



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO**



ANA CÉLIA BARBOSA GUEDES

**MULHERES QUILOMBOLAS E USO DE PLANTAS MEDICINAIS:
PRÁTICAS DE CURA EM SANTA RITA DE BARREIRA/PA**

BELÉM

2018

ANA CÉLIA BARBOSA GUEDES

**MULHERES QUILOMBOLAS E USO DE PLANTAS MEDICINAIS:
PRÁTICAS DE CURA EM SANTA RITA DE BARREIRA/PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Planejamento do Desenvolvimento do Trópico Úmido.

Linha de pesquisa: Sociedade, Urbanização e Estudos Populacionais

Orientador: Dr. Hisakhana Corbin

BELÉM

2018

G924m Guedes, Ana Célia Barbosa, 1981-

Mulheres Quilombolas e uso de plantas medicinais: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA / Ana Célia Barbosa Guedes. – 2018.

203 f. : il. ; 30 cm

Inclui bibliografias

Orientador: Hisakhana Corbin

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2018.

1. Mulher- Práticas de cura. 2. Conhecimentos Tradicionais. 3. Plantas Mediciniais. 4. Santa Rita de Barreira (PA).. I. Corbin, Hisakhana, oriente. II. Título.

CDD 22. ed. 338.4791098115

ANA CÉLIA BARBOSA GUEDES

**MULHERES QUILOMBOLAS E USO DE PLANTAS MEDICINAIS: PRÁTICAS DE
CURA EM SANTA RITA DE BARREIRA/PA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Planejamento do Desenvolvimento.

Linha de pesquisa: Sociedade, Urbanização e Estudos Populacionais.

Orientador: Dr. Hisakhana Corbin.

Data de aprovação: 13/ 04/ 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Hisakhana Corbin
Orientador – NAEA/UFPA

Profa. Dra. Marcela Vecchione
Examinadora interna – NAEA/UFPA

Profa. Dra. Mônica Conrado
Examinadora externa – PPGSA/PPGD/UFPA

À minha mãe (in memoriam) e ao meu filho pelo apoio e compreensão pelas minhas ausências, tornando-se, assim, meu arrimo, minha fortaleza em cada momento dessa jornada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Ana Maria Guedes, meu melhor exemplo de ser humano e maior incentivadora enquanto esteve com vida, mesmo seu corpo não estando mais perto de mim, sinto sempre sua energia nos momentos de dificuldades e alegrias. Agradeço à família que você formou, em especial, minha irmã Odaleia Maria Barbosa Guedes, por ter consentido que eu morasse em sua casa nesses últimos dois anos, pelo apoio e incentivo durante a realização desse trabalho, sobretudo nos momentos mais difíceis da pesquisa e pela escuta atenta dos assuntos relacionados à pesquisa, por mais que fosse os de sempre.

Ao meu cunhado Gilberto, pela paciência e pelos cafezinhos que fez para espantar meu sono. Ao meu irmão Enéias Guedes, pelas críticas construtivas ao projeto, na pesquisa e na construção do texto. À minha irmã Selma Regina e aos meus irmãos Elizomar e João pelo apoio e pelo incentivo. As minhas irmãs, Socorro e Maria, pelo estímulo, amor e orações.

Ao meu sobrinho Igor, por ter me apoiado e ajudado a cuidar do meu filho enquanto estive ausente e ao meu sobrinho Vinícius pelo apoio, leitura e contribuição na escrita do texto. As minhas sobrinhas Deila e Danila, que me incentivaram para ingressar nessa jornada acadêmica, pelas energias positivas e pelo apoio durante esse período.

Ao meu filho Gustavo Guedes, pela compreensão das minhas ausências, paciência, inspiração e estímulo. Ao meu esposo Jézio Sousa, pela compreensão pelo apoio incondicional durante essa jornada acadêmica.

Ao meu orientador Dr. Hisakhana Pahoona Corbin, pela forma como conduziu as orientações, pelos incentivos, confiança e recomendações.

Ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, ao seu corpo docente e aos demais funcionários. À equipe técnica do laboratório de análises especiais do NAEA (LAENA), em especial, ao Wellington Fernandes pela elaboração dos mapas.

Às Dras. Mônica Conrado e Marcela Vecchione, pelo apoio, amizade e contribuições teóricas feitas durante nossas conversas e, em especial, na qualificação do projeto de mestrado, que me estimularam a pensar mais criticamente sobre as intersecções entre raça, gênero e classe. Agradeço a ambas pelas indicações de leitura e subsídios para o enriquecimento desta dissertação.

As minhas amigas da graduação, Marly Cunha e Ieda Palheta, pelo incentivo para continuar essa jornada, pelas conversas regadas de cafezinhos, pelas contribuições acadêmicas durante a realização e conclusão da pesquisa.

Ao meu amigo Michel Lima, pela amizade que construímos ao longo desses dois anos, pelos almoços, cervejas que tomamos juntos e pelo apoio, indicações de bibliografias e leitura crítica do texto. À Mayany Salgado pela amizade, pelas nossas conversas e escuta atenta sobre a pesquisa. À Thiliane e Benison, pela amizade que construímos e pelo incentivo e apoio nos momentos difíceis dessa jornada.

Aos meus amigos(as) de trabalho, especialmente Helem Cristina, pela amizade e apoio para continuar a pesquisa, à Elisiane Farias, Marcos Carvalho, Vanda Bicho, Renata, Queila Cordeiro, Querlisana Cordeiro, Marinaldo Tavares, Junior, Edirs Rogério, Elisangela, Bethe Gurrão, Lindalva e Benedito pelo incentivo nessa caminhada.

Ao grupo de pesquisa NOSMULHERES pelo incentivo e carinho durante esses dois anos e por dedicarem seu trabalho intelectual sobre a temática do feminismo negro, o qual contribui para o desenvolvimento de pesquisas sobre mulheres negras amazônidas.

Aos meus alunos das escolas estaduais Frei Miguel de Bulhões e Irmã Cala Gilssani e aos diretores de ambas pelo apoio e compreensão pelas minhas ausências.

Às famílias da comunidade quilombola Santa Rita de Barreira, em especial, à dona Lourdes, que mesmo sem me conhecer abriu as portas de sua casa e pelas horas prazerosas de conversas que ela me proporcionou. À dona Antônia Almeida, pelas conversas agradáveis e pelos ensinamentos compartilhados. À dona Sebastiana do Socorro, pelas horas de conversas, pelos cafés e pela amizade que construímos. À Giele e Oneide, pela acolhida, pelas conversas, amizade e por terem me apresentado às pessoas fundamentais para o andamento da pesquisa.

À Fernanda, mais conhecida como Fernandinha, por ter me levado para conhecer vários locais e pessoas da comunidade.

Sou grata a tantas outras pessoas, mas não tenho como agradecer nominalmente a todas elas. Por isso, mesmo as que aqui não foram mencionadas, minha gratidão é imensa por terem compartilhado ideias, livros, leituras e se solidarizado comigo nos momentos de altos e baixos que permearam a construção desta dissertação.

Meu muito obrigada!

RESUMO

Este estudo é sobre o uso de plantas medicinais entre as mulheres da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, as quais utilizam esse recurso natural para prevenir e tratar a saúde de seu grupo racial. A comunidade está localizada no km 12 da PA-251, na zona rural do município de São Miguel do Guamá, Pará. A pesquisa buscou compreender o uso e manipulação de plantas para fins medicinais para o tratamento de enfermidades, a transmissão dos saberes relacionados à manipulação desse recurso, as lutas, resistências, construções socioculturais, simbólicas e práticas coletivas de domínio do território pelas mulheres da comunidade. Além disso, as estratégias de preservação do modo de vida do grupo social foram exploradas. Na contemporaneidade, esse povo se autoidentifica como remanescente de quilombo e é reconhecido como quilombola pelo Estado brasileiro e pelos moradores do município no qual está localizado, tendo recebido do ITERPA, o título de domínio coletivo da terra em 22 de setembro de 2002. Utilizou-se como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica sobre a temática em questão e a história oral, entrevistas semiestruturadas foram aplicadas com alguns(as) moradores(as) da comunidade. Dada a natureza da pesquisa, fotografias foram tiradas como comprovação de evidências. Os dados foram coletados nos meses de junho, julho e agosto de 2017. Nessa comunidade, a maioria das mulheres utiliza remédios à base de plantas medicinais e tal prática ocorre devido à herança cultural, mas também pela falta de implementação de políticas públicas de saúde na região onde a pesquisa foi realizada. Os saberes relacionados ao uso daqueles recursos vêm sendo transmitidos pelas mulheres por diversas gerações. Assim, são as curandeiras e benzedadeiras que ao longo dos anos vem ressignificando esses saberes para tratar da saúde do grupo social local. As mulheres dessa comunidade desempenham várias funções para sua subsistência e de seus familiares, e também para o tratamento da saúde das pessoas que vivem na comunidade. Dessa forma, elas rompem com o modelo eurocêntrico, já que desempenham diferentes papéis, tornando-se fundamentais ao bem-estar do seu grupo social.

Palavras-chave: Mulher - Práticas de cura. Conhecimentos Tradicionais. Plantas Mediciniais. Santa Rita de Barreira (PA).

ABSTRACT

This study focused on the use of medicinal plants among women of the Quilombola community of Santa Rita de Barreira, where natural resources are used to treat the collective health of their ethnic group. The community is located 12 km of PA 251, in the rural area of the municipality of São Miguel do Guamá, in the state of Pará. The research sought to understand the use and manipulation of plants for medical purposes for the treatment of collective health, for the transmission of the knowledge related to this manipulation, for the leadership, for the sociocultural, symbolic constructions and collective practices of control of the territory by the women of the community. Additionally, the strategies for the preservation of the way of life of this social group were explored. In contemporary times, these people identify themselves as *Quilombo* survivors and are recognized as *Quilombola* by the Brazilian State and by the residents of the municipality for having received, from ITERPA, the title of collective land ownership on September 22, 2002. As a methodological procedure, a bibliographical research on the subject matter was conducted. An oral history of the community was explored through semi-structured interviews conducted with some members (men and women) of the community. Given the nature of the research, photographs were also taken as a proof of evidence. Data was collected in June, July and August of 2017. Most women use herbal remedies in this community, and this practice occurs due to their cultural heritage, and also because of the lack of implementation of public health policies in the region where the research was undertaken. The knowledge related to the use of those resources has been transmitted by women across several generations. Thus, the *curandeiras* (healers) and *benzedadeiras* (healers) have been, over the years, re-shaping this knowledge to address the health of this local social group. The women of this community play several roles for their subsistence and that of their families, and for the treatment of the health of the people residing in the community. In this way, they breakaway from roles recognized by Eurocentric values, thereby becoming fundamental to the well-being of their social group.

Keywords: Woman - Healing Practices. Traditional Knowledge. Medicinal Plants. Santa Rita de Barreira (PA).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Localização da comunidade quilombola Santa Rita de Barreira.....	41
Mapa 2	Localização do Município de São Miguel do Guamá/Pa.....	50
Tabela 1	Crescimento populacional em Município paraenses no período de 1872 a 1920.....	56
Gráfico 1	Crescimento populacional no Município de São Miguel do Guamá no período de 1872 a 1920.....	57
Imagem 1	Colégio <i>Tibi Pater</i> , em São Miguel do Guamá.....	58
Mapa 3	Localização das comunidades remanescentes de quilombo no Município de São Miguel do Guamá/Pa.....	67
Mapa 4	Localização da rodovia Estadual que corta a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira.....	76
Tabela 2	Lista de algumas plantas usadas pelas pessoas da comunidade de Santa Rita de Barreira.....	154

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	Fazenda do Sr. Venâncio Cardoso, onde se localizava povoado da Barreira Antiga.....	81
Fotografia 2	Trecho do Rio Guamá que passa ao lado da Fazenda do Sr. Venâncio Cardoso, local onde se localizava o povoado da Barreira Antiga.....	81
Fotografia 3	Povoado da comunidade Santa Rita de Barreira.....	94
Fotografia 4	Povoado da comunidade Santa Rita de Barreira.....	94
Fotografia 5	Barracão da comunidade Santa Rita de Barreira.....	95
Fotografia 6	Igreja católica e o Centro comunitário da comunidade Santa Rita de Barreira.....	95
Fotografia 7	Bonecas cujo os corpos foram confeccionados com garrafas pet.....	97
Fotografia 8	Puxadinho da casa de dona Lourdes.....	98
Fotografia 9	Puxadinho da casa de dona Socorro.....	98
Fotografia 10	Casa de farinha da comunidade.....	100
Fotografia 11	Escola da comunidade.....	102
Fotografia 12	Sala de aula da Escola da comunidade.....	103
Fotografia 13	Caçamba transportando barro para as cerâmicas.....	106
Fotografia 14	Camiseta usada pelas integrante do grupo de mulheres da comunidade.....	116
Fotografia 15	Camiseta usada pelas integrantes do grupo de mulheres da comunidade.....	116
Fotografia 16	Poesia transcrita no verso das camisetas usadas pelas integrantes do grupo de mulheres da comunidade de um autor anônimo.....	117
Fotografia 17	Técnica da Emater e técnico do Sebrae ministrando oficina para mulheres da comunidade.....	119
Fotografia 18	Mulheres de Santa Rita de Barreira participando de uma oficina.....	119

Fotografia 19	Horta organizada pelas mulheres da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira.....	120
Fotografia 20	Colares feito por mulheres de Santa Rita de Barreira.....	121
Fotografia 21	Adereço para cabelos e roupas para bonecas feitos por mulheres de Santa Rita de Barreira.....	121
Fotografia 22	Dona Raimunda Rufino, matriarca da comunidade.....	123
Fotografia 23	Quintal de dona D Maria Dejanira Xavier.....	129
Fotografia 24	Quintal de dona Lourdes.....	129
Fotografia 25	Oryza (Pogostemon cablin).....	133
Fotografia 26	Pau de Angola.....	133
Fotografia 27	Erva-cidreira (Melissa officinalis).....	139
Fotografia 28	Capim-santo (Cymbopogon citratus).....	139
Fotografia 29	Hortelã da folha miúda (Mentha villosa).....	140
Fotografia 30	Local onde a dona Antônia Almeida (curandeira da comunidade) recebe seus pacientes.....	150
Fotografia 31	Receita da Curandeira da comunidade.....	150
Fotografia 32	Casa de cupim triturada.....	151
Fotografia 33	Xarope de cupim.....	156
Fotografia 34	Maria Giele Xavier Gomes.....	162
Fotografia 35	Dona Ana Lúcia Braga Santos.....	164
Fotografia 36	Maria Rosilene Xavier Gomes (38 anos), preparando Chá com sementes e plantas.....	165

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CAR	Cadastro Ambiental Rural
CEB	Conselho de Educação Básica
CEB's	Comunidade Eclesial de Base
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
EFB	Estrada de Ferro Belém-Bragança
EMATER	Empresa Brasileira de Extensão Rural
HTP	História do Tempo Presente
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MEC	Ministério da Educação
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MONAPE	Movimento Nacional dos Pescadores
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PNHR	Projeto Nacional de Habitação Rural
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
SINDICER	Sindicato das Indústrias de cerâmicas
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento Amazônia
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UEPA	Universidade Estadual do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
USAGAL	União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
1.1	Contexto da pesquisa.....	16
1.2	Declaração do problema.....	19
1.3	Perfil da pesquisadora.....	23
1.4	Justificativa e importância do estudo.....	25
1.5	Objetivos.....	29
1.5.1	Objetivo Geral.....	29
1.5.2	Objetivos Específicos.....	29
1.6	Hipótese.....	29
1.7	Organização da dissertação.....	30
2	METODOLOGIA.....	32
2.1	Estudo-Piloto.....	35
2.1.1	Resultados do Estudo-Piloto.....	36
2.1.2	Lições aprendidas com o Estudo-Piloto.....	36
2.2	Alegação do conhecimento científico.....	37
2.3	Técnica de pesquisa.....	37
2.4	Estratégia do estudo.....	38
2.5	Área de estudo.....	39
2.6	Seleção dos participantes para o estudo.....	42
2.7	Coleta de dados.....	43
2.7.1	Entrevistas.....	43
2.7.2	Documentos escritos.....	45
2.7.3	Material de áudio e visual.....	46
2.8	Análise de dados da pesquisa.....	46
2.9	Questões éticas.....	47
2.10	Limitações.....	47
3	OCUPAÇÃO, RESISTÊNCIA E MEMÓRIA DOS POVOS DA BARREIRA ANTIGA.....	48
3.1	Contexto histórico do Município de São Miguel do Guamá.....	48
3.2	Entre tempos e lugares: História, memória e experiências na Barreira Antiga.....	62
3.3	Da Barreira Antiga à Comunidade Quilombola de Santa Rita de Barreira.....	77
4	SABERES E COTIDIANO: MODO DE VIDA, LUTA E RESISTÊNCIA DAS MULHERES DE SANTA RITA DE BARREIRA..	91
4.1	Santa Rita de Barreira: Modo de vida e o cotidiano.....	91

4.1.1	Natureza e história: Produção e extrativismo em Santa Rita de Barreira.....	99
4.1.2	Educação formal em Santa Rita de Barreira.....	102
4.2	Resistência, luta e autonomia das mulheres negras da comunidade.....	106
4.3	Medicina popular no cotidiano das mulheres de Santa Rita de Barreira...	127
5	PRÁTICAS DE CURA: SABERES E USO DE PLANTAS MEDICINAIS ENTRE AS MULHERES CURANDEIRAS E BENZEDEIRAS EM SANTA RITA DE BARREIRA.....	136
5.1	Curandeiras e Benzedeadas: “um dom de curar as pessoas”.....	136
5.2	Transmissões de saberes tradicionais entre as mulheres curandeiras e benzedeadas em Santa Rita de Barreira.....	160
5.3	Bens comuns e biodiversidade no cotidiano das mulheres de Santa Rita de Barreira.....	169
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
	REFERENCIAS.....	188
	APÊNDICE A.....	196
	APÊNDICE B.....	198
	APÊNDICE C.....	199

1 INTRODUÇÃO

1.1 Contexto da pesquisa

Este estudo é sobre mulheres quilombolas e faz parte de uma pesquisa desenvolvida durante o curso de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU), no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA) e buscou atender às exigências deste programa de pós-graduação.

O foco da pesquisa foi uma investigação acerca do uso de plantas medicinais entre as mulheres quilombolas de Santa Rita de Barreira, enquanto uma prática terapêutica de saúde nessa comunidade, utilizada por essas mulheres para prevenção e tratamento de algumas doenças. Para tanto, analisou-se suas práticas de cura, sobretudo das curandeiras e das benzedadeiras da comunidade.

O conceito de curandeira(o) foi pensado a partir das análises empíricas e das observações durante o trabalho de campo na comunidade de Santa Rita de Barreira. Nesse território estudado, a maioria das entrevistadas afirmou que curandeira(o) é a pessoa que tem o dom de curar os enfermos. O dom é uma graça recebida de Deus, sendo que a pessoa já nasce com ele e só deixa de tê-lo quando morre, por isso, deve ser usado para tratar os doentes da comunidade e quem estiver necessitando de tratamento.

Benzedeira(o) é aquela(e) que possui saberes e realiza trabalhos de cura por meio da benzeção e de remédios à base de plantas medicinais, entre outros, aqueles permitem que se associe aos ritos, as doenças, os males, as incertezas, as ansiedades, sendo que os ritos são constantemente recriados e acrescidos de estratégias de cura com sal, alho, óleo, águas e plantas medicinais (OLIVEIRA, 1985).

A benzeção constitui um instrumento, trabalho e ferramentas de cura, o qual se diferencia de região para região porque representa um corpo estruturado de saber que constantemente sofre mudanças, assim para algumas benzedadeiras, a benzeção é uma caridade, já para outras é vista como trabalho, esta última geralmente é uma visão das benzedadeiras das cidades, no qual o trabalho é uma necessidade de sobrevivência (OLIVEIRA, 1985). Cada benzedeira tem sua maneira própria de cura, e a criatividade é uma constante. Assim, usam-se diversas ferramentas como, por exemplo, palavras, plantas, cinza, água, sal, gestos, conselhos, rezas, entre outras (OLIVEIRA, 1985).

Vale ressaltar que a produção do conhecimento da (o) benzedeira (o) está relacionada com a história dos camponeses quando dialogam com a natureza e se apropriam dos seus recursos e benefícios para se alimentar ou para remédios, foi assim que se forjou a visão de mundo desses especialistas populares (OLIVEIRA, 1985). Assim:

O saber da benzeção possibilita desvendar uma lógica para a explicação dos segredos, dos mistérios, decifrar relações sociais entre pessoas e grupos sociais, solidarizar-se com a dor daqueles que sofrem. Além disso, ele reproduz reflexões sobre a inserção dos oprimidos na sociedade. Cria esperanças e forja reciprocidades (OLIVEIRA, 1985, p. 92).

Portanto, as pessoas que buscam a (o) benzedeira (o) acreditam em seus ensinamentos e na eficácia da benzeção, pois esta é eficaz não porque recria uma maneira própria das classes populares lerem o mundo, mas também porque reflete uma identidade forjada numa relação de afetividade e solidariedade que sustenta a existência de um determinado grupo social (OLIVEIRA, 1985).

Sabe-se que a participação feminina em diversos setores da sociedade é fundamental tanto para reprodução humana quanto para a transmissão de saberes como, por exemplo, na história de diferentes grupos sociais em que a mulher está inserida no cultivo e manipulação de plantas medicinais, bem como em diferentes atividades, especialmente, quando se trata de mulheres da zona rural, visto que em sociedades camponesas, as mulheres não abandonam as tarefas domésticas, mas, acrescentam mais trabalho para produzir e comercializar alguns produtos importantes para subsistência do grupo social em que estão inseridas, nesse sentido, ampliam as jornadas ou intensificam as atividades (NEVES; MEDEIROS, 2013).

Na maioria das vezes, são as mulheres, principalmente as mais idosas, que assumem toda responsabilidade no cuidado e tratamento dos enfermos na comunidade quilombola em questão, bem como as atividades da casa, plantio e colheita de produtos para subsistência de sua família. Dessa forma, é inegável a participação feminina em vários setores dessa sociedade, bem como nas relações sociais, políticas e culturais do grupo local.

