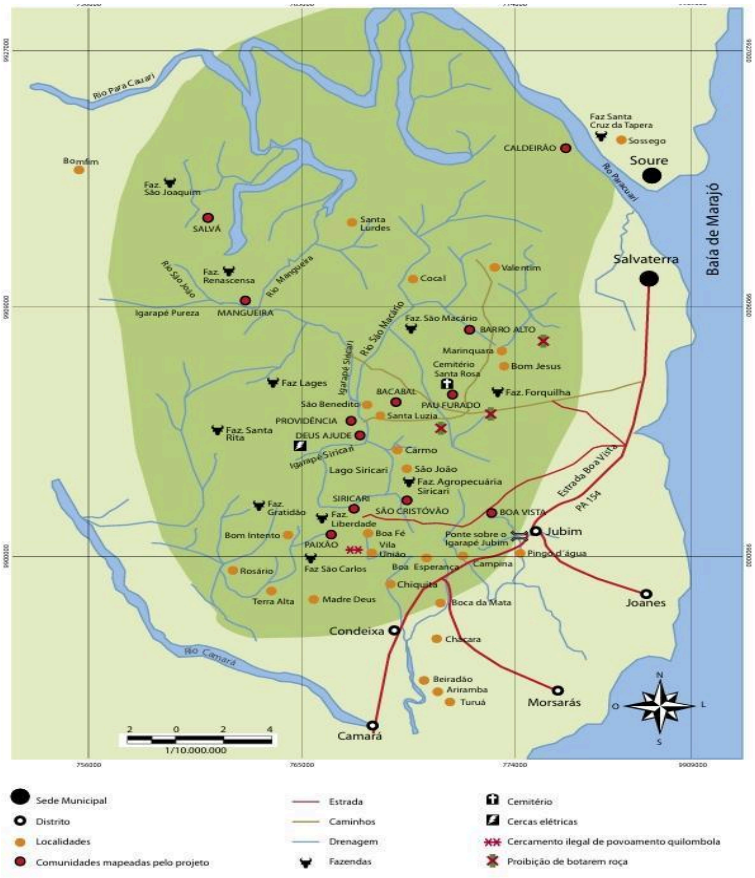
A Amazônia marajoara possui uma história marcada pela grilagem de terras e pela sucessão de ciclos ambientalmente impactantes e socialmente excludentes, que concentraram renda, poder e terra (Meirelles, 2014). Desse modo, os territórios quilombolas da região enfrentam pressões constantes de fazendeiros e rizicultores (Figura 1), os quais, amparados pelo Estado e pela morosidade na titulação das terras, avançam com monoculturas, impondo uma lógica desenvolvimentista.

Em Salvaterra, os agenciamentos das malungas iyalodês produzem aquilo que Stengers (2018) denomina cosmopolítica, isto é, formas de fazer política que reconhecem a multiplicidade de mundos e de entidades que participam da teia da vida. Argumenta-se, portanto, que a cosmopolítica mobilizada pelas malungas iyalodês é sustentada por corpos-mapas/memórias que reexistem[4] as monoculturas da mente e da terra.

Sob a perspectiva de Shiva (2023), as monoculturas fazem a diversidade desaparecer da percepção e, consequentemente, do próprio mundo. Portanto, adotar a diversidade como forma de pensar e como horizonte de ação permite o surgimento de múltiplas possibilidades de vida. É justamente nessa direção que se situam as práticas das malungas iyalodês. Ao construírem agenciamentos de formas diversas, complexas e criarem alternativas de bem viver, essas mulheres reafirmam uma relação de cuidado com o território que resiste à mercantilização dos saberes e da vida.

[4] Porto-Gonçalves (2009) propõe a noção de reexistência como uma chave para compreender as formas de existência e atuação dos sujeitos em seus territórios. Para o autor, mais do que resistência — entendida como uma ação que retoma uma ação anterior e, portanto, como uma resposta reflexa —, a reexistência diz respeito a uma forma própria de existir, sustentada por uma determinada matriz de racionalidade que atua sobre as circunstâncias e, simultaneamente, reatualiza-se a partir de um lugar próprio, tanto geográfico quanto epistêmico. Assim, a reexistência se constitui no entrecruzamento modos alternativos de viver e habitar o mundo.

Figura 2 - Mapa das comunidades quilombolas de Salvaterra[5]



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

Assim, o presente artigo parte da seguinte questão de pesquisa: de que maneira os agenciamentos das malungas iyalodês, nos quilombos de Salvaterra, expressam uma cosmopolítica sustentada pelo corpo-mapa/memória e constituem formas de reexistência? Parte-se da hipótese de que as malungas iyalodês produzem formas heterogêneas de reexistência por meio de uma cosmopolítica enraizada no corpo-mapa/memória, articulando diferentes práticas, saberes e estratégias nos territórios quilombolas de Salvaterra.

A partir dessa questão, o objetivo geral do artigo é analisar a cosmopolítica das malungas iyalodês nos quilombos de Salvaterra, no Arquipélago do Marajó, mobilizando a noção de corpo-mapa/memória, conforme elaborada por Beatriz

[5]No mapa produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, é possível observar as dinâmicas de uso e ocupação da terra, que provocam transformações territoriais complexas, expansivas e intensivas, como ocorre com a atuação das fazendas que cercam esses territórios.

Nascimento (1982; 1985; 1997), para compreender como os agenciamentos dessas mulheres produzem e sustentam formas de reexistência em seus territórios.

Para alcançar o objetivo proposto, o trabalho foi estruturado em três tópicos, organizados de modo a conduzir progressivamente o leitor do plano conceitual ao empírico-analítico. Assim, o primeiro tópico apresenta a noção de malungas iyalodês, evidenciando como a antropóloga quilombola Maria Páscoa de Sousa mobiliza essa categoria em sua tese realizada em coprodução com 21 mulheres que protagonizam processos de aquilombamento em Salvaterra. Nesse movimento, o conceito é articulado à noção de corpo-mapa/memória, proposta por Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997), permitindo compreender o corpo como território de memória e de ação política, no qual se inscrevem experiências históricas da diáspora africana e estratégias contemporâneas de reexistência.

O segundo tópico analisa as práticas de cuidado, cura e espiritualidade mobilizadas por majés, curandeiras e benzedeiras nos quilombos pesquisados como agenciamentos que reexistem frente a expansão das monoculturas da mente e da terra. Busca-se compreender como essas mulheres reativam saberes ancestrais e constroem agenciamentos entre humanos, não humanos e mais-que-humanos, os quais participam da manutenção da saúde física e espiritual das comunidades, argumentando que tais práticas rompem com a separação moderna entre natureza e cultura.

O terceiro tópico examina como as malungas iyalodês articulam agenciamentos tanto em âmbito externo, como interno, mobilizando uma política que considera o cosmo. Diante disso, busca-se evidenciar como as práticas dessas mulheres criam e recriam outros mundos possíveis.

Encruzilhadas dos caminhos da pesquisa

O artigo resulta de uma parte do meu trabalho de conclusão de curso denominado “Plantando alternativas a partir do Sul: Um estudo ecofeminista decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e Paraíba”, apresentado no curso de Relações Internacionais, na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Durante o desenvolvimento deste trabalho, o qual apresento uma parte aqui, mobilizei o meu corpo-território, sendo mulher amazônida marajoara, para a busca de outros modos de fazer pesquisa. O despertar dessa disposição aconteceu principalmente em um contexto de crise pessoal-profissional com relação ao curso de Relações Internacionais, uma vez que, me deparei com um cenário de um curso elitista e com um ensino bastante pautado em visões de autores do Norte Global, em que não conseguia me encontrar e ver sentido em muitas abordagens, apesar de já estar de alguma forma engajada no pensamento feminista. Assim, em 2021, em um dos retornos de férias à Amazônia marajoara, minha terra[6], procurei acessar comunidades quilombolas e, por meio principalmente das intermediações de Maria Páscoa, liderança quilombola, tive a oportunidade de conversar com essas mulheres e ouvir suas narrativas sobre suas relações com a terra-território.

