



ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO E MODO DE VIDA QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PA

Maria Albenize Farias Malcher¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Belém, PA, Brasil

Resumo: O texto aborda a emergência da identidade quilombola faz vir à tona elementos que marcam o sentimento de pertença ao território no município de São Miguel do Guamá, estado do Pará. Acredito que este sentimento desencadeia o processo de construção da territorialidade quilombola que de certa forma se fundamenta na luta pela permanência na terra, no trabalho de roça e nas relações de parentesco, vizinhança e na religiosidade. Processo de construção da identidade quilombola, recolocadas na problemática da terra, no trabalho e na família como unidade primária de produção e reprodução.

Palavras-Chave: Território; Quilombola; Regularização Fundiária

REPRODUCTION STRATEGIES AND QUILOMBOLA WAY OF LIFE IN THE MUNICIPALITY OF SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PA

Abstract: The text addresses the emergence of quilombola identity, which highlights elements that mark the feeling of belonging to the territory in the municipality of São Miguel do Guamá, state of Pará. I believe that this feeling triggers the process of construction of quilombola territoriality, which is somewhat based on the struggle for permanence on earth, on the work of swiddens and on relationships of kinship, neighborhood and religiosity. The process of construction of quilombola identity, replaced in the problem of the land, at work and in the family as a primary unit of production and reproduction.

Keywords: Territory; Quilombola; Regularization

ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN Y FORMA DE VIDA QUILOMBOLA EN EL MUNICIPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PA

¹ Professora, coordenadora do NEABI IFPA Campus Itaituba. Militante do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA; Diretora de Relações Institucionais da Associação de Pesquisadores/as Negros/as – ABPN e Coordenadora do Consórcio Nacional de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros/CONNEAB (2020-22 – Gestão Aquilombar). E-mail: geomalcher@gmail.com e ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8158-0072>

Resumen: El texto aborda el surgimiento de la identidad quilombola, que destaca elementos que marcan el sentimiento de pertenencia al territorio en el municipio de São Miguel do Guamá, estado de Pará. Creo que este sentimiento desencadena el proceso de construcción de la territorialidad quilombola, que se basa un poco en la lucha por la permanencia en la tierra, en el trabajo de los campos de cultivo y en las relaciones de parentesco, vecindad y religiosidad. El proceso de construcción de la identidad quilombola, reemplazado en el problema de la tierra, en el trabajo y en la familia como unidad primaria de producción y reproducción.

Palabras-Clave: Territorio; Quilombola; Regularización de tierras

STRATÉGIES DE REPRODUCTION ET MODE DE VIE QUILOMBOLA DANS LA MUNICIPALITÉ DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PA

Résumé: Le texte traite de l'émergence de l'identité quilombola, qui met en évidence des éléments qui marquent le sentiment d'appartenance au territoire de la municipalité de São Miguel do Guamá, dans l'État du Pará. Je crois que ce sentiment déclenche le processus de construction de la territorialité quilombola, qui est un peu basé sur la lutte pour la permanence sur terre, sur le travail des swiddens et sur les relations de parenté, de voisinage et de religiosité. Le processus de construction de l'identité quilombola, remplacé dans le problème de la terre, au travail et dans la famille comme une unité primaire de production et de reproduction.

Mots-clés: Territoire; Quilombola; Régularisation des terres

INTRODUÇÃO

O território reivindicado por uma dada sociedade/comunidade constitui um conjunto de recursos que ela deseja e pode explorar que se configura no espaço em que os membros de um determinado grupo têm direitos-, geralmente de forma estável, no tocante ao uso, ao controle dos recursos e de sua disponibilidade no tempo. Assim sendo, a apropriação territorial se sustenta sobre uma noção identitária ou de pertença, onde o “uso comum” depende, antes de tudo, da disponibilidade de terras e da garantia do direito de usufruto, assegurado pela permanência no tempo, de gerações em gerações ocupando o mesmo lugar.

A invisibilidade e o silenciamento de determinados grupos sociais, a exemplo dos ligados a territórios negros, “são resultantes de embates desenvolvidos na comunidade científica, que criam hierarquias e dependências, ratificando o poder de grupos hegemônicos e, conseqüentemente, de suas próprias teorias científicas”. (SILVA, 2009, p.25). É fato que em muitas ocasiões, a sobrevivência de um território quilombola

vê-se ameaçado pelo avanço de outros grupos e/ou empresas. Por isso, não surpreende que as questões mais controversas girem em torno de interesses distintos. Por exemplo, em alguns municípios paraenses os interesses das empresas nacionais e transnacionais são muito fortes, inclusive no que diz respeito à mineração. Sabe-se que no município de Oriximiná existem possibilidades de desenvolvimento de atividades de mineração nas áreas das comunidades localizadas no rio Trombetas.

Relembro que as comunidades quilombolas desde o início construíram suas territorialidades em meio aos conflitos e às tensões em torno da permanência na terra e apropriação de seus recursos, o que muda no contexto atual é o reconhecimento deste sujeito político, que permite forjar estratégias que demonstram suas territorialidades, mesmo que seja pela sobreposição de territórios múltiplos, em diferentes escalas. Desse modo, diante da titulação ou certificação de uma comunidade quilombola ou até no simples ato de abertura de um processo de titulação, o Estado se mantém resistente e por vezes desconhece a territorialidade das mesmas.

Desta forma, percebo que dependendo do “projeto de território” e dos sujeitos envolvidos, a ação de poder pode configurar apropriação material e imaterial, dominação e influência. Observo que, se por um lado a emergência do artigo 68 da Constituição Federal de 1988 indica um avanço na aquisição e garantia de direitos quilombolas, por outro, a efetivação de tais direitos – incluindo a implementação das políticas destinadas para territórios quilombolas – está em permanente situação de ameaça.