É importante destacar que no território brasileiro, sobretudo no mundo rural, desde o período colonial até a contemporaneidade, há uma marca significativa de trabalho cooperativo e de resistência das mulheres negras tanto nas lutas cotidianas quanto no desempenho de diferentes funções. Elas participam de várias atividades na agricultura, artesanato, trabalho doméstico, cultivo de plantas, tanto para sua subsistência quanto para fins medicinais. Portanto, desempenham papéis significativos na prevenção e tratamento de doenças das pessoas locais (DIAS, 2012).

O conceito de mulher utilizado neste trabalho foi pensado a partir das análises teórico-metodológicas vinculadas às discussões de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, com ênfase na análise da construção social desse conceito. Por isso, para compreender a Mulher na sociedade brasileira é necessária uma análise histórica dessa sociedade, sobretudo do período colonial, quando prevalecia a estrutura hierárquica e patriarcal refletindo de forma extrema sobre a mulher (NASCIMENTO, 2006a).

Devido ao caráter patriarcal e paternalista da sociedade colonial foi atribuído à mulher branca, o papel de esposa do homem branco e mães de seus filhos, aquela passou a ser amada, respeitada e idealizada por uma parte da sociedade. Já a mulher negra passou a ser considerada como essencialmente produtora, com funções semelhantes a dos homens negros, assim realizava as mais diferentes atividades dentro do sistema escravista, além do papel de reprodutora de mão de obra para o mercado de trabalho, dessa forma, o critério racial se constituiu como mecanismo de seleção e classificação, fazendo com que a mulher negra fosse relegada aos lugares mais baixos da hierarquia social (NASCIMENTO, 2006a).

Essa estrutura hierárquica e racista que moldou a sociedade colonial persiste na contemporaneidade, cristalizando ainda mais a estrutura de dominação, assim, há discriminação pela mulher negra. Além de ser relegado a esta os espaços e papéis que lhe foram atribuídos desde o período escravista, essa permanência de elementos da estrutura colonial se superpõem aos mecanismos atuais de conservação dos privilégios de homens e mulheres brancos(as), portanto, a mulher negra, hoje, continua exercendo papéis similares aos que as mulheres negras escravizadas exerciam, isso ocorre tanto por causa do racismo quanto por terem sido escravizados seus antepassados (NASCIMENTO, 2006a). Desse modo, reproduziu-se na mulher negra um “destino histórico”, e é ela que executa, em sua maioria, as atividades domésticas e os serviços públicos ou privados de baixíssima remuneração (NASCIMENTO, 2006a).

Por isso, por razões históricas e socioeconômicas, a mulher negra não é educada para se casar com um “príncipe encantado” e nem para fazer o gênero de submissa, mas sim para o trabalho, visto que sua luta cotidiana faz dela alguém que tem consciência que precisa trabalhar para sua subsistência e de seus filhos sem contar muito com o companheiro ou esposo, além de enfrentar em seu cotidiano o desemprego, a violência policial e o racismo (GONZALEZ; HANSENBALG, 1982). Dessa forma, nesse trabalho, a mulher é vista não de forma essencialista, e sim como uma construção histórica e social, marcada pelo racismo e sexismo que lhe configuraram lugares e papéis na sociedade brasileira.

É importante ressaltar que plantas medicinais são usadas no tratamento de doenças devido à herança cultural existente em algumas sociedades e pelo acúmulo de saberes adquiridos ao longo dos anos no processo de manipulação dos recursos, mas também pelos custos altíssimos dos medicamentos farmacêuticos (SALES; ALBUQUERQUE; CAVALCANTI, 2009). Além de falta de implementação de políticas públicas de saúde para os povos tradicionais e do isolamento político que enfrentam. No cotidiano das pessoas pertencentes à comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, essas práticas tradicionais estão muito presentes.

Para Jorge (2009), plantas medicinais são aquelas que possuem substâncias que têm ação farmacológica com princípios ativos, estes são compostos químicos secundários que podem provocar reações nos organismos, alguns podem ser tóxicos e causar algumas reações, como vômito, entre outras, mas isso depende do organismo ou da dosagem utilizada, e ainda constituem uma unidade terapêutica.

O grupo social estudado está localizado no km 12 da PA-251, na zona rural do município de São Miguel do Guamá, distante 134 km da cidade de Belém, capital do Pará. Essa comunidade remanescente de quilombo foi reconhecida pelo Estado brasileiro no dia 22 de setembro de 2002 (DINIZ, 2011). Possui uma área total de 371 ha, com perímetro de 18.379,51 m², distribuídos, atualmente, entre 80 famílias que se autodeclaram quilombolas. O título de reconhecimento de domínio coletivo da terra foi concedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) à Associação dos Moradores da comunidade.

Na contemporaneidade, os habitantes da comunidade são reconhecidos no município onde vivem e no Estado brasileiro como remanescentes de quilombo. Sua história está inserida no contexto da formação e organização da mesorregião do Nordeste Paraense, microrregião do Guamá.

1.2 Declaração do problema

O cotidiano do território quilombola de Santa Rita de Barreira é marcado por histórias de homens e mulheres comuns, no qual há uma significativa luta e resistência feminina pela sobrevivência, apenas percebido quando observado de perto ou pela reconstituição de uma memória fragmentada e quase esfacelada pelo tempo, mas que permite uma compreensão dos saberes, regras, domínio territorial e conhecimentos sobre a floresta e plantas que auxiliam na prevenção e/ou no tratamento de certas doenças que afetam as pessoas da comunidade em questão.

Nos debates acadêmicos e nas universidades da Amazônia, são recentes as discussões acerca da importância dos saberes das comunidades tradicionais, em especial, quilombolas, no que concerne o uso de plantas medicinais na Amazônia Legal, pois após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República no Brasil não houve uma redefinição do termo quilombo e ele desapareceu das discussões jurídicas e sociais, ou seja, não houve após as mudanças nas relações de trabalho e nas relações políticas, uma produção sistemática de conhecimento crítico capaz de romper com o pensamento escravocrata.

Só um século após a abolição no Brasil, a noção de Quilombo foi reintroduzida nos debates legais (ALMEIDA, 2011) e tal acontecimento foi fundamental para que ocorresse significativa mudança nas discussões e debates sobre os povos quilombolas no Brasil a partir do final do século XX e início do XXI. Deste modo, alguns pesquisadores começaram a debater a respeito dos povos quilombolas tanto do período escravista quanto dos quilombos contemporâneos. Assim, Acevedo Marin e Castro (1998), em seu trabalho *Negros dos Trombetas: guardiões de matas e rios*, analisam as relações sociais e as estratégias de organização dos quilombolas na Amazônia. Já Amaral (2010), em seu artigo intitulado *Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia*, discorre acerca da organização do território e a construção da identidade quilombola, bem como sua influência na dinâmica socioambiental. Almeida (2011), no trabalho intitulado *Quilombos e as novas etnias*, discute as experiências históricas e as relações sociais de povos quilombolas em comunidades tradicionais na Amazônia brasileira, ressaltando as mobilizações em busca de afirmação de identidade política desses povos. Por fim, Diniz (2011), em sua dissertação *Territorialidade e uso comum entre os quilombolas de Santa Rita da Barreira em contradição com “políticas de etnodesenvolvimento”*, analisa as relações sociais, construções simbólicas e práticas coletivas de domínio de uso comum do território e dos recursos naturais.

De forma mais geral, e pensando a realidade da América do Sul, grupos de pesquisadores, como Escobar (2000), Quijano (2005) e Dussel (2009), propõem pensar em outros mundos possíveis, ou seja, que não sejam pautados na ciência moderna e na hegemonia eurocêntrica, além de pensar a importância do território para os povos tradicionais e sua contribuição na conservação dos recursos naturais existentes na Pan-Amazônia. Ademais, chamam atenção para que os pesquisadores deem visibilidade a esses povos, pois assim pode ser desvelado o que foi excluído pelo mundo eurocêntrico.

Os debates acerca das lutas e resistências das mulheres negras pela sobrevivência e pelo uso dos recursos naturais também são recentes, especialmente quando se trata das histórias e experiências dos povos camponeses (indígenas e quilombolas) no contexto da Amazônia

brasileira. Em análise da literatura produzida sobre a temática e das discussões sobre essa região, observou-se que elas dão pouca relevância a esses povos e aos diferentes papéis desempenhados por mulheres negras, bem como a sua importância, em especial, das mais velhas, para transmissão dos saberes relacionados ao uso e manipulação de plantas medicinais às gerações mais jovens.

Entretanto, não se pode negar que houve uma significativa mudança nos debates desta temática a partir das últimas décadas do século XX e as primeiras do XXI, observa-se uma relativa inclusão das lutas das mulheres por direitos civis, políticos e sociais, bem com a importância delas para a conservação da biodiversidade da região. Deste modo, pesquisadoras como Wolff (1999), em seu livro *Mulheres da floresta, uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*, procura dar visibilidade as mulheres na região do alto Juruá, no Acre, durante os períodos da exploração da borracha na Amazônia Legal, destacando o papel delas como um dos fatores fundamentais para as reproduções socioeconômicas e culturais dos povos que ali viviam. Simonian (2001), em seu livro *Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura*, ressalta o cotidiano das mulheres que vivem em áreas de reservas e/ou preservadas na Amazônia brasileira e a sua importância para a conservação dos recursos naturais existentes na região.

Neves e Medeiros (2013) organizaram o livro *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamento político*, no qual abordam o trabalho e engajamento político de mulheres camponesas na Amazônia Legal, enfatizando a produção e participação dessas mulheres na organização e representação socioeconômica, política e cultural.

Outras (os) pesquisadoras (es) também procuraram destacar as lutas pela sobrevivência das mulheres e a saúde dos povos quilombolas. Pinto (2004), em seu livro intitulado *Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e simbolismo de poder feminino em povoados amazônicos*, ressalta os diferentes papéis que as mulheres desenvolveram e desenvolvem em quilombos na região do Tocantins. Piani (2007), em sua tese de doutorado *Sobre a Possibilidade de Integração de Saberes Locais no SUS: um estudo sobre Mangueiras na Ilha do Marajó, Pará*, trata da questão de saúde entre os povos quilombolas na Ilha de Marajó, no Pará. É importante ressaltar, ainda, a tese de Cristina Maria Arêda-Oshai (2017), intitulada *Não é só médico que cura, não é só a Medicina que cura: perspectivas sobre saúde entre Coletivos Quilombolas no Marajó – Pará/Brasil*, discutindo as dificuldades de acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS) no país, apresentando de maneira sistemática as práticas terapêuticas de quilombolas com uso de plantas e produtos de origem animal.

Dessa forma, é inegável um acréscimo significativo de trabalhos científicos dedicados à temática sobre as mulheres e dos saberes tradicionais relacionados ao uso de plantas

medicinais entre povos quilombolas. Não obstante, mesmo com todos esses trabalhos, ao pesquisar bibliografias relacionadas às lutas e resistências das mulheres negras e quilombolas, bem como o uso de plantas medicinais entre elas, vi o quanto é parca a produção científica sobre mulheres negras, camponesas e de comunidades quilombolas que evidenciem a importância de recursos naturais para o tratamento de certas doenças que afligem as pessoas de suas comunidades, bem como os diferentes papéis desempenhados por essas mulheres e as relações de poder existentes entre os povos quilombolas.

Também são poucas as pesquisas e análises sobre o uso dos saberes tradicionais para manipulação de plantas medicinais para prevenção e/ou tratamento de certas doenças que afetam as pessoas da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, isto é, que destaquem a importância do uso desses recursos naturais entre as mulheres de diferentes gerações que ali vivem, além do simbolismo, em torno dessas práticas de cura, presente na comunidade em estudada.

Entende-se que um conjunto de saberes práticos, resultante da história da relação sociedade/natureza dos povos tradicionais, bem como os diversos papéis desempenhados pelas mulheres, ligados ao cultivo e manipulação das plantas medicinais e sua utilização para o tratamento de doenças são indispensáveis para compreensão dos grupos quilombolas na microrregião do Guamá. Após a pesquisa de campo na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira foi possível observar as dificuldades enfrentadas por muitas mulheres do quilombo tanto nos trabalhos domésticos quanto nas atividades da roça como, por exemplo, arrancar a mandioca, torrar a farinha, pescar, entre outras, além da falta de remédios farmacêuticos para o tratamento de certas doenças (gripe, pedra nos rins etc.). Essas mulheres não são coadjuvantes, mas protagonistas de suas histórias, pois são elas que realizam diferentes atividades para o seu bem-estar e de seu grupo social.

Diante dessas complexidades materializadas nas expressões fenomênicas do cotidiano das mulheres do referido quilombo, destaca-se como questão central: Como os processos socioculturais e históricos se resignificam no cotidiano da comunidade de Santa Rita de Barreira por meio dos saberes das mulheres curandeiras e benzedeiras que manipulam e utilizam plantas com fins medicinais? E, ainda, como é transmitido os conhecimentos relacionados ao uso e manipulação dessas plantas entre as mulheres no território quilombola de Santa Rita de Barreira e qual é a importância das plantas medicinais para a maioria das mulheres dessa comunidade?

1.3 Perfil da pesquisadora

O interesse por comunidades rurais e quilombolas se deu durante as discussões levantadas pela docente da disciplina chamada *Comunidades Negras e Rurais*, no Curso de Pós-Graduação *lato sensu* em História e Cultura Afro-brasileira e Africana, de uma faculdade privada do Pará, na ocasião, a professora levou a turma para um trabalho de campo no Quilombo de Pitimandeuá, localizado no município paraense de Inhangapi.

Naquele momento, eu não tinha conhecimento que no município de São Miguel do Guamá, local onde morava e trabalhava, havia sete comunidades remanescentes de quilombo, informação só obtida durante uma conversa informal com uma professora que trabalhava em uma escola estadual de Ensino Médio do referido município.

Tal fato aguçou ainda mais minha curiosidade e, no dia seguinte, falei sobre alguns quilombos rurais durante a aula e, para minha surpresa, 1/3 de uma turma de 3º ano do Ensino Médio de uma das escolas que eu trabalhava era constituída por alunos de comunidade remanescente de quilombo. Em meio a esse contexto, percebi a necessidade de um debate mais aguçado sobre essa temática na escola em que trabalhava, com a finalidade de dar mais visibilidade aos povos quilombolas da região, haja vista que, após algumas conversas, tanto com os docentes quanto com os discentes, foi possível perceber que eles possuíam pouca ou nenhuma informação sobre as comunidades quilombolas existentes em São Miguel do Guamá.

Vale ressaltar que apesar da invisibilidade das comunidades quilombolas para a maioria dos paraenses, só no estado do Pará existem mais de quatrocentas (400) comunidades remanescentes de quilombo identificadas pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará (CEDENPA), a maior parte delas ainda está em processo de titulação (MARQUES; MALCHER, 2009).

Assim, após alguns debates, foi decidido conceber um projeto na escola sobre a questão racial e a valorização dos povos tradicionais existentes na região. O projeto seria desenvolvido no 3º e 4º bimestre na Escola Estadual de Ensino Médio Frei Miguel de Bulhões, localizada na sede do município de São Miguel do Guamá, estado do Pará, e envolvia uma pesquisa bibliográfica e de campo, esta última foi realizada em duas etapas: a primeira apenas com professores e a segunda, com os alunos do 3º ano do Ensino Médio, do turno matutino.

Após organizar o projeto realizou-se uma visita à comunidade quilombola para obter algumas informações sobre ela. Algumas semanas depois houve o retorno a essa comunidade e, na ocasião, foram realizadas algumas entrevistas com pessoas da comunidade, dentre elas,

dona Raimunda Rufino (89 anos), seu Francisco (56 anos) e dona Ana Lúcia (47 anos) que relataram um pouco sobre o cotidiano do local e a importância das plantas medicinais para as pessoas do quilombo.

Essas senhoras relataram ainda alguns papéis que exercem dentro desse grupo social, da qual foi possível apreender as diferentes atividades que desempenhavam no quilombo. Elas sinalizaram, também, que a maioria das pessoas locais já tinha utilizado algum tipo de planta medicinal para prevenir ou tratar alguma doença, e que quando alguém fica doente na comunidade, o primeiro tratamento é geralmente com planta medicinal e, só se não conseguir solucionar o problema, é que se vai à cidade de São Miguel do Guamá em busca de consulta médica, o que é raro, pois quase sempre conseguem recuperar a saúde usando esses recursos naturais retiradas do quintal e/ou da floresta.

O interesse em fazer pesquisa sobre as mulheres quilombolas, a importância da transmissão dos saberes e de uso de plantas para fins medicinais na comunidade foi se acentuando e outras informações sobre o quilombo de Santa Rita de Barreira foram investigadas como, por exemplo, a organização da associação dos moradores do quilombo, entre outras.

Depois de alguns meses, voltei à comunidade de Santa Rita de Barreiras para fazer uma pesquisa sobre gênero, raça e geração. Dessa investigação, sem grandes pretensões, produzi um artigo e durante o período que estive na comunidade foi possível perceber que as mulheres exerciam diferentes funções, como capinar a roça¹, torrar a farinha e cuidar da casa, além de, na maioria das vezes, serem elas as responsáveis em cuidar da saúde da família e até mesmo do grupo social.

Essa pesquisa aguçou ainda mais minha curiosidade e a vontade de realizar um estudo mais apurado sobre o território quilombola de Santa Rita de Barreiras, considerando minha formação em Licenciatura e Bacharelado em História, percebeu-se que o tema proposto para a pesquisa possui grande relação com a área.

Retornei à comunidade em junho, julho e agosto de 2017 para realizar a pesquisa de campo, com o auxílio de Giele e Oneide, ambas minhas ex-alunas e moradoras do lugar. Elas me apresentaram vários locais da comunidade e também pessoas que foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. A receptividade e o acolhimento dos moradores locais foram muito bons, sobretudo de alguns/algumas, como dona Antônia Almeida, dona Antônia Oliveira, dona Ana Lúcia, em especial, dona Lourdes, seu Zito e dona Socorro que desde o primeiro momento foram muito agradáveis, receptivo (as), disponibilizando suas casas para realizar as

¹ Ato de limpar a mata como, por exemplo, o capim da roça, geralmente com ferramentas, como a enxada.

refeições e um pouco de seu tempo para conversar, as quais eram geralmente regadas a cafezinho.

Infelizmente, seu Zito de 87 anos (esposo de dona Lourdes) já não se encontra conosco, no mês de dezembro de 2017 veio a falecer, o que deixou as pessoas que o conheciam muito triste, pois era um homem respeitado e amado por todos da comunidade e da região circunvizinha, além de ser um dos mais idosos da localidade.

A realização da pesquisa me proporcionou conhecer pessoas especiais com as quais foi possível fazer amizade e com quem até hoje procuro manter contato, mesmo com a distância e a vida frenética do cotidiano das cidades. Assim, a convivência com esse grupo social, ainda que pouca, despertou o interesse e maior capacidade para realizar a pesquisa nessa comunidade quilombola. Nesse sentido, procurei dialogar com essas mulheres, com a preocupação de dar voz a elas, dando face aos seus discursos de mulheres, negras, trabalhadoras, mães e protagonistas de sua própria história. Para tanto, procurei respeitar seu contexto e trazer à luz, nomes e vozes de algumas mulheres e alguns homens que são fundamentais para compreensão do cotidiano da comunidade de Santa Rita de Barreira.

Há muitas semelhanças entre a comunidade quilombola pesquisada e a comunidade que nasci e passei minha infância, principalmente em relação aos papéis que as mulheres exercem, as brincadeiras das crianças e a disposição das casas em semicírculo, bem como a falta de implementação de políticas públicas de saúde, educação, entre outras. Em vários momentos parecia que estava diante de um espelho, embora ele não refletisse a minha imagem. Talvez por isso durante a pesquisa de campo, eu tenha me sentido muito à vontade para conversar com os moradores da referida comunidade, no entanto, em alguns momentos foi necessário um distanciamento, necessário para se alcançar os objetivos da pesquisa dentro do rigor da objetividade científica.

Assim, procurei investigar a história, o cotidiano, saberes, identidade desse grupo social e sua relação com a natureza. Não obstante, não significa que a História é um modelo para o presente e/ou futuro, pois ela não pode dizer o que acontecerá, mas quais problemas devem ser resolvidos no presente (BLOCH, 2001).

1.4 justificativa e importância do estudo

A importância da pesquisa reside na pouca literatura sobre o uso terapêutico de plantas medicinais entre mulheres quilombolas e seus benefícios para o tratamento de doenças, dos saberes e simbolismos em torno desse recurso natural em comunidades tradicionais, em

especial, em comunidades quilombolas, por isso, esta pesquisa soma-se a outras já produzidas na busca de colaborar para o reconhecimento e valorização da importância dos recursos naturais e do saberes tradicionais para o tratamento de enfermidades entre pessoas de comunidades rurais.

Nesse sentido, este trabalho pode contribuir com a literatura acerca da luta e resistência das mulheres negras e quilombolas pela sua sobrevivência e de seu grupo social, dando visibilidade as estratégias e práticas culturais desenvolvidas por povos tradicionais na Amazônia brasileira, para sobreviver em sociedades nas quais há predomínio de valores eurocêntricos.

É importante ressaltar que o significado de tradição não está ligado necessariamente à história de um determinado grupo social ou ao passado remoto, ao contrário, está dentro do contexto das reivindicações contemporâneas, pois desde o final da década de 1970, os movimentos sociais, em especial, do campo, vêm se concretizando fora do controle clientelístico e buscam nos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, sua atuação política para conseguirem seus direitos (ALMEIDA, 2008a), porém, suas formas de associação e mobilização política vão além de uma entidade sindical, incorporando, assim, fatores étnicos, elementos do movimento ecológico, questões de gênero e de autodefinição coletiva (ALMEIDA, 2008a).

Assim, o termo “populações tradicionais” tem se alterado desde 1988 e se afastou mais da ideia de natural e de “sujeitos biologizados” passando a designar agentes sociais que manifestam consciência de sua condição social (ALMEIDA, 2008a). Esses sujeitos se reconhecem enquanto coletividade, incorporando assim critérios políticos e organizativos. Desse modo, são identificados por diversos nomes: seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, indígenas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores, entre outros, que procuram se estruturar em movimentos sociais organizados (ALMEIDA, 2008a).

Durante décadas, os movimentos sociais no campo no Brasil foram designados de camponeses, termo que não considerava os diferentes grupos étnicos e que os homogeneizavam, mas a partir do final do século XX, esses grupos passaram a reivindicar suas identidades como formas de organização (ALMEIDA, 2008a), logo:

Politiza-se aqueles termos e denominações de uso local. Seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2008a, p. 80).