Considero que meu ideal de pesquisadora esteve voltado principalmente a uma missão de me construir seguindo a lógica de uma intelectualidade que une mente, corpo e espírito. Estar nesses territórios, não foi para reproduzir pesquisas extrativistas, mas uma oportunidade de também "dar de comer"[7] à minha trajetória e ancestralidade, seguindo uma epistemologia baseada em Exu[8] e pensando em meu encruzilhamento com as malungas iyalodês como uma abertura de outros caminhos de análise da realidade, uma vez que, a escolha da pesquisa partiu também de uma dimensão político-pessoal, nesse sentido, a escolha surge principalmente a partir de desconfortos

[6]Sou também do Marajó dos campos, da cidade de Cachoeira do Arari. Entretanto, desde a infância, transito entre Salvaterra e Cachoeira. Durante a pesquisa, estava vivendo na cidade de João Pessoa, na Paraíba, e retornava nas férias, o que possibilitou os encontros. Na época da pesquisa, também estava acompanhada de uma amiga de Salvaterra que é fotografa e estava desenvolvendo um projeto documental com essas mulheres.

[7]Aqui a ideia de "dar de comer" refere-se ao ato de oferendar comidas e bebidas a Exu nas encruzilhadas. Nesse sentido, a encruzilhada é aquele lugar em que se oferta algo, atravessa-se de alguma maneira e se é alterado, a partir de um efeito de dinamização. Sob a ótica de Rufino (2021, p. 27), "essa é a capacidade de Exu enquanto *Enugbarijo*, aquele que engole de um jeito e devolve, vomita de maneira completamente alterada". Os movimentos trazidos por essa pesquisa alimentaram aminha trajetória com vitalidade e novos modos de ver, pois, estando afastada do meu lugar e sendo, naquele momento, graduanda em um curso que propõe a ideia de um internacional baseado em algo que está sempre "fora", o encruzilhamento com as malungas iyalodês me fez retornar ao corpo localizado e à minha própria trajetória, que não é abstrata e não está "fora".

[8] Exu é o Orixá ligado à comunicação entre mundos, aquele que contraria qualquer lógica arrogante e totalitária, pois preza pelo valor ético de interação entre os seres. Portanto, de acordo com Rufino (2021) uma epistemologia baseada em Exu "comporta muita coisa e, dentro da cultura iorubá, assim como nas tradições recodificadas nas Américas, transladadas, ajustou-se para comportar uma expansão de mundo, um sentido de mundo pautado na diferença, na alteridade, nas possibilidades, e na imprevisibilidade." (2021: 25). Assim, por meio do movimento entre o Estado que estava vivendo durante o período da graduação e o Marajó dos campos, meu lugar de origem, busquei também coproduzir uma forma de pesquisa baseada nas possibilidades, alteridade e imprevisibilidade.

em minha trajetória acadêmica enquanto mulher afroamazônida em um espaço dominado pela branquitude[9]

Nesse sentido, o trabalho de conclusão de curso foi realizado também na Paraíba com a majé Amanacy da aldeia de Rio Tinto e Mestra Ana, do Quilombo de Ipiranga/Gurugi. Entretanto, neste artigo as narrativas utilizadas foram realizadas por meio de entrevistas não estruturadas com sete mulheres quilombolas de quilombos de Salvaterra, sendo esta uma pesquisa de inspiração etnográfica[10] e bibliográfica. As entrevistas foram conduzidas entre os anos de 2021 e 2022 em comunidades quilombolas de Salvaterra — Bairro Alto, Mangueiras e Vila União — e encontram-se registradas em formato audiovisual, para compor este artigo foram transcritas cinco[11], as entrevistas de Dona Conceição, Roseli, Dona Antônia, Noeni*(in memoriam)* e Noemi.

Teoricamente, esse trabalho compõe principalmente com os escritos da antropóloga quilombola Maria Pascoa Sousa e da historiadora Beatriz Nascimento. Nesse interim, o encruzilhamento da ideia de corpo-mapa/memória, mobilizada por Nascimento (1982; 1985; 1997), e do termo malungas iyalodês, reativado por Sousa (2022a; 2022b), torna possível abrir caminhos para compreender como memória, corpo e ancestralidade se entrelaçam nas experiências femininas afrodiaspóricas. Sousa (2022a; 2022b) mobiliza o termo "Malungas Iyalodês" em coprodução com as mulheres quilombolas de Salvaterra, retomando/reativando esses termos de língua iorubá para pensar suas agências afrodiaspóricas. Nesse diálogo, a ideia de corpo-mapa/memória, em Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997), demonstra como o corpo negro se reinventa diante da diáspora transatlântica por meio de suas práticas. Desse modo, os corpos das malungas iyalodês, por meio de suas memórias, práticas e estratégias cotidianas de

[9]"Construção social e histórica, que possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não lhe interessa" (Bento, 2014, p. 18). Conforme apresenta Ananda Vilela (2022) em seu artigo "Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica de relações internacionais no Brasil": "Atentar-se para as relações de raça no contexto da criação do curso de RI no Brasil oferece outro olhar sobre a construção e consolidação da área. Esta que, seguindo moldes norte-americanos, mostra-se um reduto branco, resultando em um curso com professores brancos que ensinam em departamentos brancos e publicam em jornais brancos(...). Analisar a construção da área sem considerar sua composição branca oferece uma análise enviesada dela, encobrindo a branquitude como raça hegemônica e não nomeada no curso." (Vitalis, 2015, p. 13 apud Oliveira, A, 2022, p.367-368).

[10] Utilizo, aqui, a expressão "inspiração etnográfica", pois considero que o período de pesquisa nos territórios não foi suficiente para que o trabalho se configurasse como uma etnografia propriamente dita, que demanda maior tempo de permanência e acompanhamento em campo. Minha presença nesses territórios esteve restrita aos períodos de férias, em julho de 2021 e 2022, o que impossibilitou um acompanhamento mais prolongado e contínuo das interlocutoras e de suas práticas.

[11] Devido às limitações relacionadas ao número de páginas e à forma como cada entrevista se inseria no recorte analítico sobre cosmopolítica, optei por transcrever apenas cinco entrevistas.

reexistência, reativam/retomam memórias ancestrais, que agem enquanto um mapa que as conecta à raiz ancestral de África. Nesse movimento, é por meio do corpo enquanto território de memória que uma cosmopolítica (Stengers, 2018) é sustentada, principalmente pelas mulheres, nos territórios afrodiaspóricos.

Malungas Iyalodês e a reexistência por meio do corpo-mapa/memória

> Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca fronteiras, que limitam a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis queminhasmãos tentam alcançar. (Nascimento,1997)

Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997) nos leva a refletir sobre os quilombos em outros parâmetros, não a partir da visão deturpada/colonizada de quilombos como "aglomerado de escravos fugitivos", mas em um sentido de corpos-mapas/memórias que têm como representação máxima a liberdade. O quilombo surge primordialmente do fato histórico que é a fuga, sendo este o ato de homens que não se reconhecem enquanto propriedade de outros. Nesse contexto, surge a necessidade da migração, a procura por território. De modo a formar "um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada"[12] (Nascimento, 1982: 14). Assim, segundo Nascimento (1982; 1989; 1997), as mulheres eram as responsáveis por sustentar a fuga, cabia a elas o sustento dos guerreiros, visto que eram as mulheres que preparavam os alimentos e colocavam nas florestas, não só para oferendar aos Orixás, mas para alimentar os que estavamem fuga.