No que se refere à construção histórica das identidades, as narrativas quilombolas são recriada pela memória das lutas dos antepassados, marca de uma conjuntura histórica e corresponde a forma primeira do seu processo de construção social e de diferenciação face aos outros, que “estruturou de forma complexa, as resistências à dominação no presente [...]”. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.161). Concordo que o processo de dominação e imposição dos valores de um grupo sobre o outro está na base da discussão dos direitos dos grupos e das lutas contra as hegemonias culturais que são, acima de tudo, políticas e econômicas.

Tais resistências cotidianas entre os quilombolas do Pará estabelecem relações recíprocas, que vão desde tensionamentos, disputas, até alianças e cooperações. Há momentos em que até a apropriação das tradições é transformada em fundamento legal para a garantia de direitos. Assim, os quilombolas têm o direito de permanência na terra, fundamentada numa relação diferenciada que envolve inúmeras especificidades.

TERRITÓRIALIDADE QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ

Mulheres Guerreiras

Somos mulheres guerreiras, humildes e inteligentes/ Lutamos com muita garra
pra defender nossa gente/ Unidas seremos fortes, nosso sonho é crescer/
Queremos com nosso trabalho nossas famílias fortalecer/ Somos mulheres da
roça, trabalhamos com amor/ Nosso espírito é de conquista de um futuro
promissor/

Queremos com nossa união conquistar muitas vitórias/ E mostrar para a
sociedade os valores quilombolas/ Somos da comunidade Santa Rita das
Barreiras/ Temos orgulho em dizer somos afro-brasileiras.

(GRUPO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE SANTA RITA DAS
BARREIRAS).

O poema “Mulheres Guerreiras” do Grupo de Mulheres Quilombolas de Santa Rita das Barreiras diz assim “Queremos com nosso trabalho nossas famílias fortalecer”. Fazendo uma analogia entre este verso e o modelo de desenvolvimento que vem sendo imposto para a Amazônia, é evidente que quem planeja e aprova estes modelos menospreza a população local, principalmente as indígenas e quilombolas e desconhece a relação que nós mulheres e homens temos com a natureza, ou seja, a nossa forma de viver intrinsecamente ligada com a floresta e rios.

O protagonismo das mulheres negras quilombolas nas lutas coletivas das comunidades por garantia de permanecer na terra e contra violações de direitos humanos é um exemplo da luta das mulheres negras. Neste contexto, posso afirmar que as organizações de mulheres negras existentes na Amazônia, historicamente invisibilizadas, são uma das primeiras formas de organização presente até hoje em muitos quilombos no Pará. (SALLES, 2004, 2005). Assim, os grupos de mulheres quilombolas são precursores do movimento de luta para efetivação dos direitos humanos em contextos locais, formados por mulheres que sentiram a necessidade de estar organizada em busca de melhorias para elas e para sua comunidade, sem perder de vista sua ancestralidade.

O tempo de trabalho na roça é maior nos meses de dezembro a fevereiro, devido às atividades produtivas se intercalarem. O tamanho do roçado pode atingir dez tarefas ou mais, isto depende do número de membros da família que possam trabalhar nele e da necessidade familiar, cada tarefa equivale 25m² a cada duas tarefas equivalem a uma braça (50m²). O trabalho de roça é demorado e depende da área a ser preparada e plantada, da

quantidade de mão-de-obra disponível e da natureza.

Primeiro, o período tem que ser o menos chuvoso possível, agosto em diante, para fazer a derrubada da capoeira, a broca, a queima e a limpeza da terra. O plantio é realizado normalmente nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro plantam-se o milho, a rama da maniva, o arroz, o feijão e as verduras de roça (jambu, maxixe, melancia, dentre outras). Nos meses de março e abril é feita a colheita do milho verde e a capina da roça, de maio a julho, é realizada a colheita e o beneficiamento do milho seco, do arroz, do feijão e faz-se a segunda capina. Em todo esse período de colheita busca-se ter verduras de roça para colher. No passado, as roças eram mais sortidas ou diversificadas com a plantação de legumes e frutas ao seu redor.

A colheita da maniva pode ser feita durante todo o ano, a mesma pode demorar de oito a treze meses, isto depende sempre do tipo de mandioca plantada e da necessidade de produção familiar. Normalmente se planta duas ou três vezes na mesma roça depois deste período é necessário o pousio da terra de pelo menos cinco anos. Neste caso é recomendado que haja um rodízio das terras cultivadas.

A roça de mandioca e/ou de macaxeira são culturas que se apresentam mais fortes nas quatro comunidades. Dessa cultura é feita a farinha e seus derivados: tucupi, tapioca, beju e croeira. A técnica de beneficiamento utilizada ainda é predominantemente artesanal; após a retirada da raiz, a mandioca fica de molho para um processo de amolecimento em um poço, olho d'água, igarapé ou em grandes vazilhames por um período de dois ou três dias, no máximo quatro.

Em seguida a mandioca é retirada, descascada e colocada no tipiti para escorrer o líquido que da origem ao tucupi e a goma de tapioca. Após a retirada da mandioca do tipiti a mesma é coada em uma peneira de tamanho grande, o que sobra na peneira dá origem a croeira de mandioca, a outra parte é colocada em um forno de zinco aquecido com a queima da lenha embaixo deste. A casca da mandioca serve de alimentos para os animais.