Dessa forma, as novas denominações dos movimentos sociais rurais buscavam trazer à tona as diferentes identidades existentes na sociedade brasileira e traduziram transformações na forma de organização política e na capacidade de mobilização destes grupos diante do poder do Estado e em defesa dos territórios e da territorialidade.

Assim, o tradicional não está ligado necessariamente às formas de conhecimento que são históricas ou que se afirmam pelo costume, elas são relacionais, podendo ocorrer em locais diferentes e se referir a momentos históricos distintos, e não necessariamente sucessórios. Ademais, para os povos que se identificam como tradicionais, o aparato político-organizativo se sobressai e se adéqua com uma política de identidades, da qual eles lançam mão para reivindicarem do Estado o direito ao território e a políticas públicas (ALMEIDA, 2008a).

Este trabalho também poderá mostrar as especificidades e opressões específicas, a partir de uma abordagem interseccional de gênero, raça e classe numa comunidade quilombola na perspectiva de colaborar com o debate, sem a preocupação de propor um novo modelo de pesquisa científica. Dessa forma, é importante apostar numa elaboração que combine um diálogo entre o saber científico e o conhecimento tradicional para a compreensão de práticas do cotidiano de algumas comunidades tradicionais (DUSSEL, 2009) e este debate tem se apresentado como um grande desafio metodológico, haja vista que não há muita literatura que dê suporte para pensar em comunidades quilombolas a partir da intersecção aqui proposta.

De acordo com Crenshaw (2004), a interseccionalidade procura capturar as implicações estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de opressão e subordinação, além de mostrar como o racismo, o patriarcalismo, a exploração de classe e outras discriminações criam desigualdades que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes, entre outras, em uma determinada sociedade. Logo, ações e políticas universais implementadas em uma sociedade podem gerar opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de discriminações.

Este estudo enfatiza a construção e transmissão de saberes tradicionais dos sujeitos sociais da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreiras, com destaque para o processo de apropriação e o uso dos recursos naturais. Entende-se ainda que os saberes da tradição local podem contribuir de maneira significativa no que se refere às alternativas que possibilitem um desenvolvimento com sustentabilidade aos moradores locais, bem como poderá subsidiar estudos endereçados à elaboração de políticas públicas específicas que permitam aos sujeitos da pesquisa continuar utilizando os recursos naturais sem grandes impactos socioambientais.

Soma-se a isso, o valor científico (o olhar histórico) e social da pesquisa desenvolvida sobre a temática em questão, que poderá também colaborar para aumentar a percepção histórica sobre grupo de mulheres na Amazônia Legal, em especial, a negra, a quilombola e a camponesa, pois possibilitará maior visibilidade as questões sobre as particularidades de seu modo de vida, organização social, econômica, política e cultural. Além de mostrar a participação dessas mulheres nos debates no grupo social onde estão inseridas e de deixar para a comunidade, ou seja, para os moradores atuais e gerações futuras, alguns registros de seus conhecimentos, história e memória.

O conceito de Amazônia é polissêmico, pois desde o período colonial vêm sendo criadas e recriadas definições diferentes para designá-la, conforme os interesses de cada grupo social que disputava ou disputa esse território (ARAGÓN, 2013). Nesse sentido, existem várias denominações como, por exemplo, Pan-Amazônia, Amazônia Sul-Americana, Região Amazônica, Grande Amazônia, Amazônia Legal, entre outros.

Contudo, nesse estudo, o conceito de Amazônia a ser utilizado é o de Amazônia Legal, por se tratar de uma definição oficial bastante utilizada pelos governos brasileiros para implementação de projetos desenvolvimentistas e, tais projetos têm contribuído para aumentar as questões sociais, os conflitos pela posse de terra, disputas por território e o desmatamento na região, logo, entende-se Amazônia Legal como:

[...] foi definida pela Lei 1.806, de 6 de janeiro de 1953, como área de atuação da Superintendência de Valorização econômica da Amazônia (SPEVEA) [...] A Amazônia Legal, quando foi criada, compreendia os atuais estados de Pará, Amazonas, Amapá, Roraima, Rondônia e Acre; o Estado do Maranhão oeste do meridiano 44, e o então estado de Goiás ao norte do paralelo 13 e do Mato Grosso ao norte do paralelo 16. A delimitação da Amazônia Legal foi pouco modificada ao longo dos anos. Com a criação do estado do Mato Grosso do Sul, a totalidade do estado do Mato Grosso passou a integrar a Amazônia Legal, por meio da Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977. E com a determinação da Constituição de 1988 criando o estado de Tocantins (norte de Goiás) e definindo-o como integrante do Norte, a totalidade desse novo estado passou também a integrar a Amazônia Legal (ARAGÓN, 2013, p. 45).

Essa região é dividida em duas sub-regiões: uma de povoamento consolidado, organizada em cidades, povoados e vilas, com redes de transporte, comunicação e comercialização, cuja economia se baseia, principalmente, na produção de mercadoria, já a outra corresponde à floresta preservada, ou que sofreu pouca intervenção ao longo dos anos e habitada, principalmente, por caboclos e indígenas, cuja atividade predominante é o extrativismo, a agricultura familiar, a caça e a pesca de pequeno porte, onde existem várias áreas de proteção e conservação ambiental delimitada pelo governo (ARAGÓN, 2013).

1.5 OBJETIVOS

1.5.1 Objetivo Geral

Analisar e compreender o papel das mulheres nos processos socioculturais e históricos do cotidiano da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, as práticas de curas com uso de plantas medicinais entre elas como estratégias de sobrevivência utilizadas por essas mulheres, sobretudo pelas curandeiras e benzedeadas ao longo dos anos, bem com a importância da transmissão desses conhecimentos através da oralidade por várias gerações.

1.5.2 Objetivos Específicos

- a) Investigar a constituição e a formação histórica da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira;
- b) Analisar e compreender o cotidiano, a luta pela sobrevivência e permanência do uso e manipulação de plantas medicinais entre as mulheres de Santa Rita de Barreira;
- c) Identificar e analisar a construção, tradição e transmissão dos saberes relacionados ao uso e manipulação de plantas para fins medicinais entre as mulheres curandeiras e benzedeadas no território quilombola de Santa Rita de Barreira, bem como a importância dessas plantas para os moradores da comunidade.

1.6 Hipótese

Considerando a falta de implementação de políticas públicas de saúde ao longo dos anos, os elevados custos dos medicamentos farmacêuticos e a herança cultural que permite a conservação de práticas culturais na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, as mulheres adotaram e adotam estratégias para prevenir e tratar as pessoas enfermas da comunidade vinculadas ao uso terapêutico de plantas medicinais e a ressignificação dos saberes tradicionais por uma grande parte das mulheres que ali vive, especialmente, as curandeiras e benzedeadas.

Além do discurso da distância geográfica que esses povos enfrentam ao longo dos anos, pois na Amazônia Legal, os governantes tanto da esfera federal quanto estadual se apropriam desse discurso para justificar a falta de implementação de políticas públicas aos povos

tradicionais, como indígenas, ribeirinhos, quilombolas, entre outros, escondendo, assim, os reais obstáculos, como, por exemplo, a preferência daqueles em implementar políticas desenvolvimentistas que privilegiam o grande capital em detrimento dos povos tradicionais que vivem no meio rural amazônico.

1.6 Organização da dissertação

Como já foi salientado em páginas anteriores, este trabalho busca empreender uma discussão acerca do uso de plantas medicinais entre as mulheres da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira e os saberes tradicionais relacionados ao uso e manipulação desse recurso natural. Esta dissertação está organizada em três capítulos, além desta introdução, da metodologia e das considerações finais.

No primeiro capítulo realizar-se-á uma retomada histórica do processo de ocupação e formação do território quilombola de Santa Rita de Barreira, destacando sua relação com o processo de colonização da Amazônia Legal pelos portugueses, os quais implementaram a escravidão dos povos indígenas e africanos para desenvolver trabalhos agrícolas e extração de recursos naturais dessa região. Além da ocupação do referido território por diferentes sujeitos ao longo dos séculos, como europeus, maranhenses, cearenses, entre outros.

A migração destes contribuiu para aumentar os conflitos por acesso a terra e pelo controle dos recursos naturais existentes na região, culminando com a perda de parte do território para fazendeiros que utilizam as terras para pastos e exploração de argila para suas indústrias ceramistas. Estes conflitos impulsionaram os sujeitos locais a se mobilizarem enquanto comunidades remanescentes de quilombo na luta pelo reconhecimento e titulação de suas terras para assegurar a existência do grupo social por meio do trabalho autônomo.

No segundo capítulo é discutido o modo de vida quilombola dos povos de Santa Rita de Barreira, destacando os vários aspectos em que esses sujeitos se contrapõem ao eurocentrismo e à colonialidade do poder, dando ênfase as relações econômicas, políticas e culturais desse grupo social. Ademais, destaca-se a luta e as estratégias utilizadas pelas mulheres da comunidade assegurar sua subsistência, ressaltando os diferentes papéis que elas exercem para o bem-estar de seu grupo social.

O terceiro capítulo versa sobre os conhecimentos relacionados ao uso e manipulação de plantas medicinais entre as mulheres da comunidade, principalmente entre as curandeiras e benzedoras, destaca-se a importância da transmissão desses saberes por várias gerações, bem

como a conservação dos recursos naturais existentes na região para assegurar a autonomia e o tratamento dos enfermos locais e das comunidades circunvizinhas.

2 METODOLOGIA

No município de São Miguel do Guamá, há pouca documentação escrita sobre a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, especialmente, sobre o papel da mulher e o uso de plantas medicinais para o tratamento de algumas doenças que assolam as pessoas nessa localidade. Dessa forma, os instrumentos metodológicos utilizados foram uma revisão bibliográfica sobre a temática e a pesquisa da história oral. Estes estabeleceram e ordenaram todo o procedimento do trabalho investigativo, possibilitando reconstituir a história, os saberes e as lutas desse grupo social pelo domínio do território e pela sua existência material e imaterial.

A história oral orientou as entrevistas e as implicações para o estudo, as várias possibilidades de transcrições dos depoimentos, suas vantagens e desvantagens, bem como as diversas maneiras do historiador se relacionar com os entrevistados e as influências disso na pesquisa (AMADO; FERREIRA, 2006), por isto, é uma metodologia investigativa inovadora, pois:

[...] dá atenção especial aos “dominados” (mulheres, proletários, marginais, etc.), a história do cotidiano e da vida privada (numa ótica que é o oposto da tradição francesa da história da vida cotidiana), a história local e enraizada [...] suas abordagens, dão preferência a uma “história vista de baixo” [...] (FRANÇOIS, 2006, p. 4).

Entende-se que a história oral pode ser usada como fonte para análise da história contemporânea, já que é um procedimento investigativo constituído de entrevistas com indivíduos que viveram ou testemunharam fatos que ocorreram no passado ou no presente, e ainda é um caminho para analisar e compreender o cotidiano, trabalho, festas, rituais e tradições de populações que não possuem registro escrito de sua história (ALBERTI, 2010).

Para Portelli (2016, p. 10), a “[...] história oral, então, é primordialmente uma arte da escuta”, pois ela é gerada durante a entrevista, na qual pergunta e resposta não vão necessariamente na mesma direção”. A pesquisa é baseada em várias relações como, por exemplo, entre entrevistados e entrevistadores, o tempo em que o fato ocorreu e o tempo histórico discutido na entrevista, entre público e privado, oralidade da fonte e a escrita do historiador (PORTELLI, 2016), portanto, trata-se mais dos meios e acervos de informações que o pesquisador dispõe para a construção da percepção, no tempo e no espaço da existência humana, principalmente dos grupos sociais em que a oralidade se mantém em vigência (LOZANO, 2006).

Nessa perspectiva, a história oral suscita novas histórias e estas por sua vez, contribuem para dar voz às experiências vividas por grupos ou sociedades que foram excluídas de narrativas

escritas. Uma das semelhanças entre o historiador e o sujeito que se lembra dos acontecimentos do passado é a dificuldade ou impossibilidade de reviver o passado tal como realmente ele era, assim, não podendo reviver o passado só lhe resta reconstruir no que lhe for possível a fisionomia dos acontecimentos (BOSI, 1994). Entendido dessa maneira, a memória é fundamental para esses grupos sociais, no entanto, apresenta falhas e o pesquisador deve estar atento, já que:

Aufiro que durante sua análise, este investigador do recente deva identificar essas falhas, ausências, verdades particulares e falseamentos, selecioná-los e hierarquizá-los, colocando no horizonte da historicidade. E ainda, identificados estes mitos e falhas do discurso, deve-se procurar reconhecer as possíveis causas desta mitificação. (MARANHÃO FILHO, 2009, p. 4).

Nessa perspectiva, trabalhar com fonte oral não é tarefa fácil, por isso:

[...] O historiador deve possuir habilidade de análise em torno de todas as brechas possíveis sobre o discurso dos sujeitos históricos, identificando aspectos nem sempre claros, como sensibilidades, ideologias, medos, buscando entender até mesmo as razões do não dito. Dentre as dificuldades, um aspecto que se mostra como desafiante para o historiador é o fato de os discursos e depoimentos coletados serem carregados de paixões, uma vez que os depoentes tratam da sua realidade, segundo sua ótica, ressaltando suas necessidades mais emergentes, suas demandas mais gritantes [...] (PEREIRA, 2007, p.164).

De acordo com Lozano (2006, p. 17) “[...] Fazer história oral significa, portanto, produzir conhecimento histórico, científico, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos “outros”. Nesse sentido:

O historiador oral é algo mais que um gravador que registra os indivíduos “sem voz”, pois procura fazer com que o depoimento não desloque nem substitua a pesquisa e consequentemente a análise histórica; que seu papel como pesquisador não se limite ao de um entrevistador eficiente, e que seu esforço e sua capacidade de síntese não sejam arquivados e substituídos pelas fitas de gravação (sonoras e visuais). (LOZANO, 2006, p. 17).

O caminho trilhado pelos historiadores do presente é permeado de desafios e insegurança, mas ao mesmo tempo promove uma prazerosa tarefa de investigação sobre os acontecimentos vividos por pessoas em momentos específicos da História e, sem aquela fonte, seria difícil construir o conhecimento histórico. De acordo com Maranhão Filho (2009), o pesquisador deve selecionar, criticar e hierarquizar os relatos orais, e ainda estabelecer comparações entre os discursos dos entrevistados, contextualizando-os na personalidade e na duração que os separa, buscando identificar a ação discursiva do presente ao do período que ocorreu determinado fato.

É importante destacar que a história oral ajudou também a pensar e construir o conhecimento histórico do tempo presente, por isto, neste trabalho, procurou-se realizar uma leitura da história do tempo presente da comunidade de Santa Rita de Barreira, entendida como fundamental para compreender a permanência dos saberes tradicionais na história desse povo, além da transmissão desses saberes relacionados ao uso e manipulação de plantas para fins medicinais, pois a história do tempo presente trouxe contribuições que se constituem num arcabouço de ferramentas para compreender não apenas a associação entre História e Memória, mas também muitos fenômenos da contemporaneidade (MARANHÃO FILHO, 2009). Desse modo:

[...] a HTP (...) expressam uma possibilidade de se constituir um delimitador de novos campos de análise e intervenção, adequando-se o arsenal teórico-metodológico da ciência histórica e elaborando-se, com a contribuição de outras áreas do conhecimento, novos instrumentos que permitam enfrentar-se eficientemente tamanho desafio (PADRÓS, 2004, p. 202).

Assim, a pesquisa sobre História do presente exigiu um permanente aprimoramento de procedimentos de coleta de dados, além da busca de novas técnicas de análise, como a história oral, para construir o conhecimento histórico (PADRÓS, 2004), procurou-se ter cuidado para não correr risco de ficar preso no presente, trabalhando com o ir e vir no tempo, fazendo com que o presente e o passado não formem uma dicotomia, mas que possam contribuir para uma compreensão da realidade (PEREIRA, 2007).

Vale ressaltar que a história oral possibilitou uma abordagem interdisciplinar, ou seja, que houvesse um contato e intercâmbio entre História e as demais Ciências Sociais, como por exemplo, a Geografia e a Antropologia, entre outras, o debate interdisciplinar possibilita ao (a) historiador (a) usar métodos e técnicas de trabalho da Antropologia e da Sociologia ao considerar a existência de outras dimensões da realidade (LOZANO, 2006). Assim, a abordagem interdisciplinar ampliou o campo de debate e ofereceu estruturas epistemológicas e metodológicas à pesquisa.

De acordo com Japiassu (1976), a abordagem interdisciplinar incorporou os resultados de várias disciplinas, tomando-lhes emprestado esquemas conceituais de análise a fim de integrá-las, para que uma coopere com a outra. Nesse sentido, os sábios renunciaram o confinamento em suas especialidades e procuraram em comum a restauração dos significados humanos. Para tanto, cada especialista transcendeu a sua própria disciplina, tomou consciência de seus limites e assim contribuiu com outros conhecimentos, contudo, a autonomia de cada

disciplina foi assegurada como uma condição fundamental de harmonia entre elas (JAPIASSU, 1976).

2.1 Estudo-Piloto

A primeira fase desta pesquisa se deu com a efetivação de um estudo-piloto na comunidade de Santa Rita de Barreira e foi realizada nos dias 3 e 4 de maio de 2017, o que possibilitou um conhecimento mais próximo da realidade local. Na ocasião, foram realizadas três entrevistas semiestruturadas com três mulheres moradoras da comunidade, as quais auxiliaram no aperfeiçoamento dos planos de coleta de dados e no procedimento durante a pesquisa, sendo que foi mais formativo e contribuiu para o desenvolvimento de linhas relevantes de questões que foram investigadas (YIN, 2010).

Além de ter contribuído para aprimorar o plano de coleta de dados da pesquisa e possibilitado uma reavaliação das questões teóricas estudadas, as entrevistas contribuíram na elaboração de estratégias à atuação da pesquisa de campo.

Durante o estudo-piloto foram também esclarecidos os objetivos do estudo e o levantamento de possíveis registros e documentações sobre o assunto em questão. Assim, procurou-se, antecipadamente, fazer contatos com algumas pessoas da comunidade: duas ex-alunas da escola Frei Miguel de Bulhões (onde trabalho como docente há dez anos) e depois com o presidente da Associação dos Moradores da Comunidade estudada.

Os contatos foram formalizados por meio de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice A), o documento discorre sobre o objetivo da pesquisa e solicitava a autorização para conhecer a comunidade e iniciar o trabalho de campo. Após a autorização, foi possível realizar as primeiras pesquisas no local, a identificação das pessoas mais idosas, das curandeiras e benzedeiros locais.

Como Yin (2010) alertou, o estudo-piloto assume o papel de um “laboratório” no detalhamento do seu protocolo, permitindo que sejam observados diferentes fenômenos a partir de ângulos distintos. Os dados coletados a partir dessa primeira intervenção forneceram informações importantes que foram estudadas e contribuíram para uma revisão constante da literatura relevante, além de uma reflexão dos aspectos teóricos e empíricos da pesquisa (YIN, 2010).

Assim, previamente foi realizada uma sondagem, pessoalmente, na comunidade em questão, a fim de verificar o uso de plantas e o número de família que ali vivem, na ocasião, havia cerca de 80 famílias.

As mulheres que participaram do estudo-piloto se mostraram bastante receptivas, o que foi positivo para a pesquisa, pois contribuiu para o acesso a outras mulheres e para compreensão da realidade local.

2.1.1 Resultados do estudo-piloto

Durante essa pesquisa inicial foi observado que as três mulheres entrevistadas, bem como a maior parte das mulheres que ali vivem, desempenham várias funções para o bem-estar de seu grupo, entre as quais se destaca o uso e manipulação de plantas medicinais para tratar dos enfermos locais. Elas consideram que esse recurso natural é muito eficaz para a prevenção e/ou tratamento da saúde das pessoas da comunidade, usam as plantas para fazer chás, banhos, xaropes etc., e afirmaram que os conhecimentos sobre o uso e manipulação de plantas para fins medicinais foram adquiridos ao longo dos anos vendo suas avós, mães e tias fazerem os remédios para tratar as pessoas da família.

Essas mulheres utilizam remédio à base de plantas desde criança e consideram que o uso terapêutico de plantas é eficaz para tratar várias doenças, pois quando estão com alguma enfermidade é àquele que recorrem e sempre conseguem restabelecer a saúde. As entrevistadas acrescentaram que sempre trataram seus filhos e esposos com medicamentos à base de plantas medicinais e que os homens, apesar de usarem tais medicamentos, conhecem pouco acerca das plantas medicinais e de sua manipulação.

2.1.2 Lições aprendidas com o estudo-piloto

O estudo-piloto foi uma etapa muito importante da pesquisa, pois ajudou a redefinir alguns procedimentos metodológicos e a rever questões para o trabalho final como, por exemplo, ao responder as perguntas semiestruturadas, algumas moradoras sempre acrescentavam algo de suas experiências, o que evidenciava sua luta pela subsistência e as estratégias utilizadas por elas para tratar da saúde de seus familiares. Outras diziam que não sabiam nada, assim não tinham o que contar, mas após alguns minutos de conversa, elas relatavam suas experiências e seu cotidiano, que talvez não seria possível em uma conversa rápida.

Outra lição aprendida é que nem todos os moradores da comunidade em questão foram acessíveis, pela distância de uma casa para outra e algumas não foram encontradas em suas residências durante a pesquisa, bem como a pesquisadora também ter sido analisada pelos

membros da comunidade. Assim, precisou-se de adoção de algumas estratégias, como ganhar a confiança dos sujeitos investigados a fim de obter as informações da pesquisa.

Desse modo, os instrumentos e estratégias utilizadas durante o estudo-piloto foram adequados e conseguiram atender aos objetivos da coleta de dados, algo fundamental para subsidiar a análise dos sujeitos do estudo, ainda assim, foram necessárias pequenas alterações.

Todas as respostas das entrevistadas durante o estudo-piloto foram importantes, uma vez que contribuíram para compreensão da importância do uso terapêutico de plantas medicinais entre as mulheres da comunidade e a transmissão dos saberes tradicionais relacionados à sua manipulação e proporcionando um entendimento mais profundo dos moradores da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira.