Ainda segundo Nascimento (1982; 1989; 1997), mulheres e homens africanos foram violentamente apartados da África, sua terra-mãe originária, e, nesse processo, o

[12]"Então, naquele momento o quilombo, quando se estabelece na floresta tropical do Nordeste do Brasil e depois em algumas regiões do Brasil inteiro, principalmente Minas Gerais e Bahia, eno final do século passado em São Paulo, ele estabelece um confronto entrea ideologia nacional, quejá começa a semostrar nesse século em todo o mundo, fundamentalmentena Europa, um sentidodenação estritamenteafricanoe Bantu,anação aculturada, era anaçãoafricana Bantuqueia dascabeceirasdoRioSenegalatéosul da África,a bacia doCongo, delestea oeste da África. Quer dizer que esse conceitode sistema centralizado, fechadocom fronteiras estabelecidas, já era uma realidade da Áfricanoséculo XVII. " (Nascimento,1982: 14).

corpo passa a se constituir como a principal memória da travessia. Nesse contexto, trata-se de um corpo que não se reduz à aparência física, mas que, ao vivenciar deslocamentos forçados, recria, ocupa e se apropria dos espaços por onde passa. Essa apropriação se dá por meio de uma arte-vida-memória que se expressa nas rodas de capoeira, nos terreiros, no samba, no jazz, no reggae, no carimbó, no funk, no rap, entre outras manifestações. São, assim, sociedades africanas continuamente recriadas, não como mera reprodução do passado, mas como reinvenções possíveis diante das condições impostas por contextos adversos.

O corpo se constitui como memória/mapa, que na medida em que não permite que o povo negro esqueça de sua mãe África, pois ela está marcada em sua pele, também por meio da memória, recria em transe, consciente ou inconsciente, uma cartografia cultural própria da diáspora negra. Isso, pois "[a] linguagem do transe é a linguagem da memória" (Nascimento,1989,min.51:36). Desse modo, quilombo é corpo-mapa/memória que renasce, resiste e recria. De acordo com Nascimento (1989), no sentido simbolicamente máximo, a pele do negro se confunde com o território quilombola, com as manifestações de terreiro, com toda Terra, através de uma geopoética afro-brasileira ou africana. Beatriz Nascimento (1989) expressa que

> [q]uilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do Oceano, Raquel, você precisa se sentir na Serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo.Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta. Eu, assim fico alta, parecendo os imbangala. Sabe como é? Essa coisa de negro mesmo. Mas é de negro porque é o homem ligado a terra. É o homem que mais conhece a terra que nem aqueles horizontes Dogon. É o homem preto, cor da lama, cor da terra. Porque Gagarin viu a terra azul, mas existe a terra preta. Existe essa terra que é terra, que é a coisa que a gente mais tem medo de perder. (Nascimento,1989)

Ao tratar da organização sociopolítica e da luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, Sousa (2022a; 2022b) evidencia que as mulheres são as principais responsáveis pelos processos de aquilombamento. Nesse contexto, elas atuam como agentes protagonistas, mobilizando distintas estratégias e ações, tanto no interior das comunidades quanto em espaços mais amplos, como as esferas municipal, estadual e internacional. A antropóloga quilombola da comunidade de Bairro Alto, Maria Pascoa De Sousa, utilizando-se de uma autoetnografia, para se referir as mulheres quilombolas

de Salvaterra e a si mesma, usa seu corpo-mapa/memória e recorre/retorna ao termo simbólico de “malungas”.

Sob a ótica de Slenes (1992, p.8), malunga é um termo que em seu sentido cosmogônico remete à “existência de espíritos simpatizantes ou ancestrais na região de Luanda, que se comunicavam com pessoas espontaneamente ou evocados em práticas divinatórias. Seus nomes derivados de *m’akua-lunga*, relativo aos do além, é malunga”. Todavia, ela utiliza o termo em um significado ressemantizado, que ocorre devido as diásporas,

> Percebem-se agora os significados mais amplos de malungu para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmogônicos eram semelhantes, como também para os cativos de culturas relacionadas. Malungu significava não apenas barco, ou camarada de embarcação, mas companheiro de travessia de vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de malungu encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos (Slenes, 1992: 8)

Sousa (2022a) incorporando os escritos de Slenes (1992) utiliza o termo para referir-se às mulheres agentes do aquilombamento em Salvaterra, como “almas irmãs e companheiras de jornada. Aquelas mulheres que compartilham origens e destinos presumidos como comuns” (Sousa, 2022a: 18). Ademais, a partir das contribuições de Werneck (2009), a antropóloga retorna/retoma o termo iyalodê, que em seu sentido cosmológico dentro do candomblé, refere-se às ayabás Oxum e Nanã, as grandes mães iorubás que estão ligadas à política. Além disso, esse era um termo que designava as associações de mulheres em África.

De acordo com Werneck (2009), no Brasil o termo foi apropriado pelo movimento de mulheres negras para nomear organizações e atributos de liderança e representação. E, portanto, Sousa (2022a), por meio de seu corpo-mapa/memória, expõe que, os aquilombamentos em Salvaterra são agenciados pelas “malungas iyalodês”, as “senhoras da voz e da ação, donas do discurso, e seus corpos, instrumentos da ação política” (Sousa, 2022a: 18).

Referencio Sousa (2022a; 2022b) atrelada aos escritos de Beatriz Nascimento (1982; 1989; 1997), pois acredito que seus trabalhos se complementam no sentido de

refletir sobre o conceito de corpo-mapa/memória, que considero essencial para compreender como o corpo age enquanto mapa e memória capaz de mobilizar uma cosmopolítica. Sousa(2022a), ao definir que os aquilombamentos agenciados por mulheres em Salvaterra/PA são protagonizados por "malungas iyalodês", que rompem com a ideia de um "corpo-objeto" que lhes é imposto pela colonização/colonialidade e se colocam de maneira contra colonial enquanto "corpos-políticos-enunciativos", demonstra que a memória ancestral presente em seus corpos/mapa, que lhe remetem às associações de mulheres na África e às Deusas/iyalodês que eram senhoras da política, apresentam instrumentos para pensarem seus agenciamentos dentro de seus territórios.

Nessa perscpectiva, também se pode pensar na ideia do quilombo mítico apresentado por Beatriz Nascimento (1982; 1989; 1997), o quilombo como corpos que resistem à colonialidade e encontram formas de recriar seus territórios ancestrais por meio de seus corpos-memórias em diáspora, quilombos como território-terra de rompimento com a colonialidade e deresistência.

As "malungas iyalodês" são curandeiras, majés, artesãs, parteiras, professoras, políticas que, conforme Sousa (2022a), se aquilombam para garantir o direito a existência conectadas à terra, nunca esquecendo das malungas que vieram antes, mulheres diaspóricas indígenas e negras que em meados do século XIX, se aquilombaram no Marajó, sendo a organização por gênero uma tradição de longa duração nestes territórios da Amazônia paraense.

Sousa (2022a; 2022b), ao reativar/retomar o termo "malungas iyalodês", demonstra como a memória ancestral constitui a base da reexistência dessas mulheres. Reexistência aqui, é entendida enquanto a um modo contra colonial de habitar o mundo, construindo alternativas e práticas de reinvenção por meio de uma racionalidade que considera humanos e não humanos.

Essa reexistência envolve as alianças com os mundos invisíveis, com os seres não humanos e mais-que-humanos, que participam ativamente da sustentação de seus corpos-mapas/memórias e de suas formas próprias de viver nos territórios, apresentando outras ontologias para pensar a relação com a terra e todos os seres.

Agenciamentos entre humanos e não humanos contra as monoculturas da mente e da terra

Alianças com não humanos, os dons de cura e o uso ritualístico e medicinal das plantas estavam presente no cotidiano das mulheres com quem tive contato nos três Quilombos: Barro Alto, Vila União e Mangueiras. Nesse sentido, busco aqui, exemplificar como esses agenciamentos também estão relacionados a retomada/reativação de saberes e elementos ligados a magia[13] (Sztutman, 2018). Essa retomada/reativação se constitui também enquanto um agenciamento contra as monoculturas da mente e da terra que se instalam no Marajó.