Como o auxílio de uma pá de madeira movimenta-se a farinha até torrar (conhecido como a prática de mexer a farinha) e assim da origem a farinha d'água. Uma parte dessa produção é destinada ao consumo familiar, o tucupi, a tapioca, a croeira e o beiju na sua maioria são consumidos na própria comunidade, a folha da rama da maniva, às vezes, é vendida quando encomendada, a rama da maniva é guardada para o plantio da próxima roça de familiares, individual ou de vizinho.

Esta forma de produção de farinha é a mais tradicional no nordeste paraense, mas, com a aquisição de novas técnicas e a chegada da eletrificação rural, muitos produtores utilizam equipamentos como motores (para triturar a mandioca e reduzir o tempo que a mesma leva na água) e forno elétrico (este substitui o forno a lenha), dentre outros.

A farinha de mandioca é a base da alimentação e ao mesmo tempo, o produto que mais gera trabalho e renda para as famílias quilombolas de São Miguel do Guamá. Dessa forma, uma parte da produção da farinha é destinada para o consumo das famílias e a outra para a comercialização. O consumo de farinha, em média por família, oscila entre uma lata ou uma lata e meia por semana, chegando até duas latas do produto em famílias mais numerosas.

No tempo de cada produto a colheita é feita, ficando somente a maniva que pode demorar de oito a treze meses dependendo do tipo de mandioca. Depois de realizar o plantio duas ou três vezes na mesma roça é necessário deixá-la por um tempo aproximadamente de 5 anos para que haja a regeneração do solo. Assim, é utilizada outra parcela do terreno para repetir o mesmo procedimento, dessa forma, há um rodízio das terras cultivadas.

Produzir farinha leva, geralmente, mais de um ano e muita gente não valoriza devidamente essa atividade que, a rigor, tem servido um dos sustentos básicos do povo quilombola. O cultivo da mandioca, principal atividade de agricultura familiar no Pará (provavelmente em toda a Amazônia), que, usualmente, culmina com a produção de farinha, na área objeto do estudo, apesar de alguns avanços, ainda é um processo muito desgastante fisicamente. Para descrevê-lo, parece mais fácil o registro em passos:

- 1 - O plantio pode ser feito em duas épocas: na época seca (agosto) e no início das chuvas (dezembro); o espaçamento pode ser de 1,30 m entre linhas e 1,30 m entre plantas;
- 2 - Geralmente a área ocupada é de uma a quatro, por família; sendo que duas ou três pessoas se responsabilizam pela plantação, que pode levar 9 a 12 meses do plantio até a colheita (retirada das raízes, que serve para fazer farinha, extrair goma e tucupi); as folhas (maniva), servem para fazer maniçoba, iguaria/comida muito apreciada no Pará;
- 3 - De cada tarefa (1/4 de hectare) podem ser produzidas 20 sacas (60 kg) ou 80 latas (15 kg) de farinha;
- 4 - São necessárias de 9 a 10 capinas durante o cultivo de mandioca;



5 - Depois de colhida, uma parte da mandioca é colocada de molho (muitas vezes em um igarapé), levando cerca de 4 dias para amolecer (se estiver com casca e 3, se raspada) e serve para fazer farinha d'água; depois é ensacada e levada a uma prensa rústica (do sumo vão de produzidos a goma/amido e tucupi); a outra parte é descascada a seco, sendo que umas pessoas descascam uma parte da raiz e outras pessoas terminam a tarefa raspando a outra parte – uma espécie de pequena linha de montagem – e depois é ralada, geralmente, no caititu (um moedor rústico). As partes serão misturadas no forno que são mexidas e remexidas com rodo de madeira;

6 - A maioria das casas de farinha (geralmente ficam em locais chamados retiros) tem um só forno, geralmente, de ferro ou cobre (mais raros, atualmente), onde a massa da mandioca vai ser escaldada, que é uma etapa um tanto pesada pois massa que sai da prensa, ainda está com muita umidade. Depois essa pré-farinha vai para a outra etapa – mais leve – que culmina na farinha para vender. Quando a casa de farinha tem dois fornos, a massa vai para um forno e depois para o outro e depois pode haver um processo contínuo. Os fornos são alimentados por fogo à lenha (retirada dos próprios terrenos);

7 - As tarefas no retiro são de muita sociabilidade, pois as conversas, os risos, as reclamações e gracejos são permeiam todas as etapas, sendo que em alguns dias vêm pessoas de outras comunidades usar os fornos; às vezes há também mutirão para a colheita e transporte dos sacos de mandioca;

8 - Uma lata de farinha corresponde a 15 kg e é vendida, ora no próprio local, ora nas feiras, por preços baixos, ou seja, cerca de R\$-50,00 cada lata ou, R\$-200,00 a saca;

9 - Há famílias que produzem também 'farinha de tapioca' a partir da goma/amido extraído da mandioca; também produzem polvilhos e outros derivados, mas isso, geralmente, é em outras regiões do país;

10 - O plantio de mandioca, nesses quilombos, pode ser consorciado com milho, arroz e feijão.

Outra atividade que se destaca nas quatro comunidades, dando ênfase ao Canta Galo, é a extração, consumo doméstico e comercialização do fruto do açaí. Para o trabalho de manejo e limpeza do açaizal, geralmente ocorre nos meses de dezembro a maio, conta-se com a ajuda de parentes mais próximos e vizinhos. Tal prática consiste em limpar a mata, deixando em pé as espécies maduras, desbastar as touçeiras da palma de açaí deixando somente as estirpes mais grossas que permite maior quantidade de luz solar na mata fechada.