2.2 Alegação do conhecimento científico

Durante a realização dessa pesquisa, elegeu-se a técnica de conhecimento reivindicatória/participatória, porque ela permite fazer uma agenda ativa para ajudar as pessoas marginalizadas, além de abordar questões específicas que tratassem de temas atuais importantes, como relação de poder, dominação, desigualdade de gênero, social, racial, entre outras (CRESWELL, 2007). Esta pesquisa não foi apenas para relatar um determinado acontecimento, mas também uma pesquisa-ação, na qual se procurou integrar à agenda da pesquisadora, questões relacionadas ao cotidiano dos sujeitos e outras relacionadas as diversas discriminações que eles enfrentam, por exemplo, racismo, cotas nas universidades públicas etc., essas questões foram debatidas durante as conversas informais e em uma roda de conversa com os jovens e mulheres da comunidade.

Durante a pesquisa, os sujeitos investigados cooperaram na elaboração das questões, coleta e análise das informações. De acordo com Creswell (2007), o engajamento dos sujeitos da pesquisa pode contribuir para tomada de decisões e/ou para que eles apresentem uma agenda de mudança para melhorar o cotidiano de seu grupo social. Na medida em que os sujeitos marginalizados vão sendo investigados e sua situação divulgada, os pesquisadores dão voz aos sujeitos investigados, colaborando para tomada de consciência de si e das condições sociais desiguais reproduzidas historicamente (CRESWELL, 2007).

2.3 Técnica de pesquisa

A pesquisa realizada foi de caráter qualitativo, pois a análise de estudos históricos nas relações, representações, crenças, nos produtos das interpretações e construções dos grupos humanos, se caracteriza pela empiria e sistematização dos dados da pesquisa para chegar à compreensão da lógica interna de um determinado grupo social ou de um processo de estudo (MINAYO, 2008).

De acordo com Gaskell (2008), a pesquisa qualitativa contribui para mapear e compreender o mundo de alguns grupos humanos, e é o ponto de entrada para cientistas sociais que introduzem esquemas interpretativos para a compreensão de narrativas, crenças, atitudes e valores de grupos sociais em termos mais conceituais e abstratos.

Nesse sentido, a pesquisa qualitativa trouxe algumas vantagens para este estudo, pois possibilitou maior contato e interação com os sujeitos da pesquisa, bem como permitiu uma análise de suas crenças, saberes, simbolismo e de seu modo de vida quilombola.

Na pesquisa qualitativa foi possível usar métodos/instrumentos múltiplos que são interativos e humanísticos. Ademais, o método de coleta de dados cresceu consideravelmente nas últimas décadas, já que foram incluídas outras fontes, como sons, e-mails, álbum de recortes, fotos, entre outras e envolvem a participação ativa dos sujeitos da pesquisa (CRESWELL, 2007), porém, a pesquisadora precisou filtrar os dados através de uma lente pessoal situada em um contexto histórico específico.

2.4 Estratégia do estudo

Nesta pesquisa foi realizado um estudo de caso, essa modalidade de pesquisa colaborou para compreensão das relações históricas, socioculturais e políticas do grupo étnico investigado. Conforme Yin (2010), o estudo de caso contribui para compreender os fenômenos individuais, de grupos e organizações, bem como permite a compreensão dos fenômenos na sua totalidade, como, por exemplo, ciclos individuais de vida e comportamento de pequenos grupos sociais. Além de ser uma pesquisa empírica que investigou um fenômeno contemporâneo de forma profunda num contexto de vida real.

Vale ressaltar que foi um estudo de caso explanatório, pois as questões que envolveram essa pesquisa lidaram com os vínculos operacionais que precisavam ser tratados ao longo do tempo, mais do que meras frequências ou incidências (YIN, 2010).

Também foi realizado um estudo de caso único, visto que se objetivava compreender as situações e condições de uma conjuntura diária ou de um lugar comum, e esse estudo possibilitou analisar as rupturas e permanência no cotidiano do grupo (YIN, 2010). A escolha

da estratégia de estudo de caso único se justifica porque o universo da pesquisa abarcou apenas a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, o que contribuiu para uma melhor compreensão dos diferentes papéis desempenhados pelas mulheres da comunidade para assegurar sua sobrevivência, entre os quais o uso e manipulação de plantas medicinais.

O estudo de caso trouxe algumas vantagens para esta pesquisa, já que permitiu uma análise mais detalhada sobre o uso de plantas medicinais pelas mulheres na referida comunidade quilombola, sendo que outros povos quilombolas também fazem uso terapêutico de plantas medicinais, porém, cada grupo social possui uma forma específica de lidar com tais recursos.

O estudo de caso exigiu que a pesquisadora fosse bastante questionadora durante e depois da coleta de dados, por isso foi importante a criação de um diálogo rico com as evidências e com a atividade no qual estava envolvida. Nesse período, foi fundamental ser uma bom ouvinte, observadora e participante, o que levou a assimilar várias informações de forma imparcial (YIN, 2010)

Neste sentido, a pesquisadora tem que ouvir as palavras exatas relatadas pelos/as entrevistados/as, pois, muitas vezes, a terminologia representa uma orientação importante e, dessa forma, contribui para captar alguns componentes, como humor, afetividade e alegria. E tais aspectos ajudaram a compreender o contexto no qual os/as entrevistados/as estão inseridos (YIN, 2010).

A mesma habilidade de ouvir teve de ser empregada na análise dos documentos coletados na pesquisa de campo, neste momento, foi importante perceber se havia alguma mensagem nas entrelinhas, caso existisse, seria necessária a análise de outras fontes documentais (YIN, 2010).

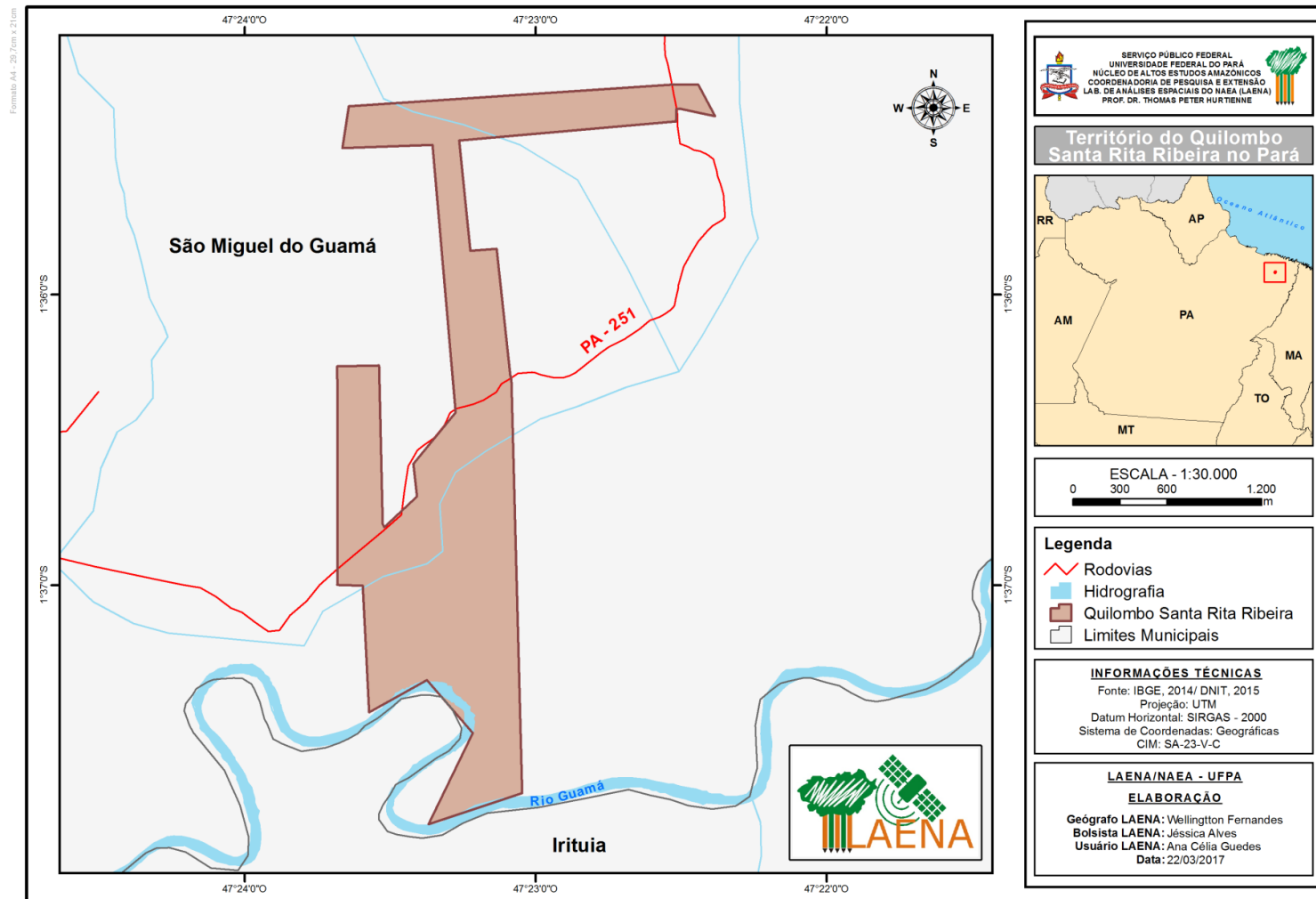
No desenvolvimento desse estudo de caso, foi imprescindível a proteção dos sujeitos envolvidos, pois muitos relatos são assuntos pessoais contemporâneos, assim, neste tipo de estudo, a ética foi fundamental, para tanto, foi importante obter o consentimento de todas as pessoas que fizeram parte do estudo de caso, mostrando a natureza deste e solicitando, formalmente, que sua participação fosse voluntária, além de garantir sua privacidade (YIN, 2010).

2.5 Área de estudo

O território onde se encontra a comunidade de Santa Rita de Barreira apresenta uma paisagem visivelmente modificada devido à ação e domínios anteriores, primeiramente por grupos sociais que ali se estabeleceram e retiraram seu sustento a partir da disponibilidade dos

recursos naturais existentes na região (DINIZ, 2011) e depois, por causa de práticas de atividades extrativas em larga escala, como a retirada de argila da região para indústria ceramista, o que provocou grande impacto socioambiental no local (DINIZ, 2011).

Mapa 1 – Localização da comunidade de Santa Rita de Barreira



Fonte: Laboratório de Análises Espaciais do LAENA -Prof. Dr. Thomas Hurtienne (2017).

De acordo com seu Francisco (56 anos), morador da comunidade, a maioria das pessoas que vive ali, possui algum tipo de parentesco e usa o território de forma coletiva para práticas agrícolas para o próprio consumo.

A comunidade se organiza politicamente por meio de uma associação de moradores, para reivindicarem do Estado políticas públicas de saúde, educação, moradia etc., porém, nem sempre suas reivindicações são atendidas pelo poder público.

2.6 Seleção dos participantes para o estudo

Para compreender a importância dos saberes relacionados ao uso de plantas medicinais na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira foi necessário entrevistar várias pessoas de diferentes idades, sobretudo, as mulheres, pois são elas as responsáveis em transmitir tais saberes aos mais jovens. Para tanto, não foi feita uma amostragem aleatória ou a seleção de um grande número de participantes, já que não se tratou de uma amostra probabilista, mas sim por propósito, visto que neste tipo de procedimento, a investigadora coletou formas múltiplas de dados e passou longo tempo no local da pesquisa reunindo informações importantes para a compreensão do cotidiano das mulheres negras na comunidade estudada.

Portanto, as principais informantes nesta dissertação foram mulheres de diferentes gerações: da geração entre 20 a 29 anos, foram entrevistadas duas mulheres; de 30 a 39 anos, também foram duas mulheres; de 40 a 49 anos, três mulheres; de 60 a 69 anos, três mulheres; de 70 a 79 anos, apenas uma; e 80 a 89 anos, também foi apenas uma, perfazendo um total de 12 mulheres entrevistadas.

As mulheres foram selecionadas de acordo com o acesso e a disponibilidade, já que estão sempre realizando alguma atividade seja em casa ou nas roças e as entrevistas geralmente duravam horas, buscou-se uma diversificação quanto à geração com propósito de garantir que elas pudessem responder as questões das investigações, visto que não se objetivava fazer generalizações, mas sim ter um entendimento mais profundo do cotidiano dessas mulheres.

Nesse sentido, optou-se em entrevistar, pelo menos, uma mulher de cada geração (da faixa etária de 20, 30, 40, 60, 70 e 80 anos), porém não foi possível entrevistar nenhuma mulher da geração de 50 anos, pois se observou que não há muitas mulheres nessa faixa etária e as existentes, na ocasião da pesquisa de campo, não foi possível o acesso.

A opção por, pelo menos, uma mulher de cada geração foi por ter se observado que a faixa etária pode influenciar na maneira como estes sujeitos usam ou não os medicamentos feitos de plantas medicinais, bem como no interesse pelos conhecimentos relacionados à

manipulação dessas plantas. As entrevistas contribuíram para entender a importância e o significado do uso de plantas medicinais para as mulheres de diferentes gerações da comunidade.

Também foram feitas observações empíricas do cotidiano dessas mulheres, além de entrevistas com três homens, uma vez que esses sujeitos também utilizam tais recursos para a prevenção ou tratamento de doenças. Desta forma, foram levadas em consideração características, como gênero e idade dos participantes, pois, entende-se que tais características podem influenciar na maneira como estes sujeitos usam os medicamentos feitos de plantas medicinais.

2.7 Coleta de dados

Documentos são fundamentais para a construção do conhecimento histórico, uma vez que não seria possível sua construção se o passado não tivesse deixado traços, monumentos e suportes da memória coletiva (LE GOFF, 2003).

Durante muito tempo, “documento” foi visto como resíduo imparcial e objetivo do passado, ao qual era atribuído valor de prova, já o “monumento” caracterizava-se pela intencionalidade, pois foi construído para perpetuar a recordação do passado, resultado das relações de forças que existiram e existem nas sociedades que o produziram (ALBERTI, 2010), contudo, não se pode negar sua fundamental importância para construir o conhecimento histórico de um determinado grupo social.

De acordo com Silva (2008), o dever do historiador não é apenas fundamentar todas as suas afirmações em provas existentes, mas também decidir quais são as fontes que vai utilizar para construir o conhecimento histórico. Neste sentido, buscou-se no passado, a memória e os elementos conceituais que foram importantes em um determinado período para que, a partir deles, fosse construído o conhecimento histórico do grupo social analisado nesta dissertação.

2.7.1 Entrevistas

Houve a realização de pesquisa de campo, por se tratar de um estudo de caso, e ela foi orientada metodologicamente com procedimentos da história oral. Nessa modalidade investigativa, os dados empíricos são fundamentais para o direcionamento da pesquisa, sobretudo a compreensão da maneira que se manifesta a relação do sujeito social com o meio a

partir da oportunidade de estar inserido numa “rede complexa de sentidos” que se constroem pelo estabelecimento de um diálogo com a realidade a ser pesquisada (SPINK, 2000).

Foram realizadas um total de 15 entrevistas, conforme foi salientado anteriormente, com 12 mulheres e três homens moradoras/moradores da comunidade Santa Rita de Barreira, realizadas durante três dias do mês de junho, em três semanas do mês de julho e duas semanas do mês de agosto de 2017.

Nesses períodos, a pesquisadora ficava o dia inteiro na comunidade e as entrevistas contribuíram para compreensão da história do grupo social e das lutas para assegurar seu território. A escolha desses três sujeitos do sexo masculino para as entrevistas não foi aleatória, trata-se de lideranças locais, dois deles foram presidentes da associação dos moradores da comunidade e outro guardava a história viva do território quilombola, pois era uma das pessoas mais idosas do lugar.

Desse modo, buscou-se entrevistar apenas quinze pessoas e foi uma escolha acertada, pois, mesmo que as experiências sejam individuais, as representações de tais experiências surgem de mentes coletivas e, em muitos casos, elas são resultado de processos sociais, portanto, as representações de um tema de interesse comum são, em parte, compartilhadas (GASKELL, 2008).

A pesquisa de campo foi feita a partir da observação participante, nesse procedimento, a pesquisadora esteve aberta a uma maior amplitude e profundidade e, ao mesmo tempo, foi possível notar diferentes impressões e observações, conseguindo conferir discrepâncias que puderam aparecer do trabalho de campo (GASKELL, 2008), além de ter exigido da pesquisadora, suas impressões pessoais e subjetivas sobre o que foi pesquisado, requerendo, portanto, uma relação estreita com os sujeitos da pesquisa para que fosse possível compreender as maneiras pelas quais o grupo social pensava e agia sobre seu mundo (BORGES, 2009).

As perguntas foram semiestruturadas, pois questões muito fechadas não revelam aspectos importantes sobre o modo de vida dos/as entrevistados/as e essa estratégia colaborou para que eles/elas ficassem mais à vontade e estabelecessem uma relação de confiança e segurança com a entrevistadora para que pudessem falar sobre assuntos importantes à pesquisa (GASKELL, 2008).

Durante o trabalho de campo foi utilizado um guia para orientar as perguntas (Apêndices B e C), uma vez que era importante que a pesquisadora soubesse o que deveria perguntar aos entrevistados, porém não continha uma série extensa de perguntas específicas, apesar do guia não ter sido o único instrumento na condução das entrevistas, pois o sucesso dela não dependia unicamente dele, sendo apenas um lembrete ou um sinal a ser seguido.

O guia foi feito a partir de um formulário com cabeçalho e instruções importantes para que a pesquisadora pudesse aprofundar as principais perguntas e teve um espaço para registrar os comentários e reflexões da entrevistadora. As informações das entrevistas foram registradas por notas manuscritas, gravações em áudio ou vídeos (CRESWELL, 2007).

Aqui, foram utilizadas mais gravações em áudio do que anotações manuscritas, as quais facilitaram a coleta de dados, já que não foi preciso interromper as entrevistas para anotar as informações, mas em alguns casos também foi necessário utilizá-las, pois muitas informações importantes surgiram de conversas informais ou quando as entrevistas já haviam sido concluídas.

Portanto, a pesquisadora esteve atenta para perceber quando temas considerados importantes e que não estavam no planejamento anterior, apareciam na discussão, o que levou à modificação do guia para outras entrevistas, pois, conforme Gaskell (2008), embora o guia deva ser bem-preparado e organizado, ele deve ser usado com alguma flexibilidade.

2.7.2 Documentos escritos

Entre os instrumentos de coleta de dados foram utilizados a pesquisa e a análise de algumas bibliografias que abordavam a temática, bem como sobre a formação e organização da cidade de São Miguel do Guamá.

Mesmo esse texto fazendo pouco uso de referências bibliográficas, deixou indícios de como foi a produção do espaço social e político da cidade de São Miguel do Guamá e da zona rural desse município, traz também referência, ainda que parca, sobre o território quilombola de Santa Rita de Barreira.

Também foi realizado o levantamento e análise de outras fontes documentais, como registros referentes à declaração de terra que se encontrava no Departamento de Terras do município, registros de compra e venda de terras que pertenciam à comunidade quilombola, encontradas no cartório de 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, localizado na sede do município, eles foram importantes para compreender como ocorreu o deslocamento das pessoas que residiam na área conhecida como “Antiga Barreira”, hoje propriedade de um fazendeiro da região, para uma área mais distante do rio, onde atualmente se localiza o território quilombola.

Outras fontes documentais também foram analisadas, como os *Annaes da Biblioteca Artur Viana e do Archivos Públicos do Pará*, do ano de 1918, que tratam do processo de formação histórica e administrativa do município de São Miguel do Guamá. A Lei Orgânica (1990), o Plano Diretor (2006) do referido município e as atas das reuniões da associação dos

moradores da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, disponibilizadas pelo presidente da associação.

2.7.3 Material de áudio e visual

Outros instrumentos de coleta também foram utilizados na pesquisa, como materiais audiovisuais (fotografias das pessoas e de alguns locais da comunidade, mapas do município de São Miguel e da comunidade estudada, artesanato, letras de música etc.). Entende-se que o uso dessas fontes na pesquisa histórica possibilita ir além da ilustração ou de complementar as fontes orais, já que elas revelaram possibilidades para a compreensão de um determinado acontecimento (NAPOLITANO, 2010).

Vale ressaltar que assim como as fontes escritas, os documentos audiovisuais também apresentam armadilhas, e uma delas é tomá-los como registro automático da realidade ou da pretensa subjetividade impenetrável do documento artístico (NAPOLITANO, 2010), no entanto, isso não impediu que essas fontes fossem usadas na pesquisa, uma vez que foram evidências de um processo ou um fato ocorrido. Assim entendido, esses documentos revelaram detalhes importantes sobre as crenças, representação, entre outros aspectos do cotidiano da comunidade de Santa Rita de Barreira, que por alguma razão não foram revelados nas entrevistas ou nos documentos escritos.

Logo após de ter sido realizada a coleta de dados foi feita uma análise de todas essas fontes numa perspectiva qualitativa para fosse possível compreender, a partir de narrativas de homens e mulheres do referido território, as histórias e saberes que contribuíram para o uso de plantas medicinais para prevenção e tratamento de várias doenças que assolam as pessoas que ali vivem.

2.8 Análise de dados da pesquisa

A análise das informações foi uma das etapas fundamentais da pesquisa e durante este trabalho foi realizado continuamente. Trata-se de um processo na produção do conhecimento que consistiu em extrair sentido dos documentos que foram coletados por meio de textos ou imagens e depois foram interpretados para aprofundar cada vez mais a compreensão de tais documentos (CRESWELL, 2007).

Nessa pesquisa, como se trata de um estudo de caso, foi feita uma descrição detalhada dos sujeitos envolvidos e do local onde foi realizada a investigação, para tanto, foi necessário

organizar e preparar os dados para análise, o que envolveu a transcrição das entrevistas, realização de leituras do material coletado, classificação e organização dos dados em diferentes tipos, orientado por fontes de informação que foram utilizadas no estudo (CRESWELL, 2007).

Dessa forma, durante o processo de análise de dados foi importante sempre refletir sobre as informações obtidas na entrevista, fazendo perguntas analíticas durante todo o estudo, pois os documentos não falaram por si só, foi necessário que a pesquisadora soubesse indagá-los, porém aquela atividade não foi separada de outras, como coleta de dados e formulação das questões da pesquisa (CRESWELL, 2007).

2.9 Questões éticas

Esta pesquisa adotou procedimentos éticos com respeito aos sujeitos participantes, levando em consideração a necessidade de obtenção do consentimento das pessoas que fizeram parte do estudo e de sua participação voluntária, bem como quanto à proteção da privacidade e da confidencialidade dos participantes (YIN, 2010).

Além disso, um TCLE foi entregue ao presidente da associação da comunidade e aos moradores, solicitando formalmente a autorização para a realização dessa pesquisa.