Conforme assinalado por Shiva (2003), as monoculturas não começam no solo, mas nas formas de pensar, isto é, são implantadas primeiro na mente por um sistema ocidental-colonial-patriarcal-capitalista que impede os indivíduos de reconhecerem a complexidade da vida e a abundância da diversidade – tanto a diversidade da natureza quanto a diversidade de conhecimentos.

A monocultura da mente e da terra constitui um mecanismo de poder que, a partir de uma posição de domínio, aniquila conhecimentos, vida, autossuficiência e a sustentabilidade das comunidades locais, tornando-as dependentes de estruturas externas de controle, propriedade e mercado. Trata-se literalmente da raiz da tirania sobre a Terra: "É um instrumento de poder e controle. Não produz mais, apenas controla mais e causa destruição" (Shiva, 2006, mín. 1:57).

Conforme aponta Meirelles (2014: 92), os fazendeiros e rizicultores têm se apropriado de grandes extensões de terra, incluindo áreas comuns ou de uso público, como matas e rios, cercando-as, instalando porteiras, utilizando vigilância armada e recorrendo à violência para afastar aqueles considerados "intrusos". Assim, o que está em disputa são os sentidos, práticas e materialidades, o que pode ser compreendida como uma "guerra de mundos", no sentido proposto por Latour (2013).

[13] Para Stengers (2018), a magia é importante porque desafia a pretensão universal da ciência moderna, legitimando práticas de conhecimento enraizadas na relação com a Terra, não humanos e mais-que-humanos. Nesse sentido, inspirada em autoras como Starhawk e Federici, ela enfatiza que a magia esteve historicamente vinculada tanto à luta contra os cercamentos na Europa quanto à resistência frente à expropriação das terras indígenas nas Américas. Assim, sob a ótica de Stengers (2018), a magia é uma prática de resistência, ela a entende como forma de conhecimento e existência que desafia a colonização dos modos de vida e reabre espaço para alianças e outros mundos possíveis.

No Marajó, diferentes ontologias e epistemologias entram em conflito nas infraestruturas e formas de organização que se estabelecem no território. Enquanto fazendeiros e rizicultores operam a partir de uma lógica de propriedade privada e da terra concebida como recurso a ser explorado, as mulheres quilombolas constroem alianças multiespécie baseadas na coexistência e na reciprocidade entre a terra e os seres que a habitam.

Os agenciamentos de majés, curandeiras e benzedeiras promovem cuidados físicos e espirituais nas comunidades. As mulheres quilombolas se recusam a mercantilizar seus territórios e saberes, e criam possibilidades de vida em locais onde o Estado costuma ser ausente, agindo contra o enfraquecimento que o capitalismo provoca quando elimina os possíveis. Nessa retomada/reativação, elas reexistem.

Os territórios quilombolas de Salvaterra se constituem enquanto territórios que se formam a partir de alianças multiespécies (Tsing, 2015; Haraway, 2016), em que o entrelaçamento entre mundos humanos e não humanos – como os animais, a terra, as plantas, os espíritos, as águas – formam associações, conexões e alianças híbridas que permitem com que as comunidades quilombolas construam suas estratégias de defesa e formas próprias de habitar o mundo (Koch, 2022).

Na medida em que as mulheres quilombolas assumem o protagonismo na luta por seu território-terra, elas também se engajam, de forma concomitante, em uma luta por seu corpo-mapa/memória. Trata-se de uma reivindicação conduzida por corpos que carregam a memória da liberdade, considerando que seus ancestrais eram livres em África.

A memória-mapa que as "malungas iyalodês" reclamam, ao buscarem, por meio da coletividade, de suas almas irmãs e de corpos situados em territorialidades específicas, é a construção de territórios de liberdade, sustentados por práticas cotidianas de reexistência e por políticas anticoloniais orientadas por um mapa ancestral inscrito em seus próprios corpos. Ao mobilizarem suas magias advindas de sabedorias e memórias ancestrais, fortalecem também politicamente os territórios (Oliveira, 2025).

Maria Noeni Barbosa (*in memoriam*), foi uma majé a quem muitos costumavam recorrer no quilombo de Barro Alto, em Salvaterra, na Ilha de Marajó/PA, quando fui ao Quilombo, ela me contou que foi em um momento em que esteve muito doente, que percebeu que se tratava de questões espirituais. Ela recorreu a um pajé da região e ele lhe disse que ela era uma surijua (nome como pajés/majés são conhecidos na pajelança

marajoara). A majé passou por inúmeros processos espirituais, e quando se curou e aceitou seus dons, passou a realizar trabalhos espirituais na região para ajudar a quem lhe procurava.Noenidestaca:

> Meu trabalho eu não cobro, eu deixo pela mão das pessoas, se acharem que devem me dar alguma coisa, eu pego, mas eu não peço nada [...]. Eu tenho cuidado de gente que sai do hospital, e graças a Deus da porta da minha casa as pessoas saem boas daqui,eu tenho o dom da cura, meu cesto é pouca coisa, mas graças a Deus é curador [...]. Quando é para mim, eu digo, quando é para os capas brancas (médicos), eu mando para o hospital [...]. Nós passamos banhos de ervas, quando ão, é só defumação, quando a gente vê que aquilo é tão forte, a gente passa banho. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

Noeni fazia questão de enfatizar que ela não cobrava pelos seus trabalhos de cura, mas que sempre estaria disposta a ajudar aqueles que a procuram. Nessas comunidades esses saberes são imprescindíveis para o cuidado coletivo. A forma como se entende o trabalho também é distinta e conectada a uma visão de coletividade e integração com a terra e seres não-humanos. Segundo Noeni, toda a cura vem de elementos encontrados na natureza,

> Nós trabalhamos com as ervas, alecrim, alfazema, o alho, a mucura caá, cabí, o pau da angola, o vence tudo, e nós temos também o afasta espirito e o ouro pí. Trabalhamos também com as defumações, que são o pelo do porco preto, o espinho do cuãdor, que é aquele porquinho (pequeno) que a gente chama, o pelo da guariba, o pelo da raposa, o pano preto e a defumação que são afasta espirito e orupi, tem o banho e tem as defumações, são essas a forma de afastar espíritos, para ele poder se afastar, até a pessoa se organizar para trabalhar o seu espiritual. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

As falas de Noeni também evidenciam que o trabalho de cura mobiliza uma complexa rede de relações entre humanos, plantas, animais e espíritos, constituindo aquilo que pode ser compreendido como um agenciamento multiespécie no cuidado coletivo. Ao mencionar o uso de ervas, defumações e elementos provenientes de diferentes seres da floresta, a majé descreve um conjunto de práticas que articulam conhecimentos sobre o mundo vegetal, animal e espiritual na produção da saúde comunitária.

A cura não se restringe à intervenção sobre o corpo físico, mas envolve o restabelecimento de equilíbrios espirituais e relacionais que atravessam o indivíduo e seu entorno. Ao mesmo tempo, ao afirmar que não cobra por seus trabalhos e que apenas aceita aquilo que as pessoas desejam oferecer, Noeni explicita uma concepção de cuidado baseada na reciprocidade e na responsabilidade coletiva, distinta da lógica mercantil. Suas práticas evidenciam formas de organização do cuidado que emergem da relação entre território, espiritualidade e comunidade, reafirmando modos de vida nos quais a saúde é produzida por meio de alianças entre diferentes seres que compartilham o mesmo cosmo.

Experiências como a de Noeni não são isoladas nos quilombos de Salvaterra, mas fazem parte de um conjunto mais amplo de saberes e práticas mobilizados por mulheres que atuam como guardiãs de conhecimentos de cura e cuidado coletivo. Nesse sentido, a trajetória de Dona Antônia, parteira e curandeira do quilombo de Mangueiras, também revela como esses saberes se constituem a partir de relações entre memória, espiritualidade e território.