A exploração e comercialização do açazal é familiar, mesmo com espaços reduzidos em algumas famílias, a prática de ir em busca do fruto do açaí no açazal do vizinho é constante. Desse modo, durante a safra que vai de julho a outubro, os membros das famílias coletam os frutos de açaí nas suas respectivas comunidades. A referência ao passado é constante nas falas dos quilombolas, no meio do açazal há uma panela de ferro rústica do período da colonização escravista na Amazônia.

Sobre os recursos do território no passado, em contraste com o presente, muitos moradores fazem referência ao “pescado abundante”. Em conversas informais, a fala dos sujeitos sobre a pesca, foi caracterizada como uma “prática tímida” no rio Guamá e no igarapé, mas quando usada, “você pode pegar a piaba, a mandi, o jacundá, a pescadinha, o surubim”, usando ou a malhadeira, a tarrafá, o espinhel, o curral e o anzol (instrumentos de pesca que se adequam tanto ao período chuvoso quanto ao menos chuvoso). No fim da conversa, aos poucos, os quilombolas assumem a identidade de pescador.

O extrativismo vegetal no passado caracterizava-se como “fartura” em relação ao presente, além da caça e da pesca, os moradores criavam animais (pato, galinha e porco), faziam roças de arroz, milho, feijão, maniva e realizavam plantio de árvores frutíferas como o açaí, abacate, cupuaçu, pupunha, banana, coletavam da floresta a castanha do Brasil, o óleo da andiroba, o óleo de copaíba, o “leite” do Amapá e diversos produtos medicinais e alimentícios.

Embora, segundo Scott (2011, p. 227), tais “formas cotidianas de resistência não proporcionam manchetes jornalísticas”, o resultado de todo esse processo constrói estratégias de resistência cotidiana a partir do modo de vida quilombola, que concordando com esse autor,

só raramente os perpetradores desses pequenos atos buscam chamar a atenção sobre si mesmos. Sua segurança repousa no anonimato. Também é extremamente raro que as autoridades estatais queiram dar publicidade à insubordinação. Fazê-lo seria admitir que sua política é impopular e, sobretudo, expor a debilidade de sua autoridade no campo – e nenhuma das duas coisas é do interesse do Estado soberano. A natureza dos atos em si e o mutismo dos antagonistas conspira, desse modo, para criar uma espécie de silêncio de cumplicidade que faz com que as formas cotidianas de resistência não apareçam nos registros históricos (SCOTT, 2011, p. 227).

A referência básica de resistência das famílias, nestas quatro comunidades, é o seu sítio, neste espaço preside a casa – lugar de residência, o centro – lugar da roça e o retiro – lugar da produção, este último é onde fica a “casa de farinha”. Todos estes espaços



são lugares de trabalho e de socialização de homens, mulheres, crianças, jovens e adultos. Cada espaço tem suas especificidades que transita entre a morada (casa) e a extensão dos quintais (Sistemas Agroflorestais - SAFs).

A casa – lugar de residência é o espaço de responsabilidade das mulheres, é onde está a casa, o poço ou cacimba, as árvores frutíferas, chiqueiro dos porcos, o galinheiro, a casa de ferramentas de trabalho no roçado e o fogão de lenha e/ou carvão vegetal. Ainda próximo a casa fica o “canteiro” de plantas medicinais para o uso da família e da vizinhança, se for o caso. Woortman (1998, p. 167) afirma que o “sítio integra múltiplos espaços articulados entre si, correspondendo cada um destes limites a determinadas atividades igualmente articuladas, como que numa relação de insumos-produtos”.

Concordando com Woortman (1998), um sítio no geral é um sistema de produção composto por:

- Culturas agrícolas anuais: mandioca (*Manihot sp.*), macaxeira (*Manihot sp.*) e feijão (*Phaseolus sp.*), etc.;
- Madeireiras: paricá (*Schizolobiumamazonicum*), andiroba (*Carapaguianensis Aubl*), etc.;
- Frutíferas: açaí (*Euterpe oleracea*), caju (*Anacardiumoccidentale*), cupuaçu (*Theobromagrandiflorum*), Taperebá (*Spondiasmombim*), Cacau (*Theobromacacao L*), Bacuri (*Platoniainsignis*), Cajuí (*Anacardiumpumilum*), Limão (*Citruslimon*), etc.;
- Criações: porco, galinha, pato, peru, picote, peixe, etc.

O sistema de produção de uma unidade familiar quilombola é composto por culturas agrícolas anuais, frutíferas, espécies madeireiras e criações. Cuidar do sítio é importante para a família quilombola, pois lhe garante o modo de vida e a manutenção do ambiente como experiência mais rica deste diálogo que traz em si a dimensão material e imaterial do território. O trabalho em uma UPF exige a prática de ajuda mútua entre os membros da família: pai, mãe, filhos e demais membros da família extensa. A divisão da área de roça pelos membros de uma família é uma prática comum e não é a divisão de trabalho, pois no geral todos trabalham na mesma área no centro (lugar da roça), independente de sua divisão. O trabalho em si, divide-se na derrubada da capoeira, broca, queima, limpeza, plantio, capina, colheita, beneficiamento dos produtos e produção da farinha d'água.

Estes fatores contribuem para autonomia da produção, pois o tempo e o espaço de produção faz com que o produtor se apresente no mercado como vendedor dos

produtos do seu trabalho, como produtor direto de mercadoria. Isto reforça a tese de que a relação do quilombola com a terra é fundamental para construir as bases da estrutura social estabelecida dentro e fora do território quilombola. No trabalho de roça e no extrativismo, o quilombola expressa em si as relações de parentesco e vizinhança, bem como, a relação como que está a sua volta.