Os participantes da pesquisa foram informados quanto ao objetivo e natureza do estudo, e que os resultados não seriam usados contra eles nem as instituições durante a análise, também foram informados que poderiam optar em não participar do estudo, caso entendessem como desnecessária sua participação, não havendo qualquer tipo de constrangimento.

2.10 Limitações

Durante a consecução deste trabalho, algumas limitações foram encontradas, dentre as quais o pouco tempo, dado o período para a defesa da dissertação, de uma análise mais completa, o que requereria um período maior na comunidade. Essas limitações permitiram que somente quinze pessoas fossem entrevistadas, o que limitou a análise mais apurada da realidade desse povoado. A falta de recurso financeiro para voltar outras vezes no local, além da dificuldade de acesso a algumas mulheres, sobretudo da geração de 50 anos, dado as diversas funções realizadas por elas e o pouco tempo para realizar a pesquisa, bem como algumas se negaram a conceder entrevista.

3 OCUPAÇÃO, RESISTÊNCIA E MEMÓRIA DOS POVOS DA BARREIRA ANTIGA

No presente capítulo buscou-se fazer uma discussão histórica acerca do processo de ocupação do território quilombola de Santa Rita de Barreira e a relação deste com a colonização da Amazônia pelos portugueses, esses colonizadores desenvolveram atividades agrícolas e o extrativismo utilizando a mão de obra indígena e do africano escravizado. Destaca-se ainda a ocupação efetivada por diferentes sujeitos ao longo dos séculos, a exemplo, portugueses, negros escravizados, indígenas, maranhense, cearense, entre outros povos.

A importância deste capítulo se dá porque ele tenta reconstituir parte da história do município de São Miguel do Guamá e da comunidade quilombola estudada, enfatizando a resistência dos povos que viviam sob o regime de escravidão, sobretudo dos negros africanos e seus descendentes, além de analisar a formação do quilombo e a relação desse grupo social com a natureza, os saberes e as tradições de seu povo. Para tanto, foram observadas as descrições fornecidas tanto por fontes escritas (revisão da literatura) quanto pela memória dos entrevistados.

A origem da comunidade é descrita por meio do processo histórico de ocupação do território e os diferentes usos dele efetivado por sujeitos que vivem nesse espaço ao longo dos anos. Além da disputa por terras entre os moradores locais e fazendeiros da região o que gerou conflitos pelo acesso aos recursos naturais. Por fim, destaca-se o processo de organização e mobilização em torno da autoidentificação enquanto quilombola e a luta desses povos para obter a titulação de suas terras e domínio do território.

3.1 Contexto histórico do município de São Miguel do Guamá

A comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira está localizada no município de São Miguel do Guamá, microrregião do Guamá, mesorregião do Nordeste paraense no estado do Pará. Nesse município, a população absoluta é de 51. 567 habitantes, desse quantitativo os que residem em zona rural são 19.683, aproximadamente 38,2% da população municipal, e 31.884 moram na sede do município² equivalente a 61,8% da população.

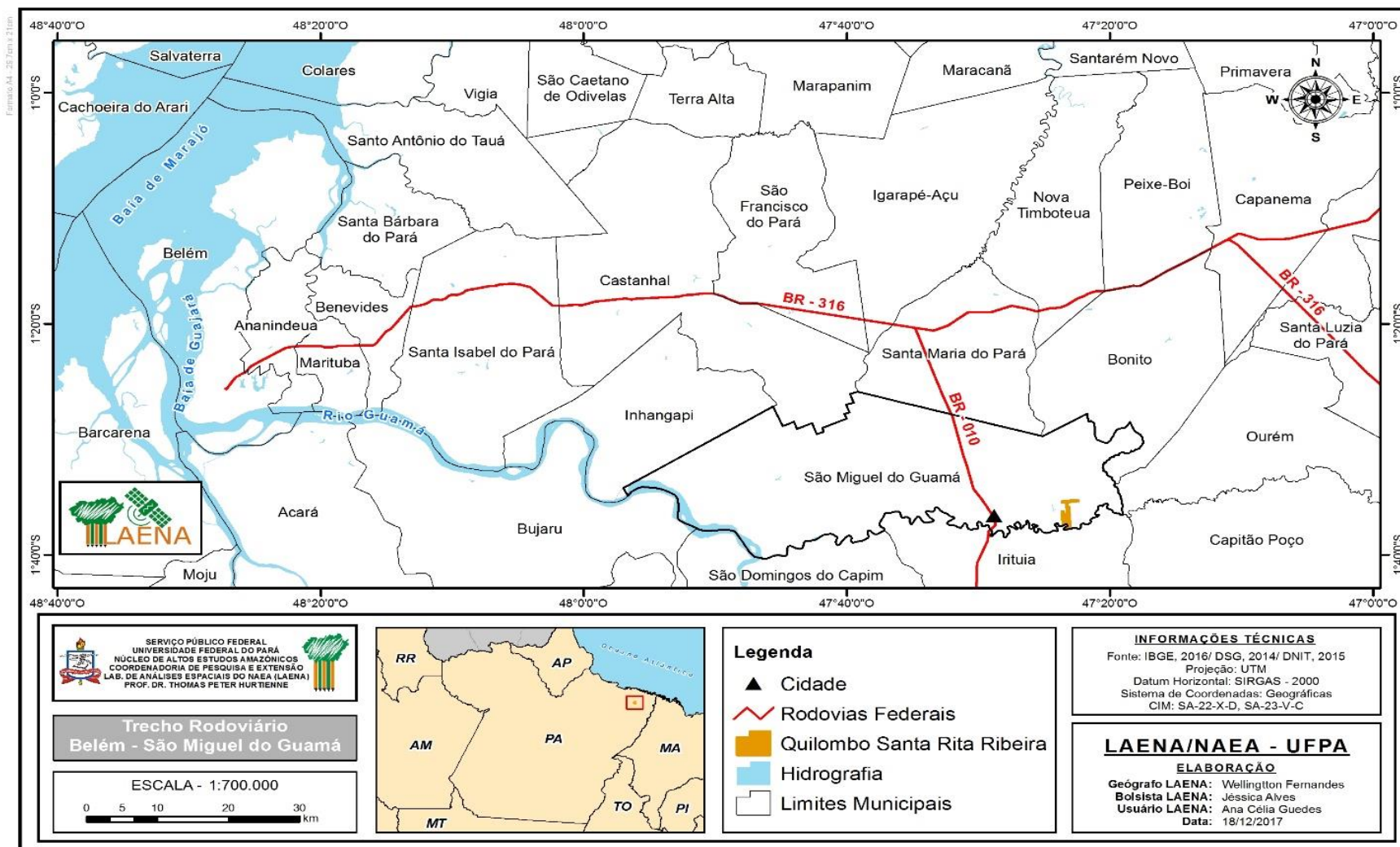
Os moradores da zona rural se deslocam até a sede do município por estradas vicinais ou pelo Rio Guamá em busca de alguns serviços, como educação, saúde e de outras necessidades básicas, uma vez que a presença de aportes técnicos e infraestruturais se concentra

² Dados do Censo IBGE 2010.

na cidade, pois nas comunidades rurais há apenas postos de saúde, com a presença de técnicos em enfermagem e poucas condições de atendimento aos pacientes que procuram por esses serviços. As escolas que existem na zona rural são de educação básica e ofertam, em sua maioria, escolarização para turmas do primeiro ao quinto ano do ensino fundamental, somente poucas comunidades foram organizadas como polos escolares para atender às turmas de primeiro ao nono ano do ensino fundamental.

Segundo Cordovil (2010), a cidade de São Miguel do Guamá está distante 143 km da capital do estado, Belém do Pará, as principais vias de acesso entre essas cidades são as rodovias federais BR-010 (Belém-Brasília) e BR-316 (Pará-Maranhão) (Ver mapa 2). Contudo, até a década de 1960, o Rio Guamá era o principal meio de acesso entre São Miguel do Guamá e os povoados circunvizinhos, bem como a outros municípios do estado do Pará.

Mapa 2 – Localização do município de São Miguel do Guamá



Fonte: Lab. de Análises Espaciais do NAEA (LAENA) - Prof. Dr. Thomas Hurtenne (2017).

É importante destacar que a história da comunidade de Santa Rita de Barreira está inserida dentro do contexto e do processo histórico de ocupação do território guamaense, inicialmente dirigido pelos portugueses e em momento posterior inserido sobre a nova lógica de “colonização” da Amazônia, condicionada pelo Estado brasileiro, repercutindo na grande inserção de imigrantes de origem nordestina, como maranhenses e cearenses no território de São Miguel do Guamá, portanto é fundamental compreender que as relações socioambientais, culturais e políticas deste espaço se desenvolveram a partir da organização estatal e também das necessidades dos grupos sociais que ali construíram suas moradias. Nesse sentido:

[...] tenta-se perceber indícios para uma etnohistória local a partir das interpretações das informações relacionadas com as estratégias de ocupação, não apenas as fomentadas por autoridades públicas ou empreendimentos privados. Focaliza-se estrategicamente a atuação de indígenas e negros, assim como de outros agentes sociais no processo de domínio e transformação do território (DINIZ, 2011, p.43).

Dessa maneira, a compreensão das relações políticas, econômicas e socioculturais da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira estão intimamente ligadas às diversas formas de ocupação do território guamaense em diferentes momentos, sendo que a história desse território municipal não pode ser compreendida fora do contexto de ocupação e colonização da região amazônica pelos portugueses.

As primeiras ações colonizadoras deste território remontam ao século XVII, momento em que os administradores coloniais e religiosos estavam em busca de recursos naturais, do domínio do território e dos povos que nela viviam (DINIZ, 2011). No mesmo século, o Governo Português concedeu sesmarias ao longo dos rios Acará, Moju, Capim e Guamá, nas quais deveriam ser usadas para agricultura, no sentido de garantir a ocupação dessas terras (BEZERRA NETO, 2012).

Estas primeiras ações sobre o território guamaense se estabeleceram ao longo do Rio Guamá, uma vez que nesse período, o rio se constituía como a principal via de acesso e comunicação da Amazônia às suas vilas e povoados. Nessa perspectiva, a ocupação do território amazônico se deu, inicialmente, ao longo dos rios se intensificando com o desenvolvimento da economia de base agroextrativista, na qual os rios serviam como importante entreposto comercial e portuário (CASTRO, 2008).

Somente no século XVIII, o município de São Miguel do Guamá foi efetivamente ocupado e povoado pelos portugueses, desenvolvendo diversas atividades agrícolas, como salientou Bezerra Neto (2012). Esse autor destacou, ainda, a concessão de Sesmarias a

Lourenço Malheiros Corrêa, proprietário da Fazenda Pernambuco, estabelecendo nesse lugar, alguns importantes engenhos e o cultivo de produtos agrícolas, como café, algodão, arroz e cana-de-açúcar.

É importante destacar que a sociedade colonial existente na Amazônia portuguesa ia além das atividades coletoras e de comercialização das “drogas do sertão”. Envolve outras formas de exploração da mão de obra indígena e de africanos escravizados que trabalhavam na agropecuária, consubstanciando na ideia de que a colonização desta região possuía e possui especificidades que a distinguem do restante da América portuguesa, seja do Nordeste ou do Centro-Sul (BEZERRA NETO, 2012).

Dessa forma, o estudo da sociedade amazônica deve evitar análises dicotômicas em torno de eixo Centro-Periferia porque esse tipo de análise acaba não revelando as particularidades da região, como as suas atividades extrativistas (drogas do sertão), agropecuária voltada para o mercado externo, além da utilização do trabalho indígena e do africano escravizado (BEZERRA NETO, 2012).

De acordo com Quijano (2005) foi imposta na América uma sistemática divisão racial do trabalho. Na colônia espanhola, a escravidão indígena foi extinta e a estes foi atribuída a servidão, sendo os negros africanos reduzidos à escravidão. Enquanto que espanhóis e portugueses, denominavam-se a raça superior aos povos indígenas e africanos, aqueles recebiam salários e podiam ser comerciantes, artesões ou agricultores independentes, ocupando os altos cargos da administração colonial (QUIJANO, 2005). Assim:

[...] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (QUIJANO, 2005, p. 119).

Portanto, na América portuguesa, os povos indígenas e negros foram relegados aos serviços no eito, nas minas de ouro e diamantes, as tarefas domésticas etc., isto é, trabalhos que grande parte dos homens e mulheres brancos (as) não realizavam.

No início do século XVIII, o governo português continuou concedendo diversos títulos de Sesmarias e Cartas de Datas aos súditos portugueses, que por sua vez deveriam se dedicar ao desenvolvimento do cultivo de produtos comerciais, como a cana-de-açúcar em áreas próximas a Belém. Nesse contexto, na região do Guamá foram concedidas Sesmarias a Manoel Monteiro de Carvalho, Antônio da Costa Fernandes, Antônio Luís Coutinho e Agostinho

Domingues de Siqueira, no sentido de tornar as terras produtivas e garantir a efetiva ocupação do território (BEZERRA NETO, 2012).

As sesmarias, como lembra Chambouleyron (2006), representaram nas colônias uma possibilidade de ocupação e povoamento de terras, visto que constituíram importantes mecanismos de apropriação de terras e produção econômica do território, embora, em muitos casos, os proprietários residissem em centros urbanos, como São Luís e Belém.

Nesse período, Lourenço Malheiros Corrêa, abastado proprietário da fazenda Pernambuco, fez doação de partes de suas terras aos frades do Convento do Carmo, onde estes últimos desenvolveram agricultura e pecuária, como destacou Gurrão (1999).

Em 1758, nas terras doadas por Lourenço Malheiros Corrêa às ordens religiosas, D. Miguel de Bulhões fundou a freguesia de São Miguel, também conhecida como São Miguel da Cachoeira, destinando 60 braças de terra à Igreja Católica Apostólica Romana, sendo construída no local uma igreja matriz de taipa³ e de chão batido⁴ próxima ao Rio Guamá, nomeando-se também um vigário para a nova freguesia. Foi em torno dessa igreja matriz que se formou o povoado, permanecendo como freguesia até a independência do Brasil (GURRÃO, 1999).

Nessa perspectiva, a Igreja Matriz de São Miguel do Guamá se tornou um ponto de referência para os moradores da região e orientou a construção das ruas, casas, portos, sendo as principais obras públicas do local realizadas pelos trabalhadores indígenas e africanos escravizados (DINIZ, 2011). Assim, as missões religiosas, bem como a ocupação militar contribuíram para apropriação de terras e asseguraram a posse do território amazônico pela Coroa Portuguesa, destacando, ainda, que esta posse foi senão consequência também das fundamentais conquistas dos rios pelos soldados, padres e leigos portugueses (CHAMBOULEYRON, 2006).

Alfred Russel Wallace, naturalista inglês, após uma viagem pelo território do Grão-Pará destacou que na propriedade do senhor Calixto, morador do Rio Capim, coexistiam a mão de obra escrava indígena e africana. A coexistência dessas mãos de obra era comum na Amazônia, estando largamente utilizada em trabalhos nos engenhos e em obras públicas da região (SALLES, 1988).

Vale destacar que desde o século XVII verifica-se a entrada de africanos escravizados na província do Grão-Pará, e isso acontecia de modo geral irregularmente. Foi a partir da reforma do Marquês de Pombal proibida a escravidão indígena na colônia portuguesa e

³ A taipa é uma técnica de construção de paredes, geralmente de casas, à base de argila (barro). Na Amazônia Legal foi e é muito utilizada na construção de casas de pessoas menos abastadas.

⁴ Expressão para chão ou piso com apenas terra, sem revestimento ou concreto.

constituindo, ainda, a criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, que a presença de negros africanos se intensificou nesse território (BEZERRA NETO, 2012).

Contudo, observa-se que mesmo com a significativa entrada e marcante presença destes sujeitos no Grão-Pará, nas lavouras de cana-de-açúcar, tabaco, algodão e cacau, o trabalho indígena ainda permanecia presente em várias atividades da colônia, visto que continuavam trabalhando lado a lado com africanos escravizados em vários engenhos dessa província, como bem salienta Salles (1988).

Bezerra Neto (2012) ressaltou a importância do trabalho do negro africano no processo de colonização das terras portuguesas na América, além do número considerável de trabalhadores africanos escravizados em São Miguel do Guamá no século XVII, que:

[...] por sua vez, ainda que sua população escrava fosse um pouco menor que a existente nas terras da vila de Bragança, a elevada proporção de escravos em relação as pessoas livres faziam com que a mão-de-obra escrava assumisse, em sua sociedade, uma importância destacada. São Miguel compreendia uma população de 1.071 indivíduos, dentre os quais 442 eram escravos e 629 eram livres [...]. Ou seja, os escravos perfaziam 41,3% dos habitantes de São Miguel [...] (BEZERRA NETO, 2012, p.181).

Portanto, no território guamaense, a presença do africano escravizado contribuiu para a efetivação do projeto colonizador imposto pelo Governo Português, porque eram eles, junto com os trabalhadores indígenas, que realizavam as diferentes atividades nos engenhos. Estes trabalhadores livres ou escravizados acabaram tecendo laços de solidariedade e até mesmo conflitos, que lhes possibilitaram adquirir estratégias de sobrevivência frente às diversidades que lhes foram impostas.

Em 1833, após algumas mudanças político-administrativas, a freguesia de São Miguel passou a ser parte do município de Ourém, sendo desmembrado deste apenas em 1873 pela Lei n. 663, de 31 de outubro. A partir dessa Lei, São Miguel deixou de ser categorizada como Freguesia passando então a ser considerada Vila, o que gerou certo conflito, pois o município de Ourém não aceitava a perda do território (COSTA et al., 1988).

Somente com o Decreto n. 344, de 30 de maio de 1891, São Miguel foi elevada à categoria de cidade, sendo administrada por sucessivos Conselhos de Intendência. A recém-criada cidade incluía ainda o atual município de Bonito, emancipado com a promulgação da Lei Estadual n. 2.460, de 29 de dezembro de 1961 (GURRÃO, 1999). É importante destacar que o termo “Guamá” foi acrescentado no nome do município em homenagem ao rio *Guamã*, palavra de origem tupi que significa “lugar onde chove” (MERCÊS, 2003), esse termo acabou sendo muito apropriado para o território porque o local tem elevado índice pluviométrico.

No trapiche, localizado na sede do município de São Miguel do Guamá, concentrava-se um grande fluxo de embarque e desembarque de pessoas e mercadorias em balsas e em pequenas embarcações, dentre as mercadorias se destacavam produtos que advinham, sobretudo da produção agrícola local – dentre os quais se observa a farinha de mandioca, o milho, a pimenta-do-reino, a banana e a malva –, além de outros produtos provenientes do extrativismo madeireiro, do palmito e do carvão vegetal, oriundos de algumas localidades ribeirinhas do município e de outras cidades circunvizinhas (BRITO, 1989).

Assim entendido, o Rio Guamá e seus afluentes foram as principais vias de acesso à região Nordeste do Grão-Pará até o final do século XIX, desenvolvendo-se, ao mesmo tempo, em suas proximidades várias relações sociais relacionadas ao processo histórico de formação dos municípios de São Miguel do Guamá, Ourém, Irituia e Bragança. Nesse contexto, o rio era fonte de recursos hídricos, florestais, minerais e animais que garantiram a sobrevivência dos vários grupos sociais que dali fizeram seu espaço de vivência (DINIZ, 2011).

Até a segunda metade do século XIX, o acesso de Belém do Pará a Bragança se dava através do rio Guamá e apenas um pequeno trecho entre Ourém e Bragança era percorrido por via terrestre (LEANDRO; SILVA, 2012), contudo, a partir da década de 1880 com a construção da Estrada de Ferro de Bragança (EFB), o Rio Guamá deixou de ser a principal ou única via de acesso a Belém e a outras localidades circunvizinhas. Dessa forma, as áreas próximas à EFB sofreram várias transformações em seu cenário econômico e ambiental, haja vista que, ao longo desta ferrovia, foram criadas várias colônias agrícolas no sentido de atender às demandas de consumo do mercado de Belém (LEANDRO; SILVA, 2012).

O povoamento da região não se limitava as proximidades da ferrovia, tampouco esta determinava a criação das colônias agrícolas, pois acabou influenciando áreas que não estavam ao longo dos trilhos, a exemplo de São Miguel do Guamá, que passou por várias transformações socioeconômicas, por se encontrar na zona de influência desse empreendimento. Nesse sentido, a construção da EFB representou uma via de comunicação entre Bragança e a capital do estado do Pará, bem como entre àquela e os demais núcleos de povoamento, vilas e cidades que estavam situados nas proximidades dessa ferrovia, viabilizando ainda a implementação de vários empreendimentos agrícolas na região (LEANDRO; SILVA, 2012).

Assim, ao longo da estrada foram desenvolvidos empreendimentos econômicos, a exemplo da criação de colônias agrícolas, que se destinavam à produção de alimentos para abastecer o mercado da capital do estado. Para tanto, o governo paraense incentivou a imigração europeia para colonizar as áreas próximas à estrada, devido às supostas mais avançadas e

modernas técnicas que esses imigrantes possuíam e controlavam, como premissa fundamental ao crescimento da produção de alimentos nesse território (LEANDRO; SILVA, 2012).