Dona Antônia, nasceu na cidade de Curuça/PA, mas fez sua migração rumo ao quilombo de Mangueiras, em Salvaterra, Marajó/PA há mais de 40 anos, levando seus saberes para auxiliar a comunidade. O quilombo é território que reúne corpos que recriam a memória ancestral, dona Antônia, é parteira e curandeira na região e conta:

> O que eu faço para os outros eu não faço para o mal, eu faço para o bem [...]. Quando eu comecei a ver, enxergar os espíritos, era tudo menininho do meu tipo, minha mãe dizia que eu andei e falei com nove meses. Quando minha mãe ia trabalhar com minha tia, me levava, eu brincava em cima de umas caixas, quando eu olhava, eu via um monte de molequinho apontando para mim, e eles me agarravam embaixo do pé de cacuá [...]. Isso tudo me lembro, estou com 84 anos, mas me lembro de todo passado de eu menina, esse pessoal pode até não acreditar [...]. Quando fui crescendo mais um pouquinho eu ia para a roça, só eu e Deus, quando eu chegava lá e começava a puxar maniva[14] para tirar mandioca, aí aparecia aquelas cobras e me cercavam, aquelas cobronas grossas toda malhadas, vinham, se eu ia pro rio, tomar

[14] A parte aérea da mandioca (*Manihotesculenta*) é chamada de "maniva". Várias culturas tradicionais usam a maniva, composta por ramos, folhas e pontas dos caules da mandioca. Em algumas regiões onde a mandioca é um alimento básico, a maniva é usada na culinária para preparar pratos tradicionais, como por exemplo, a maniçoba conhecida como "feijoada paraense". Para garantir a segurança alimentar, a maniva requer um processamento adequado.

> banho, tirava minha roupa e pendurava, quando olhava estavam as cobras, ai foi quando a mamãe foi procurar algum jeito [...]. Fomos atrás de uma mulher para tirar meu dom, ela disse para a mamãe que não, porque quem tinha dado o dom no ventre dela foi Deus, porque era tirar e eu morrer, a mulher recomendou que ela deixasse, que quando ela fosse trabalhar para os outros fosse me levando, e botasse uma defumação, uma candeia, porque meu desenvolvimento era aquele, ai ela fazia aquilo [...]. Assim que ela começava o trabalho para o doente, me colocava sentada para colocar a defumação na brasa, acender as candeias dela que é do tauari, ai eu ia, que quando eu me acordava, que ela terminava o trabalho, eu tava na rede ou na cama dos outros, já tinha caído [...]. Com 11 para 13 anos, eu dizia que não queria, com medo, porque ela cantava, dançava, ensinava remédio e eu dizia que não sabia cantar, nem dançar, nem ensinar remédio, ela sempre dizia minha filha, mas não é nós, aquilo que Deus deu para nós, é para se encostar em nosso corpo, para ter aquela coisa de falar, fazer, ensinar remédio [...], quando a gente vai para ali, não sabe se é um sonho que dá na gente, a gente dorme, não sabe se canta, dança, se acha graça, não sabe, e é verdade mesmo[...]. O remédio é eles (encantados) que dão a dica do remédio [...] a receita que dão é eles, dos remédios que tem que fazer. Eles dizem qual planta tenho que usar[...]. A gente não está sabendo, quem está sabendo é eles. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021).

Ao rememorar as experiências vividas desde a infância, quando relata enxergar espíritos e receber orientações sobre o uso de plantas medicinais, Dona Antônia demonstra que seu conhecimento emerge de uma relação contínua com outras forças que participam da manutenção do cosmo. Sua trajetória pode ser compreendida a partir da noção de corpo-mapa/memória, elaborada por Beatriz Nascimento, na medida em que o corpo da parteira e curandeira se constitui como um território onde memórias ancestrais, saberes da diáspora e experiências espirituais se inscrevem e se atualizam. Quando afirma que “não é nós, aquilo que Deus deu para nós é para se encostar em nosso corpo”, Dona Antônia sugere que o corpo funciona como um meio de mediação entre diferentes planos de existência, por meio do qual memórias, conhecimentos, orientações e práticas de cura se manifestam.

Dona Antônia desempenha um papel fundamental na comunidade e na região, sendo responsável por conduzir inúmeros partos e realizar várias curas. Ela detalha:

> Fiz vários trabalhos aqui, esses dias, para uma mulher lá da Boa Vista, um senhor de Salvaterra, fiz um para outro homem ali da fazenda [...]. Esses dias pegou um drama de criança, quando o pai chegou com a criança, seco parecia uma tábua. Perguntei "o que foi?", ele tava molhado (com quebranto[15]), se meteu a andar pro gapó[16] com os coleguinhas, e quem pegou foi ele, e se ele não trouxesse ele de manhã ele não ia anoitecer vivo[...].Eu fiquei desesperada, ele tava molhado de bicho, eu benzi, ensinei o remédio para passarem nele e embrulhar ele, e se não melhorasse de tarde era para trazer ele de tarde ou de manhã, quando foi de manhã que amanheceu ele disse "não precisa mais que estou curado"[...].Eu faço parto também, agora não sei se ainda faço por causa da minha vista, eu fazia parto, fiz muito parto. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021)

Na fala de Dona Antônia nota-se a relação com o animismo, com seres mais-que-humanos, que são os encantados[17], sendo estes os responsáveis por darem as dicas dos remédios que devem ser passados as pessoas que buscam ajuda física e espiritual. Observar essas relações que se desenvolvem para além das ideias colocadas como verdades absolutas pela ciência moderna, demonstra como por meio de agenciamentos que envolvem seres humanos, não humanos e mais que humanos, essas mulheres organizam-se em seus territórios.

Shiva (1993:159) enfatiza que a ciência moderna ao desconsiderar outros saberes elimina as representações do cosmos enquanto tendo caráter animista e orgânico, que

[15] É um mal de ordem espiritual. Em algumas regiões do Brasil, como a região Norte, o termo "quebranto" é comumente usados para descrever um suposto estado de mal-estar ou desconforto causado por influências energéticas ou espirituais negativas. É uma crença predominante em algumas práticas populares. Acredita-se que o quebranto ocorre quando uma energia negativa ou alguma ação espiritual afeta uma pessoa, causando sintomas físicos como dores de cabeça, enjoo, fraqueza, falta de energia, entre outros.

[16] O termo "gapó/igapó" é um termo originário, e é usado para descrever um local onde um canal ou rio estreito se ramifica de um rio principal. O gapó geralmente é estreito com muita vegetação e pode ter águas calmas ou correntezas suaves. O termo "gapó" é mais comumente usado para descrever esse tipo de formação na região amazônica do Brasil, onde rios e afluentes formam uma complexa rede de canais e lagos interconectados.

[17] "Encantados são pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que acredita-se que passaram a viver em outro plano. Mãe d´Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias. Eles são geralmente definidos como: 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou "incantes", situados "acima da Terra e abaixo do céu", geralmente em lugares afastados das populações humanas;3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, "sem morrer", ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas sem sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajés, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados."(Feretti, 2008: 1- 2).

possui vida e uma inteligência própria. Com isso, legitima as monoculturas da terra que matam a natureza, ao coloca-la enquanto mero recurso a ser utilizado. “A natureza que antes era entendida como uma mãe e nutridora da vida, é transformada em meras partículas mortas, inertes, animadas por forças externas, e por isso, essa natureza pode ser manipulada e explorada” (Piñero,2012:335, tradução da autora).

Diante das dinâmicas de expropriação presentes no Marajó sustentadas pelas monoculturas da mente e da terra, construir agenciamentos heterogêneos é uma estratégia para fortalecer os territórios em diversas frentes, desde a saúde física e espiritual das que constroem políticas de resistência no dia a dia, até os momentos de ações pontuais dentro dos movimentos regionais, nacionais e internacionais.