Dessa forma, as relações de parentesco e a transmissão dos saberes e tradições se concretizam na maneira como as famílias se apropriam das terras. Nesse contexto, a família, o trabalho e a terra são unidades gestoras do modo de vida quilombola. São comuns os filhos que casam fixarem suas residências próximas dos pais dentro ou próximo dos sítios. Essa prática contribuiu para o crescimento populacional das comunidades. A ampliação das famílias e a formação das comunidades quilombolas se deram pelo fato da posse de terras serem repassadas de geração em geração, o que possibilitou a permanência dos filhos, sobretudo os casados, mas também por outra prática conhecida como derrubada-, que consiste na aquisição de novas terras próximas ou distantes dos primeiros sítios.

Nas quatro comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá, o casamento sempre foi uma forma de chegada de novos integrantes na comunidade. Mesmo no caso de venda das benfeitorias nas terras, um caso ou outro, mas, no geral foram repassados para integrantes do mesmo núcleo familiar ou da família extensa.

Outro aspecto da produção baseada no trabalho familiar é a divisão sexual do trabalho. As mulheres, em geral, têm uma rotina de trabalho mais extensa, acordam às vezes até mais cedo que os homens, pois o café e a merenda têm que estar prontos antes de irem para o centro – lugar da roça, onde se realiza plantio, capina e colheita ou para o retiro – lugar da produção da farinha. Algumas vezes, antes do meio dia, as mulheres têm de voltar para casa para o preparo do almoço, por vezes este é feito no próprio centro em dias de trabalho mais intenso.

Além disso, os espaços a serem ocupados por cada um também são definidos a partir das tarefas da casa, retiro e centro. O quilombo como parte de uma sociedade que prevalecem à cultura patriarcal definidora dos papéis de gênero, reproduz uma posição subordinada e dependente da mulher em relação ao homem, obedecendo à hierarquia de poder estabelecida pelo patriarcado. Em famílias chefiadas somente por mulheres a responsabilidade tende a ser concentrada a essas: cuidar da casa, do centro e do retiro.

A divisão sexual do trabalho condiciona formas diferenciadas de inserção social para homens e mulheres, existindo uma identificação cultural entre atividades e reprodução de papéis para cada um dos dois sexos (masculino e feminino). Isto se reflete na cultura que secularmente elegeu o masculino como responsável pelo exercício das atividades desenvolvidas “fora do espaço da casa”, uma vez que o âmbito de trabalho “da casa” é o “lugar da mulher”. No geral, tudo isso reafirma a tradicional divisão sexual do trabalho, delegando a mulher papéis cultural específicos. Essa prática existe nas comunidades quilombolas, assim como, a participação da mulher dentro e fora do sítio, no entanto, é invisibilizada por essas representações.

A comunidade quilombola do Canta galo fica localizada as margens do rio guamá. Além do rio, o acesso se dá pela BR 316 e PA – 136 (Castanhal- Inhangapi), adentrando os ramais que dá acesso ao rio e aos igarapés Muriaiteua e Pirucaua. A construção do território quilombola pressupõe algumas medidas que visam consolidar uma identidade coletiva da comunidade, de modo que os seus moradores sejam os protagonistas da dinâmica econômica, social, cultural, política e ambiental no território. Por isso é necessário levantar algumas questões destas comunidades.

Durante todo o período em que perdurou o escravismo colonial, os quilombos, dentre outras iniciativas negras, se fizeram por meio de variadas formas de resistência cotidiana, ora coletivas, ora individuais, como “silenciosas guerrilhas”. (SCOTT, 2002), a enfrentar cotidianamente as estruturas materiais e imateriais do escravismo. Em face dessa ordem, os quilombos representavam um ato de “desobediência civil” (THOMPSON, 2013) e concretizavam uma resistência, expressa como forma singular de reprodução de um modo de vida guiado pela busca da autonomia.

Na comunidade quilombola de Canta Galo, as fugas e a formação dos quilombos concentravam-se ao longo dos Igarapés Muraiteua e Pirucaua, onde o ambiente da floresta amazônica oferecia ótimas possibilidades de fugas aos escravizados. Além de configurar uma resistência contra a sociedade escravista no passado, os quilombos reinventavam no presente a sua própria existência. Não só pela resistência à escravidão, mas, também, às suas formas de produção econômica, fundamentadas nos latifúndios monocultores, detinados à exportação. (GOMES, 2015). Enquanto comunidades autônomas, os quilombos eram gestados pelo trabalho familiar (ALMEIDA, 2000), cuja produção (diversificada de alimentos e outros insumos) abastecia também os núcleos urbanos e, até mesmo, as fazendas monocultoras. (SALLES, 2005).

No Canta Galo, a ocupação de terras pela comunidade nasceu tanto das fugas quanto da herança das antigas fazendas escravistas da região. Dessa forma, efetivava-se a apropriação dessas terras ao longo do rio Guamá e Igarapés Muraiteua e Pirucaua, pelas famílias de antigos escravizados, onde refizeram sítios e se constituíram como comunidades que passaram a se reproduzir por várias gerações em contraposição à lógica dos grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia.

Ali, os quilombolas passaram a se afirmar enquanto unidades de produção familiar que produziam sua existência material e imaterial por meio de práticas agro-extrativas realizadas a partir do “uso comum” (ALMEIDA, 2000) dos recursos, organizando-se num modo de vida, em que as matas e os rios representavam a sustentação da vida. O modo de vida quilombola é tecido por uma profunda rede de solidariedade, parentesco e trocas materiais e imateriais, relações de “ordem moral” definida Woortmann (1990, p.62) como “família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo em que a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. [...]”.