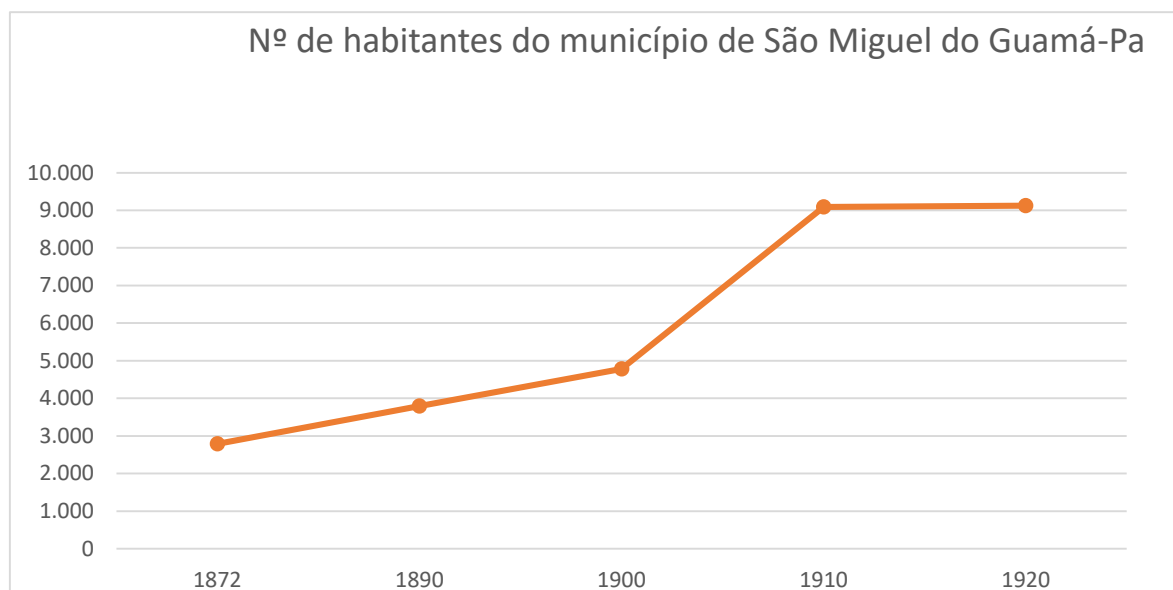
No entanto, deve-se esclarecer que o estímulo à imigração que ocorria nesse período não se direcionava apenas aos brancos europeus, registrava-se também à constante imigração de um considerável contingente de pessoas que advinham da região Nordeste do país. Nesse sentido, grande parte da mão de obra nordestina acabou por se organizar em torno das atividades extrativistas do látex, assim como outra considerável parcela populacional se estabeleceu nas colônias agrícolas criadas ao longo da ferrovia (LEANDRO; SILVA, 2012). Dessa forma, tanto a imigração estrangeira quanto a de nordestinos foram fundamentais para o aumento significativo do número de pessoas, nos municípios próximos da EFB no final do século XIX e início do XX (Tabela 1) e no município de São Miguel do Guamá esse crescimento foi bastante significativo (Gráfico 1).

Tabela 1 – Crescimento populacional em Municípios paraenses no período de 1872 a 1920

MUNICÍPIO	1872	1890	1900	1910	1920
Belém	61.997	50.064	96.560	270.728	236.402
Bragança	9.235	16.046	17.651	17.450	44.486
Vizeu	4.125	6.639	8.911	13.516	15.823
Quatipuru	1.744	1.929	-	10.405	20.642
Igarapé-Açú	-	-	-	14.502	46.049
Cintra	5.703	5.812	-	-	-
Maracanã	-	-	7.439	10.469	18.472
Marapanim	-	6.285	8.684	9.358	16.464
Salinas	1.749	2.840	5.161	5.989	7.114
Santarém Novo	1.021	1.987	3.770	-	-
Ourém	1.881	2.886	3.980	4.619	7.370
São Miguel	2.790	3.796	4.785	9.091	9.125
Irituia	3.205	4.230	4.109	4.768	9.508
Vigia	7.574	10.445	10.694	14.396	30.566
Colares	3.018	1.315	1.710	-	-
São Caetano	2.975	4.880	5.869	7.058	9.886
Curuçá	6.440	6.097	7.197	8.496	13.919

Fonte: Leandro; Silva, (2012, p. 11)

Gráfico 1 – Crescimento populacional no Município de São Miguel do Guamá no período de 1872 a 1920



Fonte: Leandro; Silva (2012, p. 11)

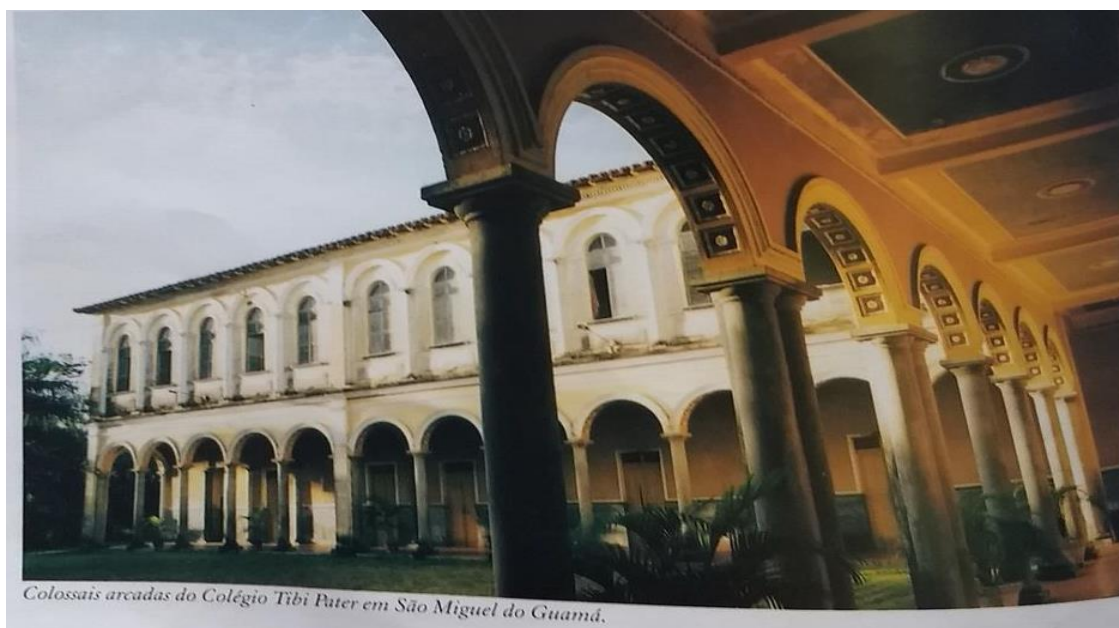
A partir dos dados da tabela 1 e do gráfico 1, observa-se que o número de habitantes do município de São Miguel do Guamá saltou de 2.790 em 1872 para 9.125 em 1920, ou seja, houve um aumento de 6.335 pessoas, o que significa que o crescimento perfaz 327%, notando-se assim que este período corresponde senão àquele em que se insere a construção da EFB e alguns anos após a sua inauguração. Portanto, percebe-se que essa ferrovia impulsionou o crescimento demográfico, especialmente devido à imigração nordestina, haja vista que em 1920, em São Miguel do Guamá, de um total de 9.125 habitantes, apenas 118 pessoas eram estrangeiras, sendo o restante formado por imigrantes nordestinos e por pessoas que já viviam na região, das quais a maioria vivia na zona rural (LEANDRO; SILVA, 2012).

Entre os anos de 1928 e 1930 aumentou ainda mais o número de imigrantes no referido município, nesse período, ele foi dividido em duas zonas, das quais uma se encontrava à disposição dos migrantes nordestinos, enquanto que a outra era de domínio dos paraenses (grupos sociais formados por paraenses que já haviam se estabelecido no território há mais tempo), como destaca Mercês (2003), porém existiam algumas distinções entre a Zona Paraense e a Zona ou Colônia dos Nordestinos, uma delas foi a construção, a partir de 1935, de capelas em alguns locais da zona paraense, como, por exemplo, em Urucuriteua (Capela de Nossa Senhora de Nazaré), em Vila da Conceição (Capela da Conceição), no Matari (Capela do Carmo) (MERCÊS, 2003), o que demonstra a expansão do domínio da Igreja Católica

Apostólica Romana nos diversos locais do território guamaense, tal domínio se dava tanto na esfera religiosa quanto econômica, política e cultural.

Assim, em 1937, foi fundada em São Miguel do Guamá, a Escola Paroquial Santa Teresinha, administrada por membros religiosos, recebendo alunos entre 9 e 17 anos de idade, os quais poderiam estudar do segundo ao quinto ano primário. A partir de 1944, essa escola passou a ser administrada pela congregação das Irmãs do Preciosíssimo Sangue, em razão da precariedade do antigo prédio escolar foi construído um novo colégio que recebeu nome tanto em português quanto em latim, o primeiro foi Santo Antônio Maria Zacarias⁵ e o segundo “Tibi Pater, que significa a ti, ó pai” (MERCÊS, 2003).

Imagem 1 – Colégio *Tibi Pater*, em São Miguel do Guamá.



Fonte: Mercês (2003, p.86)

⁵ Essa escola pertence aos padres da Congregação Santo Antônio Maria Zacarias (Barnabitas) e era administrada pelas Irmãs Preciosinas, por isso, a escola recebeu esse nome. Até o final do século XX, o Colégio Santo Antônio Maria Zacarias era a única escola privada de São Miguel do Guamá, após alguns anos ela passou a ser chamada Externato Santo Antônio Maria Zacarias e até os dias atuais permanece com esse nome, a mesma sempre foi administrada por membros da Igreja Católica (nesse caso pelas freiras preciosinas). No entanto, a partir de 2017 passou a ser conveniada com a Prefeitura Municipal de São Miguel do Guamá. Após o convênio com a Prefeitura, o público-alvo daquela passou a ser majoritariamente os filhos dos trabalhadores de cerâmicas ou funcionários públicos, já os filhos das pessoas mais abastadas da cidade saíram da referida escola e passaram a estudar em outras escolas privadas existentes na sede do município.

É importante destacar que a escola era administrada por religiosos em sua maioria oriundos de países europeus, como imigrantes italianos. Tal cenário demonstra que até o final do século XX, a vida religiosa e laica em São Miguel do Guamá era influenciada pelos valores ocidentais, nesse caso, os valores católicos, tanto é fato que a referida escola recebeu um nome latino, logo, os valores cristãos ainda estavam presentes no cotidiano das relações sociais do município, enquanto que os saberes e os conhecimentos dos povos indígenas e negros que viviam na região, por muitas vezes foram criticados e perseguidos, visto a sua discordância em certo aspecto com os moldes fixos e rígidos estabelecidos como corretos pela ocidentalidade, que nesse contexto era representada pela Igreja Católica.

Essa escola funcionava em regime privado, ou seja, atendia às pessoas que podiam pagar pelo ensino, correspondendo, nesse caso, aos filhos das famílias mais abastadas da cidade, enquanto que os filhos de pessoas mais carentes tinham pouco ou nenhum acesso à educação formal, pois a escola pública que existia na cidade, chamada de Escola Isolada do Guamá⁶, era bastante precária e não conseguia atender à demanda existente (COSTA et al., 1988). Dessa forma, os filhos dos trabalhadores, que em sua maioria eram negros e pobres, não tinham acesso à educação formal e a eles era relegado o trabalho braçal.

Nessa perspectiva, as experiências, as histórias, os recursos e produtos culturais da sociedade guamaense foram articulados em torno da hegemonia ocidental, uma vez que a Europa concentrou todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, sobretudo, da produção do conhecimento, implicando no colonizado as perspectivas cognitivas, modos de produzir sentidos, resultados das experiências materiais, do imaginário e dos universos das relações intersubjetivas (QUIJANO, 2005), o que demonstra que em vários aspectos, a independência política do Brasil não eliminou os valores culturais eurocêntricos e a colonialidade do poder, pois em vários períodos, ela se fez presente no território brasileiro, especialmente na região amazônica.

Tal colonialidade deixou e deixa diversos impactos socioambientais, a exemplo da construção, a partir do final da década de 1950, da BR-010, esta fazia parte do Plano de Metas do governo de Juscelino Kubistchek, integrando ainda o rol da *Política Desenvolvimentista*,

⁶ Após alguns anos, essa escola passou a ser chamada Licurgo Peixoto em homenagem ao ex-prefeito do município de São Miguel do Guamá, aquela funcionou até 1960, onde hoje é a casa de show *Cacau Show*, sendo transferida para outro prédio no ano de 1965, onde funciona até os dias atuais. Naquele período, era chamada Escola Estadual de Ensino Fundamental Licurgo Peixoto (COSTA et al., 1988), mas, em 1994, o município em questão passou pelo processo de municipalização e a referida escola passou a ser administrada pela esfera municipal. E nos dias atuais, ela atende aos filhos dos trabalhadores que vivem na área urbana e no campo, que em sua maioria são negros e pobres, o que demonstra que as instituições de ensino no Brasil refletem a discriminação racial e a desigualdade de classe existente na sociedade brasileira.

que marcou o seu governo com slogan “Cinquenta anos em cinco”, pretendendo estabelecer o desenvolvimento de cinco décadas do país em meros “cinco anos”, de maneira a abranger em trinta metas as áreas da educação, da energia, dos transportes, entre tantas outras (SOUSA; PACHECO, 2013).

Nota-se assim, que a prioridade dada pelo governo seria senão as áreas que envolvessem o estabelecimento dos aportes técnicos e infraestruturais como medidas para o desenvolvimento da nação, tal qual observado nas malhas rodoviárias que marcariam presença no retrato espacial do país, as quais embora apresentassem os maiores custos quanto a sua implementação em relação às ferrovias e às hidrovias, traziam consigo os interesses próprios do grande capital (SOUSA; PACHECO, 2013).

Após a construção da BR-010, muitos grupos sociais como negros, indígenas, extrativistas e ribeirinhos que viviam em terras tradicionalmente ocupadas, passaram também a circular e se relacionar com a nova dinâmica estabelecida pela estrada. Dessa maneira, as interações destes sujeitos com o seu espaço passou então por um processo de dinamização, que modificou em parte as relações tradicionais que se constituíam ao longo do Rio Guamá, já que a nova reprodução deste homem guamaense passou a se dar em dois ambientes: tanto em torno do rio quanto ao redor da nova estrada, sendo que as relações comerciais também se deslocaram da “beira do rio” para “beira da estrada”, como bem destacou Diniz (2011).

Essa ideia desenvolvimentista e progressista ligada à construção de estradas não se restringiu ao governo de Juscelino Kubistchek, pois acabou influenciando as políticas estaduais, municipais de seu tempo e do que ainda estavam por vir, além de estimular compositores de música e de hinos em várias regiões, passando até mesmo a fazer parte do senso comum, tal como observado na letra do hino transcrito abaixo, composta em 1958 pelo padre Ângelo Maria de Bernard, em comemoração ao bicentenário do município de São Miguel do Guamá.

[...] Caboclo e colonos na lida irmanados
Com enxada e machado o solo lavrando

Eis nova cidade brotou dos silvados
Ativa e formosa a pátria integrando [...]

E hoje que máquinas as matas desbravam
Ligando o Guamá a crescente Brasília
Da macha ao progresso aqui também gravaram
Semeando esperança em cada família

(COSTA et al., 1988, p. 59-60)

Neste hino composto em 1958, período em que o projeto desenvolvimentista estava em alta, nota-se as expectativas quanto aos benefícios que a construção da BR-010 traria ao município de São Miguel do Guamá, uma vez que a ideia de desenvolvimento, nesse período, estava ligada à noção de modernização, portanto deveria ocorrer a transformação da sociedade tradicional (rural) para sociedade moderna (urbana).

Dentro do padrão de civilidade e modernidade desse período, uma sociedade só era considerada desenvolvida ao se tornar urbana e industrial, o que implicava na retirada da cobertura vegetal da floresta para a construção de estradas, para retirar matéria-prima para indústria, implementação da agricultura e posterior estabelecimento da pecuária extensiva, enquanto que as cidades que não acompanhassem esse processo eram consideradas atrasadas (LIEDKE FILHO, 2005).

A maioria dos governantes dos estados e municípios da Amazônia Legal se apropriou dessa ideia desenvolvimentista e via na construção da BR-010, uma estratégia para atrair algumas indústrias para região, de alguma forma, isso acabou acontecendo porque a partir da construção dessa rodovia houve um aumento significativo do número de indústrias ceramistas em São Miguel do Guamá, bem como de sua produção (CORDOVIL, 2010). Essa produção passou a ser exportada para outros municípios paraenses, como Belém e Salinópolis, e ao mesmo tempo, ganhou mais dinamismo com a chegada de imigrantes provenientes de alguns municípios paraenses e de outros estados, como Ceará, Mato Grosso e Minas Gerais, intensificando a produtividade. Porém, essa atividade gerou uma pressão sobre os recursos naturais, principalmente a argila, e sobre as terras tradicionalmente ocupadas, pois em muitos locais os imigrantes se apropriaram de grandes extensões de terras do município (CORDOVIL, 2010).

A atividade ceramista se tornou a base da economia do referido município, elevando este ao patamar de principal polo paraense produtor de cerâmicas vermelhas, superando os municípios de Abaetetuba, Inhangapi e Marabá. No começo das atividades ceramistas, os empresários desse setor atuavam de forma individualizada, mas a partir de 2009 se organizaram e fundaram o Sindicato das Indústrias de cerâmicas de São Miguel do Guamá (SINDICER) que passou a representar os interesses políticos e econômicos dos empresários desse setor no município (CORDOVIL, 2010).

A construção da BR-010 contribuiu para o crescimento da indústria ceramista em São Miguel do Guamá criando ao mesmo tempo novas relações socioeconômicas, culturais e políticas, as quais de um modo geral se processaram e se estabeleceram de forma excludente, pois esses projetos de desenvolvimento não consideraram os povos tradicionais que viviam na

região, o que gerou uma forte pressão pela posse de terra, ocasionando vários conflitos socioambientais, haja vista que estes planos, atendendo à lógica posta pelo capital, incentivavam e incentivam a imigração de fazendeiros, empresários, madeireiros e tantos outros que do capital se firmam, de maneira a desorganizar os retratos históricos, culturais e sociais construídos pelos povos tradicionais, culminando assim em constantes disputas e conflitos pela posse da terra com os históricos povos locais da Amazônia Legal.

Episódio que ilustra tal fato ocorreu com os povos quilombolas de Santa Rita de Barreira que perderam parte de suas terras para um ceramista que atua nesse ramo da produção no município e extrai dessas terras, principalmente, a argila⁷. A perda de parte do território acabou se tornando uma ameaça à disponibilidade dos recursos florestais, das terras próprias à agricultura e dos recursos dos rios, como peixes, camarões e muitas outras formas de vidas essenciais à manutenção do equilíbrio e qualidade deste ecossistema, igualmente influenciando no modo de vida desses povos tradicionais, haja vista que a extração da argila causa vários impactos socioambientais ao local.

Portanto, a ocupação e formação da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira está estreitamente ligada ao processo de ocupação e transformação do município de São Miguel do Guamá ao longo dos séculos. Nestes termos, não se pode compreender esta comunidade sem entender o processo histórico de produção e ocupação desse município.

3.2 Entre tempos e lugares: história, memória e experiências na Barreira Antiga

Compreender a história do povo que hoje vive na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira impõe indagar sobre seus antecedentes e a tradição de ocupação por eles desenvolvida, também se faz necessário analisar o seu processo de integração com o meio ambiente, significa reconstruir a história de seus ancestrais, ou seja, o momento em que esse grupo racialmente identificado se estabeleceu nesse território, sua organização sociopolítica, cultural e econômica que lhes são particulares.

A história da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira está diretamente ligada ao processo de ocupação do Nordeste paraense, especificamente do município de São Miguel do Guamá e pode ser escrita na perspectiva da “história vista de baixo”, pois possibilita explorar as experiências de homens e mulheres, cuja vida é geralmente tomada como invisível ou é

⁷ Matéria-prima para fabricação de telha e tijolo.

ignorada, e quando mencionada é apenas de passagem pela história tradicional (SHARPE, 1992), entretanto, ao rememorar os fatos de pessoas comuns não se está tentando lhe atribuir um significado político retrospectivo que nem sempre teve, mas sim buscando explorar uma dimensão desconhecida do passado (HOBSBAWM, 1998).

Assim, a história desse povo destaca-se pela presença de “homens e mulheres simples”, que em sua maioria não deixaram registro escrito. Dessa maneira, a história desses sujeitos só é revelada a partir das narrativas dos mais idosos, as quais possibilitam uma aproximação com os fatos ocorridos neste local, bem como os saberes, tradições, regras de sociabilidade e os conhecimentos produzidos na relação com o território. Nesse sentido, a memória torna-se fundamental na construção do conhecimento histórico desses povos, pois:

[...] é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento [...]. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente [...] ela se alimenta de lembranças vagas telescópica, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensíveis a todas as transferências, cenas, censuras e projeções. [...]. A memória emerge de um grupo que ela une [...] (NORA, 1993, p.9).

A memória coletiva sobre a ocupação e povoamento da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira não é e nem poderia ser um conjunto de histórias prontas e acabadas, assim, observa-se entre os moradores desta comunidade um certo vazio e descontinuidade relativos à sua própria história. Por isto, as pessoas mais velhas têm por vezes dificuldades de se lembrar do período da escravidão e das condições dos escravizados, isso parece ocorrer porque a memória coletiva filtra-se por duas encruzilhadas históricas, que são a do cativo enquanto escravizado e de liberdade enquanto aquilombado.

Acevedo Marin e Castro (1998) assinalam os problemas enfrentados em reconstruir a história das comunidades remanescentes de alguns quilombos localizados próximo do Rio Trombetas, visto que as pessoas mais idosas da região também demonstraram dificuldades para se lembrar do período escravocrata, pois:

O passado coletivo, ser descendente de escravos, como tendo sido condição de alienação do trabalho e da pessoa no ato da escravização, os despojou da condição humana, da liberdade. Talvez por isso, tem sentido menos reiterativo a lembrança dos tempos das cadeias. São recordados seus símbolos (cadeia, chicotes, troncos) para reificar a revolta e o quilombo. A geração dos antepassados fica relativamente pela distância no tempo – mais de cem anos, contado as três gerações [...] e por um recorte seletivo que é feito para marcar a construção de sua própria história [...] (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 29).

Contudo, nas margens dos Rios Guamá, Bujaru e Capim havia um grande número de pessoas escravizadas no século XVIII, nesse período, o governo português aumentou a concessão de sesmarias sobre este território, para os plantios de cacau, algodão, tabaco e cana-de-açúcar, assim, os sesmeiros dessas terras buscaram comprar um número considerável de escravos para desenvolverem a produção (CASTRO, 2006).

Para Acevedo Marin (2000), a formação de muitos povoados de negros nas proximidades do Rio Guamá está diretamente ligada ao surgimento de algumas fazendas e sítios de plantação de cana-de-açúcar, algodão, mandioca, tabaco e arroz, as quais utilizavam a mão de obra tanto indígena quanto de negros africanos.

A partir do final do século XVIII e início do XIX, o processo de ocupação das terras ao longo do Rio Guamá se deu também por iniciativa de grupos de negros escravizados, tal ocupação era de forma coletiva, articulada pelo movimento que contestava a ordem escravocrata e acabaram se mobilizando e se organizando em mocambos ou quilombos, sendo estes espaços o lugar em que aprenderam a viver na/e da floresta, criando formas de sobrevivência particulares, pelo acesso aos recursos naturais existentes, bem como salientou Castro (2006). Dessa forma, o Rio Guamá orientou fugas e, ao mesmo tempo, representou para pessoas escravizadas uma alternativa para a liberdade e lugar de aprendizado dos segredos da floresta, da várzea, da terra firme e dos rios, sendo este território ocupado por diferentes grupos sociais.