Criadoras e recriadoras de mundos: a cosmopolítica das Malungas Iyalodês

Entre os anos de 2021 e 2022, enquanto estive em contato com mulheres de três quilombos em Salvaterra – Vila União, Barro Alto e Mangueiras – percebi que, além do envolvimento delas nas lutas pelas garantias de direitos dentro dos territórios quilombolas, também há outras formas de lutar, como as práticas cotidianas de cuidados comunitários. Nesse contexto, essas relações respeitam a complexidade da teia da vida. Sousa (2022b) ao refletir sobre os agenciamentos das Malungas Iyalodês, define que

> Pensando assim, e diante das várias experiências de resistências femininas coletivas que tenho vivido e observado em nossos TQ, compreendemos a malunga quilombola como aquela pessoa socialmente percebida como mulher (em termos anatômicos e biológicos) que age no interior e no exterior dos territórios exercendo de alguma maneira o papel social de liderança em alguma área da organização coletiva (saúde, educação, religiosidade, economia/produção, meio ambiente, cura, artesanias etc.), algumas vezes alcançando ocupar espaços de poder (real ou simbólico) e autoridade nos lugares por onde transita e/ou habita. Como iyalodê é detentora de uma potência enunciadora respeitada pela(o)s pares, usando este poder de fala para sustentar a defesa da(o)s demais frente à sociedade e ao Estado. Sendo que suas agências são/estão permeadas e profundamente marcadas por sentidos de solidariedade, cooperação e compartilhamento: ela é um coletivo (Sousa 2022b:311-312).

No artigo "Marias Quilombolas Marajoaras, Malungas Iyalodês de Salvaterra-Pará", Maria Páscoa De Sousa[18] em uma escrevivência com Maria da Conceição, Maria José Alcântara e Noemi Maria (Sarmento *et al.,* 2025: 2), enfatiza que, as malungas iyalodês são "vozes-potências criadoras e recriadoras de mundos". Sarmento *et al.* (2025), destaca que, os agenciamentos que as malungas iyalodês constroem ocorrem tanto em ambientes institucionais, quanto em termos de práticas cotidianas de manutenção de saberes que promovem a criação e recriação de mundos/mundificação.

Maria Páscoa de Sousa, é quilombola e doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e apresenta em sua tese "Resistências malungas: agências sociopolíticas das mulheres quilombolas de Salvaterra, Arquipélago do Marajó, Pará" reflexões de 22 malungas a partir de uma autoetnografia.

Nessa perspectiva, a proposição de cosmopolítica de Stengers (2018) ressalta que, fazer ciência é, ao mesmo tempo, construir mundos. Ao escreviver com as Malungas, Sousa (2022a; 2022b) não apenas produz conhecimento acadêmico, mas cria mundos dentro de uma academia historicamente excludente. Nos quilombos de Salvaterra, as mulheres recriam continuamente mundos a partir de cosmovisões que se situam para além das categorias e limitações da ciência moderna, demonstrando que a produção de conhecimento, cuidado e reexistência está profundamente entrelaçada com a vida cotidiana e com as formas plurais de existência desses territórios.

A benzedeira/curandeira dona Maria da Conceição, pioneira quilombola, fundou e presidiu a associação de remanescentes de quilombos (ARQ) de Barro Alto, posteriormente eleita, em 2012, a primeira vereadora quilombola de Salvaterra (PA), onde ainda hoje atua no movimento quilombola. Além da sua participação imprescindível para a articulação política na comunidade, ela ainda cuida de mundos humanos e não-humanos, por meio de seu quintal, onde mantém uma vasta diversidade de plantas medicinais e auxilia a todos os que lhe procuram buscando cura física e espiritual.

> Minha primeira benzeção foi quando chegou uma criança desenganada dos médicos, de Soure [PA], era uma família que morava na fazenda, e tinha uma criança de aproximadamente 6 meses que adoeceu de diarreia, e os patrões

[18]No artigo, a autora utiliza o sobrenome "Sarmento", por isso optei por mantê-lo conforme aparece na publicação. Ressalto, entretanto, que se trata da mesma pessoa que venho citando ao longo deste texto como Sousa.

> levaram a criança para Soure/PA, para consultar, e não conseguiram. Foram em todos os médicos, até que o médico desenganou, dizendo que não tinha mais o que fazer, e que se quisessem levar para Belém/PA, ele não aconselhava, porque a criança não ia alcançar, porque estava muito fraca, ai tinha meu irmão, que era compadre da mãe da criança e morava no sítio, ela pediu para o marido dela trazer a criança para casa do meu irmão, porque não dava para voltar para a fazenda [...]. Quando foi a tarde, a mãe da criança chegou,com a minha cunhada, trazendo a criança e dizendo que ela estava passando mal, ela nem chorava, não se alimentava mais, ai eu peguei, coloquei nos meus braços e comecei a orar, ensinei um chá para diarreia, tudo o que colocava na boca parece que era um canal, voltava tudo. Aí eu fiz a minha prece, e eles foram embora, e eu disse que se ele não morresse até de manhã era para trazer ele para cá, quando foi de manhã, umas 6h, ouvi conversa da minha cunhada, e aí eu disse para o meu marido que a criança não havia morrido, eles vêm ai, ai quando a criança chegou, já tinha pegado peito, mamado, já tinha se alimentado com o chá que ensinei. Continuei a rezar, depois de 3 dias ele já estava bem melhor, aí eles foram embora para fazenda, e a mãe do menino pediu para que ele me chamasse de mãe, e ele já está adulto e até hoje me chama de mãe. As pessoas foram sabendo, e toda semana, quase todo dia tem criança aqui, pessoas. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021).

Dona Conceição é uma das principais lideranças do quilombo de Barro Alto, mas para além da ideia moderna que se estabelece de uma política que é feita apenas na esfera institucional, Conceição também desenvolve ações relacionadas à cura por meio de ervas e benzimentos dentro de sua comunidade. Ela conta que:

> [a] força das plantas está na natureza, de acordo com a fertilidade da terra, as plantas desenvolvem, mesmo que sermos nós, se não estivermos com nosso organismo preparado qualquer doença fica conosco, assim a terra, a terra tem que ser preparada organizada, cuidada, e principalmente amada, porque tudo é com amor, se você tem uma planta e não tem amor à ela, você vai deixar de molhar, vai deixar de mudar para uma terra fértil, para ela continuar sempre bonita. A mesma coisa é a gente, se não tivermos cuidado conosco mesmo, nós vamos adoecer. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021).

Nesse sentido, a cosmopolítica das malungas iyalodês se estabelece no cotidiano do cuidado com o outro, mas também nas lutas dentro dos movimentos quilombolas. Sarmento *et al* (2025) ao definir as agências de Dona Conceição, destaca:

> As lembranças que guardo de Maria da Conceição Sarmento dos Santos não são como tia, mas como professora do Casulo, por volta de 1983. Relembro, vagamente, a forma como alfabetizava-nos na sala da casa de vovó, onde funcionava o Casulo, de manhã, e aos jovens, adultos e idosos na E. E. de 1º Grau de Barro Alto, à noite. Professora, ela entrou em minha vida, e é como permanece até hoje: as primeiras letras chegaram-me por sua voz e com ela sigo aprendendo lições sobre ser quilombola. Herdeira dos fundadores do TQ Barro Alto e professora por 32 anos no ensino de 1º Grau,13 atividade que realizava, concomitantemente, aos trabalhos de pesca e agricultura com seus familiares. Tia Conci aposentou-se, mas não parou de trabalhar, atuando como Agente Comunitária de Saúde, ação permeada por ciências de benzedeira/rezadeira, profissão desempenhada até 2012, quando se elegeu vereadora (após concorrer pela terceira vez), tornando-se a 7ª mulher e a 1ª primeira quilombola a ocupar essa função pública em Salvaterra. (Sarmento et al., 2025:11-12)

As malungas Iyalodês são mulheres quilombolas marajoaras que reexistem e resistem se utilizando de seus agenciamentos, ocupando cargos públicos, acessando o ensino superior, construindo hortas coletivas, tecendo economias solidárias por meio dos artesanatos de biojóias, articulando movimentos regionais, nacionais etc. São elas quem constroem o aquilombamento em suas comunidades. Sousa (2022a) enfatiza que:

> [n]ossas resistências ocultas e infrapolíticas implicam na reocupação das terras expropriadas por fazendeiros e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, caças) e outros itens necessários à vida. Ademais, os denunciamos se cometem infrações ambientais e atrapalhamos seus planos para o território. E, destas e de outras formas aquilombamos em busca da sonhada liberdade nos territórios titulados [...] nós mulheres quilombolas movemo-nos na Amazônia, e nesse mover transgressor, mudamos as ordens há muito estabelecidas e naturalizadas (Sousa, 2022a: 24).