A relação dos quilombolas com a terra é de troca recíproca, na qual o trabalho fecunda a terra, que se torna “morada da vida”. (HEREDIA, 1979). A relação com a terra é uma relação moral, cujo trabalho na terra é destinado, primeiramente, à reprodução do modo de vida. Ao se tornar morada da vida, a terra de um quilombola passa a constituir seu patrimônio, que corresponde às terras de morada dos “mais antigos” moradores que ainda povoam a memória, também reconhecidos como “donos do lugar”.

A geograficidade dos lugares de morada dos vizinhos revela que a apropriação do território por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra atestava-lhes a identidade quilombola: “é gente daqui”. Gente, ali estabelecidas, com seu sítio cuja apropriação foi feita no passado e ainda hoje, é marcada pelo sentimento de pertença: o lugar pertence à família “do compadre”, e este, é seu lugar. Dessa forma, para compreender a apropriação dos territórios quilombolas, no presente, é necessário considerar as possíveis leituras da vida cotidiana, que por sua vez, faz emergir o que é comum entre os sujeitos, os laços de identidade e sentido de pertencimento. Na organização da comunidade, o sentimento de pertença é espacializado em 5 localidades que formam o Canta Galo, a saber, Nossa Senhora das Graças, Santa Helena, Santa Mônica, Pirucaua e Canta Galo.

A reflexão dos quilombolas da Comunidade de Canta Galo, sobre o território, traduz o anseio da terra para todas as gerações que se formarem nessa comunidade, como isso, eles reivindicam a titulação de seu território, com uma das medidas de proteção contra pessoas externas que agredem o meio ambiente com práticas predatórias. Com essas medidas eles acreditam que podem dar continuidade às atividades de roça e extrativa e assim ainda manter a floresta que hoje existe.

A Comunidade Quilombola Menino Jesus, fica localizada no KM 20 da PA 322, adentrando ao Ramal Pueirinha, município de São Miguel do Guamá. Também conhecida como Pueirinha, devido ao PEC – Pueirinha Esporte Clube e ao Campo de futebol, localizado no arraial da comunidade. Apresenta uma área total de aproximadamente 288, 9449 ha.

Certo “afastamento” criou condições bastante peculiares na configuração sócioespacial desta comunidade, por exemplo, a presença somente da igreja cristã católica e os valores identitários, tendo como elemento a resistência cotidiana no processo silencioso e gradativo através do qual frearam a notória invasão de terras contestando abertamente as relações de propriedade em termos de ocupação e uso efetivo, recebendo assim, o título definitivo, em 2008. Segundo Loureiro e Pinto (2005, p.78),

nos anos de 1970 e 1980, a terra pública, habitada secularmente por colonos, ribeirinhos, índios, caboclos em geral, foi sendo colocada à venda em lotes de grandes dimensões para os novos investidores, que as adquiriam diretamente dos órgãos fundiários do governo ou de particulares (que, em grande parte, revendiam a terra pública como se ela fosse própria). Em ambos os casos, era freqüente que as terras adquiridas fossem demarcadas pelos novos proprietários numa extensão muito maior do que a dos lotes que originalmente haviam adquirido.

Menino Jesus constitui um território que se apresenta idealizado por dezenas de famílias que no passado foram expropriadas e expulsas de suas terras. Nesse “reino de lutas” (SCOTT, 2011.), ou nesse campo de batalha pela regularização dos territórios quilombolas, revelam-se a territorialidade quilombola, evidenciada pela divergência nas ações entre a materialização do capital e a busca pela conquista da cidadania. Para Fernandes (2009), as divergências produzidas pelas relações sociais criam espaços e territórios heterogêneos, gerando conflitualidades.

As classes sociais, suas instituições e o Estado produzem trajetórias divergentes e diferentes estratégias de reprodução socioterritorial. [...] âmbito da conflitualidade é a disputa pelos modelos de desenvolvimento em que os



territórios são marcados pela exclusão das políticas neoliberais, produtora de desigualdades, ameaçando a consolidação da democracia (FERNANDES, 2009, p. 7)

Na comunidade quilombola de Menino Jesus, a família Castro é a mais antiga e dela descendem os habitantes atuais através de várias gerações. Presenciaram as mudanças ocorridas na região a partir do início dos anos 1970, do século passado, com a abertura de estradas e as especulações fundiárias, expansão da pecuária. Nos dias de hoje, vivem da pequena atividade agro-extrativa.

As transformações decorrentes da implantação de um novo modelo agrícola têm provocado uma resignificação, não apenas das relações de apropriação, mas também no modo de vida, ou seja, nas atividades cotidianas dos quilombolas que lutam para resistir à lógica capitalista que se permeia espaço agrário. A territorialidade quilombola, também gera encontro de trajetórias, das pessoas de fora com os de dentro, daqueles que vivenciam a cotidianidade com aqueles que pensam ela como objeto de estudo. O que acaba por revelar um espaço relativamente aberto de possibilidades, porém, está cada vez mais fechado pelo tipo de apropriação, pela vivência de outro tempo, que pode encontrar barreiras para se materializar.

A comunidade quilombola de Nossa Senhora de Fátima do Crauateua fica localizada ao longo do igarapé Crauateua, que desemboca no igarapé Patauateua. A Comunidade surge pela irradiação de outras comunidades de uma prática conhecida como “derrubada”, a partir de 1987 com o deslocamento das famílias da “beira” para o “centro”. Os primeiros moradores do centro foram Dorico Felix de Sousa, Lino Gomes e Afonso feliz Damasceno, filho de Dorico. A construção da Igreja ocorreu de forma tímida, às rezas eram realizadas em baixo de um cajueiro, depois na escola Isaías Gil de Oliveira e até que foi construído um barracão para realização de novenas e orações.