Nesse período, aumentou significativamente o número de quilombos nas áreas próximas a Belém, o processo de apossamento da terra se espalhou por vários locais e os escravizados criaram recursos para fugas, buscando refúgio em defesa da liberdade, em meio a um cenário de matas, rios, igarapés e domínio de territórios no qual estabeleceram suas moradias (CASTRO, 2006). Ao longo dos Rios Acará, Moju, Capim e Guamá se formaram muitos quilombos, eram várias as motivações pelas quais se erguiam esses espaços de resistência, entre elas destaca-se rebeldia individual por castigos, ressentimentos, insatisfações e interesse por trocas comerciais, além de busca por refúgios e liberdade, como lembra Acevedo Marin (2000). De acordo com Nascimento (2006b, p.117b), “[...] Quilombo (Kilombo) [...] representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil”.

Para Gomes (1997), a noção de resistência ganhou novas dimensões a partir das lutas cotidianas dos escravizados, não como abstração, mas como produto e produtora de redefinição das políticas senhoriais e das percepções daqueles. Os significados dessas lutas estão presentes nas transformações históricas, seja pelo enfrentamento direto contra os senhores, na formação

de quilombos ou de outras formas de protestos feitos pelos escravizados, mas todas as maneiras e faces da resistência à escravidão e que só podem ser classificadas a partir dos significados atribuídos pelos seus agentes.

Esses quilombos representavam uma ameaça à ordem escravocrata, por isso, os proprietários de escravos passaram a reclamar providências junto à Coroa Portuguesa, que logo buscou eliminar tal ameaça enviando tropas policiais para destruí-los no sentido de barrar o avanço dos processos de fuga, como por exemplo, a missão para destruir um quilombo próximo à Vila de Ourém, no qual havia aproximadamente 140 pessoas (CASTRO, 2006). Entretanto, as empreitadas das tropas policiais contra os quilombos não conseguiram extingui-los em sua totalidade, uma vez que muitos escravizados permaneciam em pequenos grupos, espalhados, em que recriavam as condições de vida necessárias para se manter por meio da pequena agricultura, da coleta de frutos, caça e pesca.

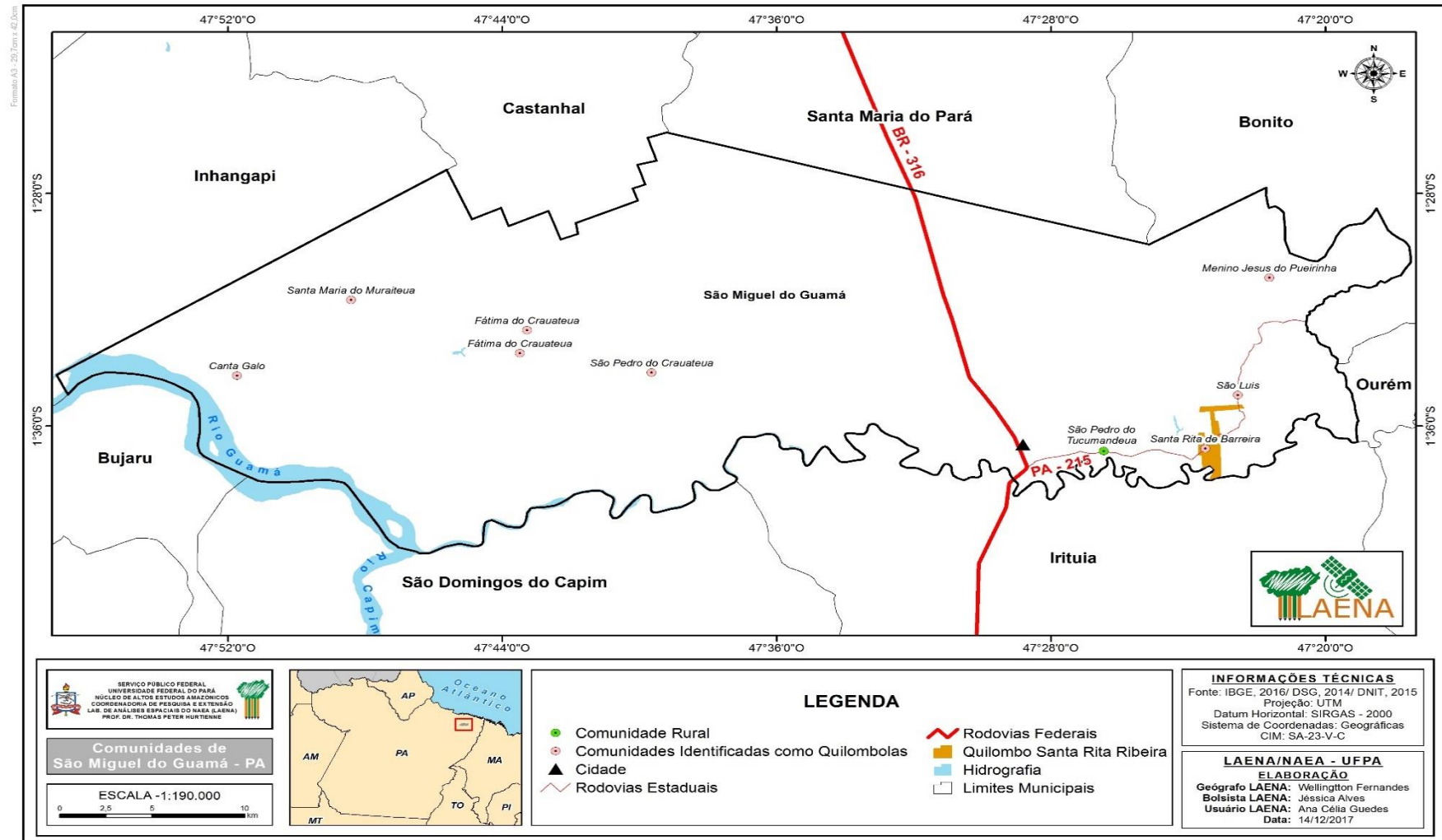
As informações se relacionam com a comunidade em estudo no presente, pois Ourém estava muito próxima geograficamente de São Miguel do Guamá (Mapa 2) e as notícias de fugas e formação de quilombo em Ourém poderiam ter influenciado os escravizados que viviam naquele local a fugirem e formarem quilombos, haja vista que no presente, há sete comunidades identificadas como remanescentes de quilombo em São Miguel do Guamá: Santa Rita de Barreira, Menino Jesus do Pueirinha, Nossa Senhora de Fátima do Crauateua, Canta Galo, São Luís, São Pedro do Crautaeua e Santa Maria do Muraiteua (Mapa 3).

Estas comunidades foram identificadas como quilombolas pelo projeto *Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos do recursos, descendência e modo de vida* (MALCHER, 2010). Este mapeamento foi realizado no período de 1998 a 2000, pelo Governo do Estado do Pará, que enviou técnicos que trabalhavam em alguns órgãos públicos como a Secretaria do Estado de Educação (SEDUC), entre outros, para fazer o levantamento e pesquisas em vários municípios do estado do Pará. Por meio dessa pesquisa foram identificadas 240 comunidades remanescentes de quilombo, observa-se que esse levantamento foi limitado, uma vez que não conseguiu mapear todas as comunidades quilombolas do Pará, pois pesquisas recentes feitas pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará (CEDENPA) identificaram mais de 400 comunidades remanescentes de quilombo distribuídas em diferentes municípios paraenses.

Vale ressaltar que a luta pelo reconhecimento do domínio de terras das comunidades remanescentes de quilombos no Pará, deu-se pelo trabalho do movimento negro, sobretudo o encabeçado pelo CEDENPA, obtendo sua primeira vitória com a inserção na Constituição Estadual do art. 322, que reconhece as áreas ocupadas por remanescentes das comunidades de

quilombos e lhes concede a propriedade definitiva, obrigando o Estado a emitir título coletivo das terras e concessão de uso (MARQUES; MALCHER, 2009).

Mapa 3 – Localização das comunidades remanescentes de quilombo no Município de São Miguel do Guamá



Fonte: Laboratório de Análises Espaciais do LAENA Prof. Dr. Thomas Hurtienne (2017).

A partir das informações do mapa 3, observa-se que as comunidades quilombolas existentes no município de São Miguel do Guamá se formaram próximo dos Rios Guamá e Capim. Essa localização geográfica não é por acaso, mas reflete o movimento de ocupação do território ocorrido ao longo das calhas dos rios da região. Ademais, o modelo político de doação de terras e importação de mão de obra possibilitou aos senhores proprietários de engenho que introduzissem escravos africanos nas plantações de cana-de-açúcar e de outras atividades agrícolas, além de extrativistas durante o período colonial e do Império, desse modo, essa porção do território paraense também foi palco de resistência dos escravizados (CASTRO, 2006).

Observa-se que as comunidades quilombolas estão relativamente próximas umas das outras, o que leva a sugerir que no passado havia um diálogo entre elas, bem como algumas trocas econômicas e culturais. No presente, essas relações se fortalecem cada vez mais, especialmente no que diz respeito à ancestralidade e à identidade política quilombola. Vale salientar que Santa Rita de Barreira se tornou uma referência para as demais comunidades quilombolas do município em questão, principalmente no que diz respeito à organização política e cultural.

Os nomes das comunidades quilombolas localizadas no município de São Miguel do Guamá revelam a influência da cultura eurocêntrica na região, sobretudo do Cristianismo, pois das setes comunidades apenas uma, Canta Galo não é identificada com nome cristão. Contudo, essas comunidades em muitos aspectos conseguiram resistir as influências do eurocentrismo, especialmente quando se trata de seu modo de vida, esses territórios apresentam vários elementos que se distinguem do modo de vida da maioria dos brasileiros. São, na verdade, grupos que vivem em territórios coletivos, criaram e recriaram várias maneiras de manipular os recursos naturais para seu sustento e para o tratamento da saúde de seu grupo social, e essas práticas possibilitam a resiliência do ecossistema.

Outro destaque é para a titulação das terras, pois, das sete comunidades remanescentes de quilombo existentes no referido município, apenas duas conseguiram o título coletivo de propriedade, Santa Rita de Barreira em 2002 e Menino Jesus do Pueirinha em 2008. Enquanto as comunidades de Nossa Senhora de Fátima do Crauateua, Canta Galo e São Luís iniciaram o processo de reconhecimento, mas até o presente momento não conseguiram avanços no que diz respeito ao título de suas terras, por causa da morosidade que se encontra os processos de titulação das terras quilombolas no contexto atual. As comunidades São Pedro do Crautaeua e Santa Maria do Muraiteua não se reconhecem enquanto comunidades remanescentes de quilombo, logo não entraram com processo para conseguir o título coletivo do território.

É válido ressaltar novamente que a história da comunidade de Santa Rita de Barreira ora enquanto quilombo e ora como espaço remanescente de quilombo só é possível de ser reconstruída a partir da memória das pessoas mais velhas da comunidade. Assim, a partir das narrativas das pessoas mais idosas, como seu Raimundo Santana Gomes (87 anos), conhecido como Zito, é possível recuperar parte da história desse povo, a exemplo da Barreira Antiga, considerada, nesse contexto, pelos integrantes mais idosos da comunidade como o espaço onde tudo começou.

Na narrativa do Sr. Zito, por exemplo, nota-se a presença de relatos da realidade que ora confundem-se com tons de lenda, no entanto, traz em suas palavras os indícios da ocupação da região por portugueses, indígenas e africanos escravizados, bem como descreve ainda as ruínas de um casarão e cabanas que marcaram a ocupação do lugar:

Antes as pessoas andavam pelos caminhos que ia dá no garapé Mururé, perto da Ladeira né, nas margens, o povo vinham e compravam as cuisas, aí. Aculá, mais em cima tinha uma área que antes da titulação, cavaram uma área que tinha aculá, que tinha uma casa grande, casa dos antigos e também umas cabanas de pedra no meio da mata, das pessoas, dos refugiados daquele tempo, aí moravam naquela casa. Aí tinha um negócio de uns baques de bicho, quando iam interrar um e voltavam tinha outro morto, era uma confusão. Lá tinha um cemitério, ficou abandonado com o tempo. Antes era do Carlinho, né. Agora paresque ele vendeu pro Nenê Miranda primo dele (Raimundo Santana Gomes, 87 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O relato acima sugere que na Barreira Antiga existiam algumas ruínas, dentre elas uma Casa-Grande que pode ter sido construída durante o processo de ocupação portuguesa do território, além da existência de cabanas que remete à moradia de indígenas e negros africanos, pois, como já foi salientado em páginas anteriores, durante o processo de ocupação portuguesa do Grão-Pará foi comum a utilização de mão de obra indígena e africana para trabalhar nas lavouras.

Dona Raimunda Rufino (89 anos), moradora da comunidade, contou durante uma entrevista da existência de um casarão do outro lado do Rio Guamá, pertencente a uma família portuguesa durante o tempo da escravidão, pelos indícios, pode ter sido do período colonial ou imperial. Ela relatou, ainda, que até o final do século XX, ainda existiam as ruínas desse casarão e de uma escadinha.

Os depoimentos dos moradores mais antigos da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira informam que na Barreira Antiga existia também um porto chamado “Porto da Barreira” e que os habitantes da região levavam seus produtos, como peixes, farinha de mandioca, milho etc., até lá para serem transportados para sede do município de São Miguel do

Guamá. Nessa perspectiva, as referências históricas sobre a “Barreira Antiga⁸” estão vivas na memória das pessoas mais velhas da comunidade.

Os estudos de Acevedo Marin et al. (2014) sobre os povos quilombolas do Rio Capim mostram os significados das ruínas do engenho Aproaga, reconfigurado como um fator de identificação das comunidades quilombolas ao longo desse rio, visto que as narrativas sobre as ruínas desse engenho são um componente da memória social dos povos quilombolas da região. Assim, nenhum outro grupo social que vive às margens daquele rio concebe e recria o significado desse patrimônio para urdir sua identidade racial com a mesma intensidade como fazem povos de Aproaga.

As narrativas sobre a Casa-Grande, a escadinha, o porto e o cemitério da Barreira Antiga estão associadas aos territórios e se tornaram símbolos para os moradores de Santa Rita de Barreira, essas heranças da memória do passado são apropriadas pelas gerações de 30, 40, 50 e 60 anos de idade como formas de resistência e reivindicação pela posse da terra.

Para Raffestin (1993), território é o resultado da ação feita pelos indivíduos em qualquer nível, ou seja, um determinado espaço sem ação do homem, e suas relações de poder não é um território. Nesse sentido, o espaço é o local de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento. Portanto, é o homem, a partir de suas relações com o espaço, que se territorializa no espaço.

De acordo com Haesbaert (2009), o território tem perspectiva geográfica integradora, que vê a territorialização dos diferentes agentes como um processo de domínio (político-econômico) e/ou de apropriação (simbólico-cultural) dos espaços pelos grupos humanos. Nesse sentido, território como um espaço não pode ser considerado nem estritamente natural, nem unicamente político, econômico ou cultural, isso significa que aquele só poderia ser concebido por meio de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais (HAESBAERT, 2009).

Portanto, o território não é um local neutro, mas sim de constante disputa de poder seja sob uma perspectiva de terra, no qual predomina a dominação de natureza jurídica-política do uso do recursos naturais para reprodução econômica, seja sob uma concepção de terror no qual é visto como instrumento de imposição de terror/medo dos atores hegemônicos aos atores hegemonzados, no entanto, para aqueles que têm o privilégio de usufruir de um determinado

⁸ O território onde era a “Barreira Antiga”, localizado à esquerda do Rio Guamá, hoje pertence um grande fazendeiro e ceramista da região.

território, ele pode inspirar a identificação (nesse caso, positiva) e a apropriação (HAESBAERT, 2009).

Logo, território está diretamente ligado ao poder no espaço, mas não apenas ao poder político, ele diz respeito tanto ao poder no sentido de dominação, quanto ao poder no sentido de apropriação material ou simbólica (HAESBAERT, 2009).

Segundo dona Maria de Lurdes Xavier (73 anos), no povoado da Antiga Barreira morava dona Joaquina Vieira Peixoto e sua família, mais conhecida como dona Joça⁹. Lá existiam poucas casas, pois a maioria das pessoas da comunidade morava em seus sítios, contudo, este local era uma referência para todos os moradores locais tanto pelo fato de se estabelecer como entreposto comercial quanto pelas atividades religiosas que eram feitas em sua localidade, uma vez que neste lugar se encontrava a igreja. Dessa forma:

Lá na Barreira Antiga levantaram uma capela, e fizeram algumas festas lá, a gente andava tudo pra lá, tudo domingo ia pra lá. Du Mururé, daqui da Dona Antônia pra cá tudo ia pra lá. A gente fazia uma caminhada tão bua, agora não, e só saí daqui, já é logo ali. Ficava lá e participava da celebração e das festas depois voltava pra casa (Dona Maria de Lurdes Xavier, 73 anos).

A partir desse depoimento, compreende-se que a Barreira Antiga foi um lugar de referência e encontro para os moradores mais antigos, uma vez que neste espaço se constituíam as relações de sociabilidade do grupo, de religiosidade e também entreposto comercial. É possível asseverar, a partir dos depoimentos, que há certo saudosismo nos relatos dos habitantes mais antigos, quanto à descrição desse espaço. Porém, nem todas as pessoas da comunidade estudada moravam no arraial da Barreira Antiga, visto que grande parte vivia em locais mais afastados do Rio Guamá, como era o caso de dona Maria de Lurdes Xavier e de seu Zito, este último residia próximo ao Igarapé Mururé, existia/existe uma estrada vicinal que dava e dá acesso a outro povoado negro, chamada Menino Deus.

Os povos quilombolas estabeleceram relações socioeconômicas e políticas bastante complexas com a sociedade escravocrata, sendo que estes procuravam se fixar em locais não muito distantes dos povoados administrados pelos portugueses, no sentido de tornar possível o estabelecimento de trocas mercantis. Mesmo nos casos em que estes se localizavam em espaços mais distantes das vilas, isto não os impedia de estabelecerem relações comerciais com taberneiros, pequenos agricultores, escravizados e outros sujeitos (GOMES, 1997). Uma das características dos quilombos foi a criação de uma economia de base camponesa. A base da

⁹ Antiga matriarca da comunidade.

produção e organização do trabalho era familiar, as atividades econômicas eram autônomas por meio do cultivo de pequenas roças e do acesso ao comércio informal, era um campesinato predominante negro, formado ainda sob a escravidão, compartilhado por libertos, escravizados, taberneiros, lavradores, vendedores e quilombolas (GOMES, 1997).

De acordo com Diniz (2011), o Igarapé Mururé, localizado em um dos extremos da comunidade de Santa Rita de Barreira, era um importante entreposto comercial, pois lá ficavam as embarcações que traziam as mercadorias e se tornou o lugar onde os moradores da região faziam suas trocas, compravam e vendiam suas mercadorias. Para este autor:

Os casarões próximos aos portos referendaram-se como pontos antigos de transações comerciais e armazéns de parte da produção local que iam ser comercializadas e onde se organizavam as reuniões, acordos e cálculos sobre o descarregamento das embarcações ou o que iria ser negociado. Os casarões pertencentes à “Barreira Antiga” ficavam à esquerda do rio Guamá, próximo aos dois portos em que fundeavam as embarcações abarrotadas de produtos e comerciantes de rios, conhecidos como regatões, em busca de produtos e mercadorias produzidos pelas famílias do local (DINIZ, 2011, p. 63).

Conforme demonstrou Henrique e Moraes (2014), o comércio dos regatões na Amazônia era feito com base em redes de relações sociais tecidas com povos quilombolas, pequenos produtores, indígenas e comerciantes locais, estes constituíram relações comerciais alternativas ao abastecimento dos povos que viviam na região. Os produtos eram transportados pelos igarapés e rios do interior às cidades amazônicas, as canoas eram os principais meios de transportes utilizados para conduzir os produtos agrícolas e extrativistas negociados com os regatões (HENRIQUE; MORAIS, 2014). Estes desempenhavam a função de elo pelo comércio entre os quilombos e/ou mocambos com a colônia portuguesa, aqueles de certa maneira se fechavam nas relações familiares, mas se ampliavam pelas relações comerciais, em direção as cidades onde eram vendidos os produtos (CASTRO, 2006).

Essas evidências históricas e etnohistóricas da comunidade de Santa Rita de Barreira ajudam a compreender os processos socioculturais e de sociabilidade dos grupos sociais que se estabeleceram no local, bem como a relação que estes constituíram com a natureza da qual retiravam parte do seu sustento, auxiliando ainda no entendimento da lógica de ocupação de vários grupos sociais sobre o território que fugiam da forma de ocupação imposta pelo Império português.

Na Barreira Antiga e em suas proximidades, as formas de domínio eram exercidas ao longo de seu território. Nesse sentido, os terrenos não eram delimitados com cercas, ou seja, não havia uma demarcação precisa, de onde começava uma propriedade e onde terminava a

outra, porém todas as pessoas respeitavam os bens produzidos por meio do trabalho de seus vizinhos (roças, sítios, entre outros). Dessa forma, cada grupo familiar tinha sua área delimitada, a qual era formada por um sítio¹⁰, que mesmo não estando legitimado por via de título definitivo de propriedade, as delimitações e o trabalho do sujeito sempre foram respeitados por todos da comunidade, excetuando os igarapés e o rio, que constituíam espaço de uso comum, utilizado para as atividades básicas do cotidiano de seus habitantes, isto é, fazia-se uso do rio para lazer, uso doméstico, pesca, etc.

Segundo Dona Antônia Oliveira (60 anos), todas as famílias utilizavam as terras para o plantio de alguns produtos, como arroz, malva, tabaco, mandioca, feijão e milho, essenciais para o consumo familiar, sendo os seus excedentes comercializados no porto da Barreira Antiga. As atividades na roça eram praticadas por todos os membros da família tanto os adultos (mulheres e homens) até as crianças faziam alguma atividade na roça. Destarte, as relações familiares representavam, assim, uma estratégia de produção e do uso dos recursos naturais voltados para os moradores da Barreira Antiga.

Muitas vezes, o trabalho na roça não se restringia aos membros da família, bem como contou Seu Zito: “no tempo de roçar e brocar a gente fazia o mutirão¹¹, porque nesse tempo os filhos era tudo pequeno, aí a gente convidava os homens daqui e ia brocar, levava cachaça e ficava lá o dia tudo, depois fazia o mesma coisa para outra pessoa”.