A agricultura familiar desempenha um papel fundamental na vivência e na produção de conhecimento das "malungas iyalodês". Roseli, uma quilombola do

quilombo de Vila União, integra a AMARQVUC (Associação de Mães e Agricultores Remanescentes de Quilombos de Vila União/Campinas), na qual essas mulheres foram responsáveis por iniciar um projeto de horta comunitária.

> Nosso trabalho de horta comunitária surgiu da ideia de que a gente deveria fazer algo em relação a renda, nós trabalhamos na área da agricultura, e a ideia é que a gente construísse um canteiro dentro da associação para a agricultura familiar, a gente trabalha nos projetos na comunidade e na associação como agricultoras familiares. Foram cadastradas 20 famílias, trabalhamos com o plantio do cheiro verde. A ideia é uma forma de trazer renda para as famílias que fazem parte da associação, e tem ajudado muito, é uma renda que soma com as outras que temos. Os associados da associação, a gente tem um grupo de pessoas que são sócias, e todos os benefícios vêm para todos os que fazem parte. E são mulheres agricultoras, mães de família, que trabalham nesses canteiros. Além desse canteiro, escrevemos um novo projeto, que tem um grupo de mulheres, onde fizemos canteiros individuais nas residências, para somar mais ainda na renda familiar das mulheres, e elas também fazem parte da associação[...]A gente sempre procura zelar, cuidar da nossa terra, porque é um bem maior que a gente tem, então nossa sobrevivência 90% é da terra, agricultura de mandioca, maxixe, milho, macaxeira, e agora a gente trabalha com a horta, para somar com a nossa renda familiar. A gente tem sempre esse cuidado, de preservar as nossas terras, de conservar. A questão da nossa cultura e defender o nosso território, nós trabalhamos muito na defesa do nosso território, da nossa área, está sempre preservando, cuidando, para que ninguém venha tomar posse dela. (Entrevista concedida por Roseli em julho de 2021)

Roseli evidencia que a agricultura familiar no Quilombo de Vila União se constitui como um instrumento de memória ancestral e resistência territorial. Ao relatar a criação da horta comunitária, ela mostra que o trabalho coletivo na agricultura não se limita à geração de renda, mas também reforça laços comunitários, organiza saberes tradicionais e sustenta práticas que afirmam a relação ética com a terra.

Nesse cenário, a horta, enquanto espaço coletivo, funciona como um agenciamento no qual os corpos, memórias e práticas das mulheres quilombolas se entrelaçam, produzindo conhecimento situados e formas de cuidado que articulam dimensões econômicas, culturais e espirituais.

Outrossim, a fala demonstra que a agricultura familiar é também uma forma de reexistência às monoculturas da mente e da terra, pois se organiza em torno da diversidade de cultivos, da preservação dos saberes tradicionais e da manutenção do território frente às pressões externas. A prática da horta comunitária, e dos canteiros individuais, revela como as malungas iyalodês mobilizam suas memórias, experiências e corpos-mapas/memórias para criar estratégias concretas de sustento, proteção do território e fortalecimento da soberania alimentar.

A economia das malungas iyalodês visa o bem viver da comunidade em coexistência com a natureza. É nesse sentido que o grupo Sementes do Quilombo articula território, memória e autonomia econômica, sendo simultaneamente uma estratégia de empoderamento feminino e de preservação cultural. As biojoias são insumos da natureza que foram transformados em pura arte, já as roupas de tecidos africanos rememoram a ancestralidade. O grupo representa uma verdadeira luta contra o patriarcado colonial capitalista. Noemi conta que:

> [a] maioria dos quilombos de Salvaterra são liderados por mulheres, e isso me orgulha muito, porque mostra o empoderamento das mulheres. Quando a gente era criança, não existia nem o voto para mulher. E hoje, a mulher se encontra em um patamar que é mérito nosso mesmo, pelas nossas lutas, conquistas, por nós impormos para buscar nossos espaços. Então, eu quero falar do grupo de mulheres Sementes do Quilombo, aqui de Mangueiras, que esse grupo surgiu. Sementes é o nome, porque sementes bem cuidadas germinam, crescem e dão frutos, a ideia é essa. Então, nós temos dez mulheres, mas está aberto para quem quiser entrar, porque não é um grupo fechado, que possa ser só as dez. Quantas quiserem vão entrar, se sentirem atraídas por isso, porque a ideia é que haja um complemento de renda para as mulheres. A nossa política é 30% desse lucro dividido para as mulheres do grupo e o restante fica para comprar novamente material para produzir. Embora pareça tão pouco, mas para quem tem nada, o pouco é muito. Então, a mulher, com esse pouco que ela consegue para juntar na sua renda, isso dá também um gás para que essa mulher não seja maltratada pelo seu marido, porque existem casos de mulheres que não têm um complemento de renda, e às vezes ela está sendo maltratada pelo seu marido, e às vezes se submete a ficar, porque não tem um meio de sobreviver. Existiu muito aquele ditado que ainda hoje tem mulheres que falam: “ruim com ele, pior sem ele”. E o grupo veio para isso, para que não haja essa necessidade de a mulher dizer que precisa de um homem com medo de passar fome, de não ter o que dar para os

> seus filhos. Quem quer trabalhar nesse grupo, o grupo está aberto para que a gente possa ter esse complemento de renda para essas pessoas, para que, porventura, houver alguém nesse contexto, que a gente está ali para apoiar, para ajudar de alguma maneira, para dar um apoio psicológico, para que a gente possa fazer com que essa mulher veja que sozinha também podemos estar felizes, porque acredito que melhor com pouco, mas felizes, do que com alguém que a gente não esteja se sentindo feliz. O sentido do grupo também é principalmente esse. Mas para que a gente possa também, alguém vir na nossa comunidade e ter uma coisa para olhar, um turista, saber que existe um lugar que existe não só as camisas, mas que também temos a proposta de brincos, turbantes. [...] Então, é isso que é o nosso grupo Sementes do Quilombo. (Entrevista concedida por Noemi em julho de 2021)

Noemi demonstra, em sua fala, que o grupo de mulheres Sementes do Quilombo constitui um importante espaço de agenciamento, por meio do qual as mulheres encontram caminhos para enfrentar e se libertar das violências produzidas pelo sistema patriarcal-capitalista. Esse sistema, como ela aponta, frequentemente condiciona mulheres a permanecerem em relações marcadas pela violência doméstica, sobretudo quando não possuem autonomia econômica. Noemi enfatiza que "existem casos de mulheres que não têm um complemento de renda, e às vezes ela está sendo maltratada pelo seu marido, e às vezes se submete a ficar, porque não tem um meio de sobreviver".

O trabalho com as biojoias, produzidas a partir de insumos oferecidos pela natureza, emerge como uma estratégia de proteção e fortalecimento desses corpos-mapas/memórias historicamente violentadas. A relação que se estabelece entre as mulheres e a terra cria uma aliança que sustenta processos de autonomia e resistência. Dessa maneira, o artesanato deixa de ser apenas uma prática produtiva e passa a constituir uma política de vida, na qual a arte de criar com elementos da natureza se afirma como um caminho de libertação frente às opressões do patriarcado-capitalista.