A luta pela titulação de um território quilombola teve início no ano de 2003, quando os moradores iniciaram o processo para conseguirem a titulação com a criação da associação em junho do mesmo ano. A comunidade vive no presente as relações que essas dinâmicas criaram que se projetam certamente em permanente conflito com os interesses que permeiam o território. O sonhado título definitivo significa a garantia da autonomia da comunidade, embora o ITERPA tenha finalizado em 2008, as etapas de desapropriação da área a ser idenizada.

Nossa Senhora de Fátima do Crauateua é um lugar onde as pessoas vivem em estreito contato, partilham valores, hábitos culturais e práticas do uso dos recursos. Nessa comunidade, o trabalho de roça é predominante, em média são cultivadas 5 tarefas por família que tem seu calendário de cultivo e colheita. No roçado são cultivados arroz, milho, mandioca, macaxeira, maxixe, quiabo, cariru e melancia. A mandioca ocupa toda a área do roçado.

O Sítio nessa comunidade é um componente significativo da unidade de produção familiar. No quintal há também canteiros suspensos, chamados girau, onde são cultivadas hortaliças e outras plantas para fins medicinais. São poucas as famílias que tem pasto, aproximadamente 3. A criação de aves está estritamente em função do subsistema do roçado, onde milho é cultivado com a finalidade de sustentar as aves, pois mesmo em regime de criação extensivo, dependem dessa fonte de proteína vegetal. Em geral as aves regulam o período de entre safra do roçado. Daí a importância desse subsistema para a segurança alimentar daquelas famílias.

Santa Rita das Barreiras esta localizada no Km 12 da PA 251, o acesso a comunidade se dá pela PA – 251, próximo ao centro urbano do município ao longo da rodovia Belém-Brasília BR-010. No interior da comunidade vivem aproximadamente 60 famílias, alguns sítios possuem igarapés ou estão localizados próximo ao rio Guamá. Os meios de transportes mais utilizados são: bicicleta, moto, carroça, carro e ônibus.

Mediante a Declaração de Auto-reconhecimento quilombola, expedido em 15 de Outubro de 2001, foi dado o início a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do território. A extensão do território quilombola de 371, 3032 ha., com título expedido em 22 de Setembro de 2.002 pelo Instituto de terras do Pará – ITERPA. Santa Rita de Barreiras foi a primeira a ser titulada, em São Miguel do Guamá, sendo identificada como quilombola no Projeto “Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos dos recursos, descendência e modo de vida”. Este mapeamento foi realizado entre os anos de 1998 e 2000.

Identifiquei na comunidade duas grandes festas, uma de início é recente, 2002, a “Festa do Título” recebido no dia 22/09/2002 e a outra antiga, Festa da Santa que tem o nome da comunidade “Santa Rita” no mês de maio. O padroeiro do lugar chama-se Emanuel, Sagrado Coração de Jesus. Dentre os mais velhos da comunidade existem curadores (as), rezadores (as), bem como uma forte tradição de curar doenças através do uso de plantas medicinais cultivada aos arredores das casas.

Nessa comunidade ocorreu um dos primeiros conflitos agrário, em 1970, algumas propriedades foram invadidas por terceiros, entre essas invasões uma em específico, abalou toda a comunidade, foi o da família da “Velha Joca”. O conflito entre o invasor e a viúva Joca é bem conhecido no município, assim como é narrado de diversas formas. Dentre as inúmeras versões, há o fato de o primeiro invasor ter grilado a terra e vendido para terceiros que por sua vez fez o pico do terreno adentrando massivamente no sítio de D. Joca, uma narrativa muito comum no espaço agrário amazônico, evidenciada por Loureiro e Pinto (2005, p.81),

essa permanente política de exclusão movida pelo Estado em relação aos pobres do campo é revidada sob a forma do conflito por colonos, ribeirinhos e migrantes expulsos de suas terras. Mesmo considerando que isto ocorresse por meio de atos legalmente acobertados por documentos criados naquele momento histórico, estes não eram considerados legítimos do ponto de vista social e dos direitos humanos fundamentais. [...]. Os novos compradores vão lembrando os pequenos lotes, "esquentando a documentação" e formando áreas maiores que são revendidas a futuros criadores de gado ou a simples especuladores da terra. E o processo recomeça sem cessar. Mas as maiores queimadas não têm origem nos lotes dos pequenos colonos e sim nas grandes fazendas (após a retirada da madeira nobre), formadas em terras compradas ou griladas.

As lembranças, na sua maioria, remetem ao fato dos conflitos se acirrarem chegando ao fato do neto de Dona Joca matar quem comprou a terra do grileiro e por sua vez D. Joca vendeu seu sítio para o Sr. Venâncio José Cardoso e foi com sua família morar na cidade de São Miguel do Guamá. Desse modo, segundo a maioria dos narradores, como a comunidade de Santa Rita das Barreiras ficava situada dentro do sítio da Dona Joca, que tinha sido vendido, a comunidade migra da beira para o centro (PA 251).

Esse fato coincide com a compra de pequenos hectares de propriedades dos quilombolas, sobretudo por empresários da atividade de Indústria de cerâmica em São Miguel do Guamá, tanto na comunidade de Santa Rita quanto em comunidades próximas. Por exemplo, a comunidade Vila São Pedro de Tucumandeua, hoje se restringe a uma Vila de pescadores e poucos produtores rurais, devido a ação intensa de compra de sítios por parte de ceramistas e pecuaristas.