As malungas iyalodês criam e recriam mundos por meio de seus agenciamentos. Nesse sentido, a partir da práxis cotidiana sustentada por corpos que são também mapas e memórias, a ancestralidade permanece viva e continuamente atualizada. Ao evocarem cosmovisões ancestrais em seus agenciamentos, essas mulheres reexistem frente às monoculturas da terra e da mente instauradas pelas violências coloniais. Assim, por meio de estratégias diversas, as malungas iyalodês constroem uma cosmopolítica nos territórios quilombolas de Salvaterra.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, busquei evidenciar como os agenciamentos das malungas iyalodês, nos quilombos de Salvaterra, expressam uma cosmopolítica sustentada por corpos-mapas/memórias e constituem formas concretas de reexistência. Partindo da interlocução entre o conceito de corpo-mapa/memória, elaborado por Beatriz Nascimento, a retomada do termo "malungas iyalodês" por Maria Pascoa de Sousa e a noção de cosmopolítica proposta por Isabelle Stengers, argumentei que as práticas dessas mulheres não podem ser compreendidas apenas a partir das categorias tradicionais da política moderna. Trata-se, antes, de uma política que emerge do cotidiano, da memória ancestral e das alianças estabelecidas entre humanos, não humanos e mais-que-humanos.

A análise dos agenciamentos das malungas iyalodês evidencia que suas formas de reexistência são produzidas a partir de relações que ultrapassam a dimensão exclusivamente humana. As práticas de cura, uso ritual e medicinal das plantas, agricultura familiar e manejo da terra articulam mulheres, plantas, animais, águas e espíritos em redes de cuidado e reciprocidade. Essas relações desafiam a separação moderna entre natureza e cultura e revelam outras formas de compreender e habitar o território, nas quais a vida é sustentada por alianças e coexistência entre diferentes seres.

As experiências de mulheres como Noeni, Dona Antônia e Dona Conceição permitem evidenciar como esses agenciamentos se inscrevem em corpos que são, simultaneamente, mapas e memórias. Seus saberes de cura, benzimento, parto e uso das plantas constituem práticas atravessadas por memórias ancestrais, espiritualidade e outros modos de relação com o território. Nesse contexto, o corpo constitui-se como lugar de inscrição, transmissão e atualização de saberes, encruzilhando experiências individuais a uma memória coletiva e ancestral.

As práticas como as hortas comunitárias, a agricultura familiar e a produção de biojoias apresentadas nas agências de Noemi e Roseli articulam cuidado, autonomia econômica, soberania alimentar e defesa territorial, demonstrando que a reexistência se produz em diferentes dimensões da vida cotidiana. Outrossim, os escritos da malunga Maria Pascoa Sousa em coprodução com as mulheres quilombolas de Salvaterra explicita o fazer científico como uma dimensão dessa cosmopolítica, uma vez que

produzir conhecimento a partir de um corpo-território localizado implica não apenas interpretar o mundo, mas também participar da construção de outros mundos possíveis.

Nessa perspectiva, os agenciamentos das malungas iyalodês entrelaçam, de forma indissociável, corpo, memória, território, espiritualidade e política. A política produzida por elas não se restringe à ocupação de espaços institucionais ou à participação nos movimentos quilombolas, mas também se manifesta nas práticas ordinárias de cuidado, produção, cura, transmissão de conhecimentos e proteção da terra. Ao criar e recriar formas de vida a partir de alianças entre humanos, não humanos e mais-que-humanos, essas mulheres constroem uma cosmopolítica que reexiste diante das violências coloniais, patriarcais e capitalistas.

Destarte, a análise desenvolvida neste trabalho permite demonstrar que a cosmopolítica das malungas iyalodês se sustenta no corpo-mapa/memória e se realiza por meio de práticas cotidianas que fortalecem a autonomia, a continuidade dos saberes ancestrais e a defesa dos territórios quilombolas de Salvaterra. Ao trazer para o centro da análise as vozes e experiências dessas mulheres, reafirma-se a importância de reconhecer que, nos quilombos da Amazônia Marajoara, são as mulheres que, de maneira central, seguem produzindo e sustentando processos de reexistência, garantindo a continuidade dos territórios como espaços de vida e liberdade.

Referências

CAMPOS, T. B. de. *A morosidade do processo de titulação como ameaça às comunidades quilombolas do Marajó: a análise da ação de antagonistas no município de Salvaterra.* 2023. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

FERRETTI, M. *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*. In: NÚCLEO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA POPULAR. VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

KOCH, E. R. da S. *Reexistência quilombola e disputas ontológicas diante das políticas de "desenvolvimento": a luta do quilombo Anastacia (Viamão/RS)*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

LATOUR, B. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, 18–28 Feb. 2013. Version 10-3-13. Disponível em: [link]. Acesso em: 17 set. 2025.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MEIRELLES FILHO, J. C. de S. *Arroz no Marajó: a impunidade do agronegócio*. Prêmio Nacional de Desenvolvimento Regional, v. 7, n. 2, p. 90, 2014.

NASCIMENTO, B. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Estudos Afro-Asiáticos, n. 6-7, Rio de Janeiro, p. 259, 1982.

NASCIMENTO, B. *O movimento de Antônio Conselheiro e o abolicionismo.* Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, n. 25, p. 261-267, 1997.

NASCIMENTO, B.; GERBER, R. ORI. Rio de Janeiro, 1989. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgakx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view.

NASCIMENTO, B. O *conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

OLIVEIRA, A. V. da S. *Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil*. Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 366–396, 2019.

OLIVEIRA, J. C. L. de. *A cosmopolítica da comunidade quilombola do Indaiá (MG)*. 2025. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2025.

PACHECO, A. *Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara*. Projeto História, São Paulo, n. 44, p. 197-226, 2012.

PACHECO, A. *En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidade no Regime das Águas Marajoaras*. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PIÑERO, A. H. *La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida*. Dilemata, n. 10, p. 329-355, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Da geografia da dominação à geografia das lutas*. In: SANTOS, B. de S. (Org.). Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. São Paulo: Cortez, 2009. p. 261–291.

RATTS, A. *Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RUFINO, L. *Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exu*. Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 19–30, 2021.

SARMENTO, M. P.; SANTOS, M. da C. S. dos; CARNEIRO, M. J. A.; BARBOSA, N. M. *Marias quilombolas marajoaras, malungas iyalodês de Salvaterra – Pará*. Mana: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, 2025. Dossiê: Trançados de quilombos: por uma antropologia das intelectualidades quilombolas.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SLENES, R. W. *"Malungu, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil*. Revista USP, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUSA, M. P. S. de. *Resistências malungas: agências sociopolíticas de mulheres quilombolas em Salvaterra, Arquipélago do Marajó – Pará*. 2022b. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2022.

SOUSA, M. P. S. *Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó*. Terceira Margem Amazônia, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022a.

STENGERS, I. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, I. *Penser les sciences par leur milieu*. Rue Descartes, v. 41, n. 3, p. 41-51, 2003.

SZTUTMAN, R. *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 338-360, 2018.

TIRMIZEY, K. *Reportaje a Vandana Shiva*. 2006. Disponível em: La democracia de la Tierra. Reportaje a Vandana Shiva - EcoPortal.net. Acesso em: 13 nov. 2025.

TSING, A. L. *Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheira*s. Ilha, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

TSING, A. *O Antropoceno mais que humano*. Manuscrito da conferência de encerramento da VII REACT – Reunião de Antropologia das Ciências e da Tecnologia. Tradução e revisão técnica por Leticia Cesarino e Thiago Cardoso, 2020.

VIEIRA, S. *Entre risos e perigos: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

WERNECK, J. *Nossos passos vêm de longe! Movimento de Mulheres Negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. In: Mulheres Negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Brasília - DF: Criola, 2009.