Em outra comunidade vizinha, Santo Amaro, Km 6 e 7 da PA-251, a relação com os ceramistas foi diferenciada, os proprietários não venderam toda sua propriedade e sim parte do sítio. Desde o final da década de 1990, também foram compradas

propriedades ao longo do Km 8 da PA-251 e ainda esse processo se repetiu nas comunidades de São Luís (Km 14) e Urucuriteua.

CONCLUSÃO

Ainda no sentido de aliançar o feixe de estratégias de resistência, cabe pensar também no fortalecimento das associações quilombolas (local e estadual), que poderão pressionar o Estado – tanto no âmbito do executivo, como do legislativo e judiciário/ministério público-, a aprovar e executar políticas capazes de garantir a uma contenda menos desproporcional entre o agronegócio e o modo de vida quilombola.

Imagino que uma articulação, mesmo que mínima, dessas categorias (família-escola-igreja-associações), pode criar uma sinergia capaz de viabilizar um suporte às batalhas que essas comunidades têm de continuar travando, para não sucumbir diante da força voraz do capital, até porque, são os próprios quilombolas (mulheres e homens) que permeiam, interagem nas citadas categorias – família/escola/igreja/associações – protagonizando, pois, as ações.

O modo de vida analisado neste trabalho deu pistas para compreendê-lo a partir da interlocução das três dimensões propostas: a cultura (parentesco, vizinhança e religiosidade), o território (luta pela permanência na terra e ancianidade no local) e a produção (trabalho de roça e extrativismo). Busco com isso, adentrar no universo pesquisado para entender as relações que presidem e sustentam a territorialidade quilombola das comunidades estudadas.

Os depoimentos demonstram a valorização dos saberes e práticas sócioespaciais do modo de vida para se discutir o processo de construção da territorialidade quilombola. Insisto que o movimento de permanência no território gera condições básicas de sustentabilidade comunitária e familiar. Esta permanência é marcada por um processo de resistência, mesmo que por algumas vezes se apresente de forma complexa ou pouco consensual entre os membros das comunidades.

A forma de organização da posse e uso da terra, a possibilidade de redefinição do domínio da terra inquietou alguns moradores que garantiram a demarcação de seus sítios, mas não apresenta-se como uma conflitualidade no momento desta pesquisa. Em relação a população quilombola em São Miguel do Guamá, especializada em quatro comunidades, chamou atenção a forma como vem sendo conduzida a construção da

identidade territorial quilombola, vivamente observada tanto nas práticas sócioespaciais quanto no uso do território.

Nesta linha, a territorialidade quilombola está embasada na busca da reinvenção do ser quilombola, que, por sua vez, apresenta-se para além da área e das formas espaciais, imprimir no território uma nova temporalidade, marcada por transformações e por permanências sociais, políticas e territoriais, o que revela realidades distintas e, ao mesmo tempo, semelhantes, presentes nas quatro comunidades aqui analisadas.

A relevância de adentrar neste universo perpassa pela invisibilidade dos estudos relacionados à territorialidade quilombola. O modo de vida dessas comunidades é uma dinâmica que impulsiona a adentrar neste campo de pesquisa e analisar a temática quilombola de forma mais ampla, a partir de duas situações empírica de mesma estética que falam por si só, para além de evidências teóricas.

As comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá são marcadas por transformações que criam condições bastante peculiares em sua configuração sócioespacial, traduzindo-se não apenas no âmbito da formação e espacialização, mas também do sentido e significados da apropriação e convivência humana visível – que revelam formas e funções que podem despertar o interesse de visitantes, pesquisadores e turistas, formando um lugar de encontro de trajetórias, dos de fora com os de dentro, daqueles que vivenciam o espaço na cotidianidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN; Perfil da mulher camponesa do sudeste do Pará. In: *Novos Cadernos do NAEA*, vol. 2 – nº 1- junho 1999, p. 113-127.

ALMEIDA, Alfredo. Wagner. Bero. de. Os quilombos e as novas etnias. In. Fundação Cultural Palmares. Quilombos no Brasil. Brasília: *Revista Palmares* nº 5, 2000.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre tipologias de territórios. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.) *Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos*. 1ª ed. São Paulo; *Expressão Popular*, 2009. p. 197-216.

GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: *Claro Enigma*, 2015.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. A morada da Vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: *Paz e Terra*, 1979, 164p.

LOUREIRO, Violeta, R; PINTO, Jax Nildo A. A questão fundiária na Amazônia. *Estudos Avançados*. n.19 (54), 2005.

SALLES, Vicente. O Negro no Pará: sob o regime da escravidão. Belém: Instituto de Artes do Pará – IAP; *Programa Raízes*, 3ª Ed., 2005.

_____. O Negro na formação da Sociedade paraense. Belém: *Paka-Tatu*, 2004.

SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 5, janeiro –julho, Brasília, 2011. p. 217-243.

_____. Formas cotidianas da resistência camponesa. In: *Raízes, Campina Grande*, vol. 21, nº 01, jan/jun. 2002, p.10-31).

SILVA, Joseli Maria (Org). Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: *TODAPALAVRA*, 2009. 318p.

THOMPSON, Eduard Paul. Costumes em comum: estudo sobre cultura popular tradicional. 7ª ed. São Paulo: *Companhia das Letras*, 2013. 493p.

WOORTMANN, Ellen F. Homens de Hoje, Mulheres de Ontem: gênero e memória no seringal. In: FREITAS, C.: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG. *Editora UCG*, Goiânia, 1998.

Recebido em: 01/06/2022

Aprovado em: 25/06/2022