A solidariedade entre os moradores era uma característica marcante na Barreira Antiga, visto ser comum em seu tempo a relação das pessoas em fazer atividades nas roças de outros, sem que houvesse o envolvimento monetário como moeda de troca em relação aos serviços prestados, ou seja, as atividades não eram remuneradas, o que confirmava o caráter comunitário do trabalho.

As narrativas coletadas com os moradores de Santa Rita de Barreira possuem as marcas da linearidade, que não são necessariamente apenas sinalizadas pelas lembranças de datas, mas também por outras formas de marcar o tempo, as quais situam os sujeitos em sua temporalidade, a exemplo de seu Raimundo Santana, ao lembrar da sua infância, quando foi morar com suas tias ou de seus trabalhos na agricultura:

¹⁰ No Nordeste paraense, sítio é local onde são plantados, algumas árvores frutíferas, como bananeira, abacateiro, laranjeira, limeira, entre outras, para o consumo próprio.

¹¹ Mutirão também conhecido como Convidados é a união de vários homens e mulheres de diferentes famílias para realizarem uma atividade da roça como, por exemplo, a broca, derrubada da mata, capina ou preparo da farinha, tais atividades eram muito comuns nas comunidades negras rurais no estado do Pará até meados da década de 1990 e representou uma experiência coletiva importante para a sobrevivência desses grupos étnicos na região.

Quando era criança, minha mãe morreu, aí eu acabei de me criar com minhas tias né. Aí no tempo da Inácia Cavaz, ela lencionava ali no São João do Furu, ali no Menino Deus né, aí eu ia daí da onde o Venâncio tem as casas dele pra lá, aí eu fui, fui até que ainda estudei a carta do ABC, aí não fui mais, aí fiquei analfabeto de lê, mas outras coisas graça a Deus eu aprendi. Eu tinha que trabalhar. Trabalhava na roça, eu fazia tudo, plantio, só não desses plantio que fazem agora de projetos. Mais nossos plainos de trabalhar comu lavrador né, graça a Deus eu fazia de tudo. A gente trabalhava muito, mais tinha o que cumer, a gente pescava, pegava peixe e fazia um ayuado¹² e cumia. Caçava, as vez, a gente tinha sorte e matava paca, tatu e até veado. É, a gente safa por essas matas. (Raimundo Santana Gomes, 87 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A narrativa acima permite compreender que o tempo para os moradores locais não é contado ou compreendido linearmente, nem tem necessariamente um sentido cronológico dos fatos. Há, na verdade, uma politização da história, no qual o passado contado no presente pelos mais idosos da comunidade leva à história do grupo. Assim entendido, o tempo é um produto de interações sociais, marcado por heranças e dinâmicas culturais, que se dão a partir de diversas formas de sociabilidade, intervenções coercitivas e de controle do poder, além de ser uma modalidade de interação humana, como bem demonstrou Le Goff (1995).

As relações sociais na comunidade de Santa Rita de Barreira sofreram algumas alterações após a construção da EFB e mais ainda, com a construção da BR-010 (Mapa 2). Essa rodovia, ao introduzir outros meios de transportes e de circulação, como carro, moto e caminhões às localidades que são cortadas por ela, encurtou as distâncias, trazendo por fim, produtos de locais que se inserem em uma outra lógica, a dos espaços produtivos hegemônicos que concorrem com a produção local. Promovendo igualmente no adensamento populacional e aumento do fluxo de pessoas na região, geralmente oriundas de outros estados, reestruturando as disputar por terras e recursos naturais disponíveis na região.

Nos relatos do Sr. Raimundo Santana é possível observar algumas dessas mudanças: “fui mais ou menos em 1935, por aí, por 1940, o governo começou a valorar essas terras por aí né, começou a repartir a terra, por exemplo, pra se tirar uma terra tinha que pagar, né? Ia lá no cartório que fica em São Miguel, aí ficou tudo difícil¹³”.

Como já foi destacado anteriormente, tanto no período da construção da EFB quanto da BR-010, o governo brasileiro incentivou a imigração de nordestinos para a Amazônia Legal, como forma de atender aos projetos de colonização agrícola implementados na região. Assim, o Estado passou a exigir o registro das terras em cartório, o que dependia de verbas para pagar

¹² Ato de assar o peixe ou a caça no local onde ele é pescado ou caçado, com fogo feito com lenha, retirada da mata.

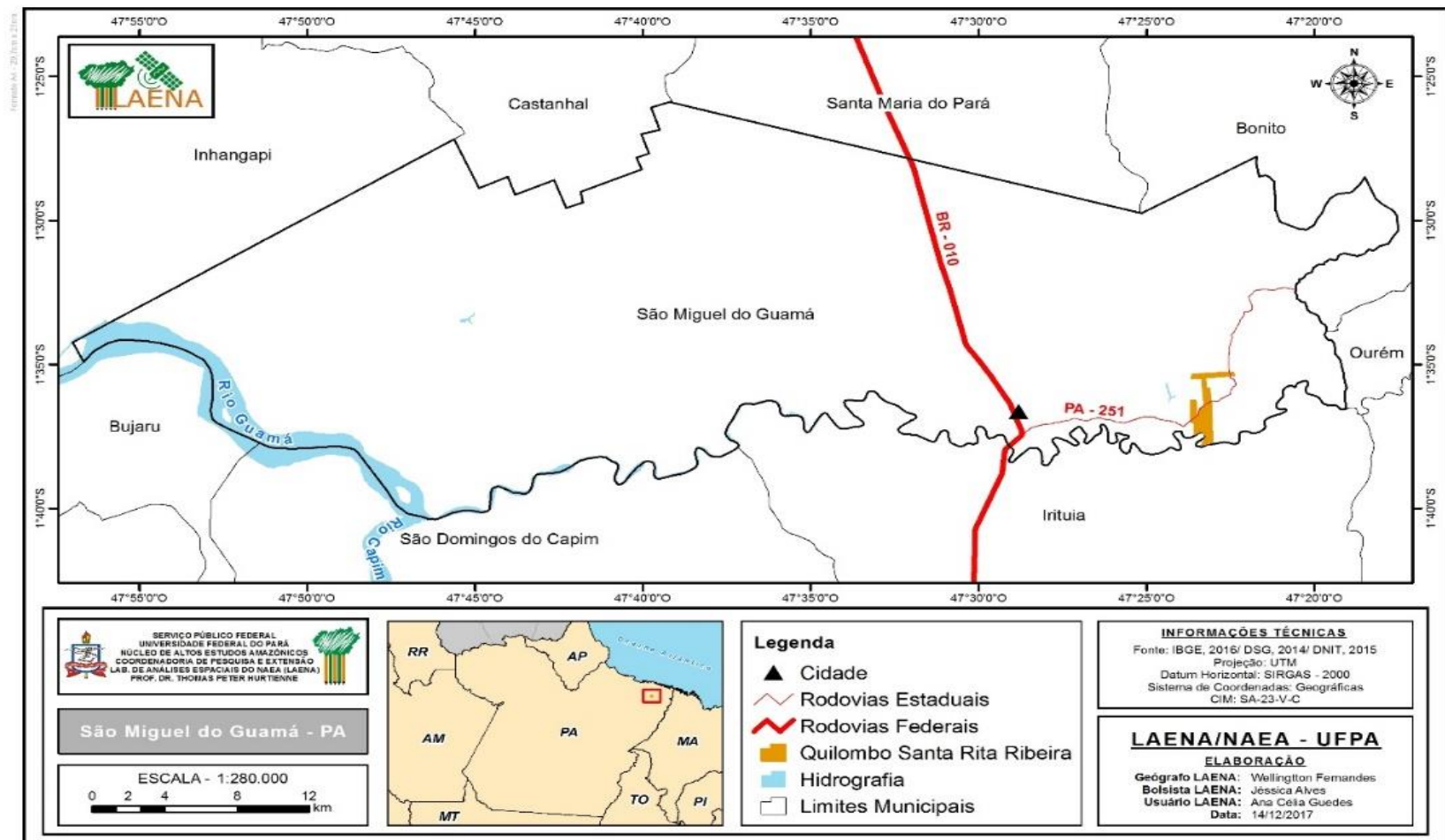
¹³ Entrevista realizada em Santa Rita de Barreira em julho de 2017.

os honorários, entretanto, os moradores da referida comunidade não possuíam o dinheiro para realizar esse serviço, isso demonstra que tais projetos não levaram em consideração as especificidades e as diferentes formas de ocupação do território constituídas historicamente pelos povos tradicionais da região.

Dessa forma, tais empreendimentos acabaram desorganizando as relações sociais na comunidade, já que houve um crescimento significativo de pessoas no município de São Miguel do Guamá, bem como das atividades econômicas madeireiras e ceramistas e, conseqüentemente, maior pressão pela posse da terra.

Até meados da década de 1960, os moradores da comunidade de Santa Rita de Barreira utilizavam pequenas embarcações e cavalos para chegarem até a cidade de São Miguel do Guamá, no entanto, devido à construção da BR-010 muitos moradores passaram a usar meios de transporte terrestre, possibilitado pela abertura da estrada vicinal que liga a comunidade a uma rodovia estadual (PA-251), e que se conecta com a BR-010 (Mapa 4).

Mapa 4 – Localização da rodovia estadual que corta a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira



Fonte: Lab. de Análises Espaciais do NAEA (LAENA) - Prof. Dr. Thomas Hurtienne (2017).

Fonte: Laboratório de Análises Espaciais do LAENA Prof. Dr. Thomas Hurtienne (2017).

Essa integração rodoviária municipal (estrada vicinal), estadual (PA-251) e federal (BR-010) atraiu fazendeiros e ceramistas, na busca por matéria-prima para suas indústrias de produção de cerâmicas. Foram vários sujeitos ligados a esse ramo da produção que compraram terras que pertenciam aos moradores dessa comunidade e estas terras, em sua maioria, eram ricas em argila, matéria-prima necessária à fabricação de tijolo e telha.

3.3 Da Barreira Antiga à comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira

Observa-se que dentre as principais relações que contribuíram para a edificação e constituição da comunidade de Santa Rita de Barreira estão aquelas estabelecidas em torno da forma de produção, trocas comerciais e do manejo dos recursos naturais oriundos da caça, da pesca e das atividades coletoras de frutos, bem como as que provinham da produção agrícola. Evidenciando ainda o fato de que estas atividades acabavam por obedecer aos ciclos das espécies existentes no local, portanto, não agrediam nem constituíam ameaças à manutenção dos ecossistemas da região.

Segundo moradores da comunidade, nesse período, a maioria das famílias nascia, crescia e morria neste lugar, além de estabelecerem relações matrimoniais ou conjugais com as pessoas do local, raramente alguém constituía família com pessoas de fora da comunidade, prática presente na contemporaneidade, o que contribuiu para que no povoado se formassem redes familiares, no sentido de que quase todas as famílias da comunidade mantêm algum grau de parentesco entre si.

A partir dessas redes de parentesco foi possível construir um complexo universo de relações de solidariedade, cooperação e até mesmo competição, baseado em unidades familiares livres e autônomas, as quais praticavam um sistema de uso comum dos recursos naturais, sendo organizadas e reinventadas em diversos espaços sociais vivenciados pelas famílias, concretizadas como formas estratégicas de sobrevivência entre as pessoas do povoado.

No entanto, a partir do final da década de 1960, o território sofreu algumas transformações, situadas em páginas anteriores. Nesse período, as áreas próximas ao povoado da Barreira Antiga acabaram atraindo imigrantes, em especial, fazendeiros, os quais passaram a disputar as terras com os moradores locais. Nessa perspectiva, no território, ocorreu um novo processo de colonização que se manifestava em torno de

novas dinâmicas, as quais refletiram em um rearranjo, assim como em uma nova (des)organização socioespacial das pessoas sobre o local, principalmente, no povoado da Barreira Antiga, onde os moradores foram obrigados a vender parte de suas terras a fazendeiros, que visavam ampliar seus negócios.

A venda de uma área do território se deu após um conflito gerado pela disputa e direito de cultivo de roças entre alguns moradores da Barreira Antiga e fazendeiros da região. O conflito culminou com um homicídio, o que obrigou os moradores a venderem suas terras e migrarem para a cidade de São Miguel do Guamá, como bem destacou seu Zito:

Dona Joça foi embora daí rapidona, que aconteceu um acidente aí na cerca, aí eles ficaram envergonhados, e percuraram sair, como saíram, aí venderam pro Zé Mineiro, ele comprou essa área toda, de lá da estrada e vem parar bem ali, quase na vila da Santa Rita a amarração da fazenda dele. Isso foi uma arrumação feia né, que atentação. Eles os moradores aí tinham roças deles, aí um rapaz vendeu um pedaço de terra pro fazendeiro Zé Mineiro, aí esse Zé Mineiro trouxe uns gadozinho pra ir, e aí tacule cercado, cercado, nu início Zé Mineiro deixava eles arrancar mandioca e tirar o legume dela né, aí ele colocou um rapaz aí pra tomar de conta, aí esse rapaz escangalhava o cercado pro boi ir pra roça da velha, da dona Joça, pois é, aí fui, fui até que se deu esse caso desse rapaz que daí mesmo atirou nele. Aí o neto da dona Joça, o Tunico atirou nele, aí depois desse negócio, eles foram se bora daí, venderam pro Zé Mineiro (Raimundo Santana Gomes, 87 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A narrativa acima evidencia os (des)rearranjos sobre as relações de sociabilidade demonstrando ainda os conflitos gerados pelo acesso aos recursos naturais, entre os moradores locais e os imigrantes recém-chegados, em torno das áreas próximas à Barreira Antiga. Esses últimos começaram a interferir no uso costumeiro da terra que as famílias do local haviam construído ao longo do tempo, como cultivo de roças, pesca, caça e extrativismo, desorganizando ainda o valor simbólico que o território representava para os moradores do povoado. Nesse sentido, percebe-se que a terra não possuía apenas valor utilitário e prático, mas se revestia nela um significado de valor imaterial correlacionado às pessoas do local, desprovida de fronteiras e limites físicos.

De acordo com moradores da comunidade, nessa época se intensificou a compra de lotes de terras de pequenos produtores rurais por fazendeiros, dessa maneira, os primeiros acabaram migrando para a sede do município. Consequentemente, a compra dessas terras possibilitou o crescimento da indústria ceramista na microrregião do Guamá, visto que em suas áreas havia uma quantidade considerável de argila, além dos lotes de terra ficarem localizados próximos das cerâmicas, o que facilitava o transporte dessa matéria-prima.

Assim, nos povoados de São Pedro de Tucumandeuá (Mapa 3) localizado próximo à Barreira Antiga, a maioria das terras foi vendida para fazendeiros e ceramistas, restando poucas propriedades de pequenos produtores. A venda dessas terras culminou com a concentração e formação de médias propriedades ao longo da PA-251, e seus proprietários, por sua vez, implementaram a lógica da propriedade privada contrastando com a lógica de uso comum da terra pelos moradores locais.

Nessa perspectiva, as primeiras iniciativas e ações realizadas pelos fazendeiros após a aquisição de seus novos lotes de terra foi a promoção e instalação de cercados sobre suas propriedades, atitude que não era comum no local, uma vez que a lógica da apropriação do território pautada no título de propriedade privada não fazia parte das relações socioculturais das pessoas que já viviam no local.

Para Federici (2010), esse período representa uma nova fase da expansão do capitalismo no campo, retomando um conjunto de fenômenos que estavam associados a gênese desse sistema como, por exemplo, os cercamentos das terras, que tem expropriado milhares de produtores rurais de suas terras, aumentando a pobreza e criminalizando os trabalhadores quando estes resistem em sair de suas terras. Cada fase de expansão do sistema capitalista de produção, inclusive a atual, tem sido acompanhada de aspectos mais violentos da acumulação primitiva, isso inclui a expulsão dos camponeses de suas terras, guerra em escala global e degradação das condições de vida das mulheres, pois estas são condições importantes para a existência desse sistema em qualquer momento histórico (FEDERICI, 2010).

Almeida (2008b) ressaltou que o uso comum do território surgiu como estratégia de defesa e busca de alternativas para vários segmentos de camponeses que visavam garantir sua existência diante da decadência da exploração agrícola, baseadas em grandes propriedades rurais, monocultura e no trabalho escravo. No novo território, os escravos desenvolveram a agricultura assentada em outras relações de trabalho e formaram um novo campesinato, porém este não procedeu da divisão de terras em propriedades individuais e sim do uso comum do território e dos recursos naturais, esta forma de uso da terra não se deu apenas por motivos econômicos (uma única unidade familiar era insuficiente para abrir roçados etc.), mas era uma forma de autodefesa do grupo (ALMEIDA, 2008b).

O relato de seu Raimundo Santana, citado anteriormente, sugere que a imigração trouxe pessoas de outras regiões, o que ocasionou em uma grande pressão por terras no

município. Assim, a quebra da cerca pelo empregado do fazendeiro para que os animais deste pudessem comer e/ou destruir os produtos agrícolas dos moradores da Barreira Antiga pode ter sido uma estratégia de intimidação aos moradores, forçando-os a venderem suas propriedades, haja vista que alguns fazendeiros e ceramistas que se estabeleceram na região já vinham comprando terras de pequenos proprietários nas proximidades do povoado promovendo uma reconcentração de terras sobre domínio de um único proprietário. Cabe salientar, ainda, que as aquisições das terras da Barreira Antiga se deram devido aos interesses econômicos e produtivos que esta representava para as atividades da indústria ceramista no município de São Miguel do Guamá.

Após o homicídio ocorrido na região, as pressões continuaram, como relatou o sr. Raimundo Santana:

Antes deles irem embora fizeram umas quatro ou cinco festa lá, lá tinha um barracão, que eles faziam comer, ai depois que venderam isso o fazendeiro falou se eles queriam deixar a capela pra casa de boi, pra fazer saleira pros boi ou se iam tirar, aí arrancaram de lá e trouxeram pra lí para Santa Rita, antes a gente ia tudo pra lá pra rezas, ai depois o Padre Ângelo, que andava pra cá nessa época ajudou a organizar os documentos pra fazer a igreja lá na Santa Rita (Raimundo Santana Gomes, 87 anos, Santa Rita de Barreira).

Os relatos acima mostram a motivação do deslocamento dos moradores do povoado da Barreira Antiga para um local mais afastado do rio, bem como pela busca de outro espaço para construir a igreja e para organizar os momentos de sociabilidade do grupo, ao mesmo tempo, revelam a disputa pelo território, situação que prejudicou as pessoas que viviam no local há muitos anos. O desconhecimento sobre as realidades jurídicas e legais que lhes amparassem e assegurassem a manutenção de suas relações socioculturais historicamente construídas, fez com que os moradores da comunidade, diante das constantes ameaças sofridas, vendessem suas terras e migrassem para outros locais mais afastados dessa conturbada realidade social.

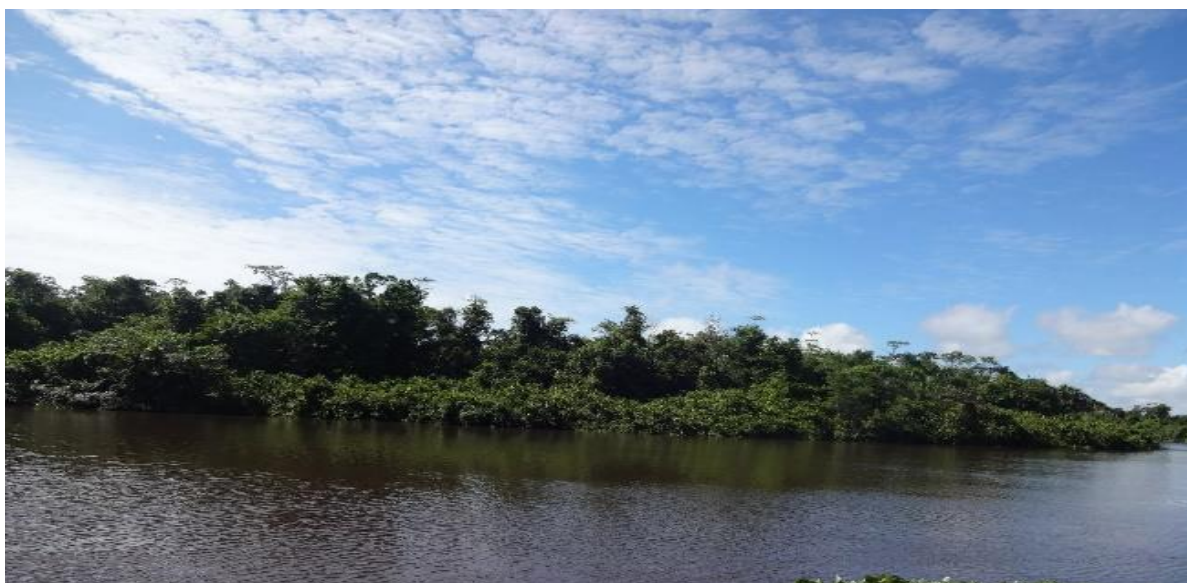
Na contemporaneidade, a Barreira Antiga está apenas nas lembranças das pessoas mais velhas, que transmitem aos mais jovens a história do local, aquele território pertence a um grande fazendeiro e ceramista da região. No local onde era o povoado, hoje, se encontram uma grande área tomada por vegetação e um pasto, não sendo possível ver nem as ruínas das casas que constituíam a Barreira Antiga (Fotografias 1 e 2).

Fotografia 1 – Fazenda do Sr. Venâncio Cardoso, onde se localizava o povoado da Barreira Antiga



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 2 – Trecho do Rio Guamá que passa ao lado da Fazenda do Sr. Venâncio Cardoso, local onde se localizava o povoado da Barreira Antiga



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

O território da Barreira Antiga, hoje se encontra sobre o domínio da propriedade privada e há pouca ou nenhuma semelhança com o povoado de outrora, pois é parte de uma grande fazenda com pasto para bois e possui uma floresta secundária, consequência

da degradação pela qual essas terras vêm passando, observando-se ainda algumas árvores de acácia introduzidas pelo proprietário no intuito de comercializá-las. A área do rio é usada apenas para travessia de barco ou canoa de pessoas que vivem nas cercanias. Dessa forma, os antigos moradores perderam o direito do usufruto desse território para o manejo de recursos naturais, tendo ainda que construir uma nova configuração socioespacial distante da beira do Rio Guamá.

Com o deslocamento, coube aos moradores a decisão do local onde seria construída a nova igreja para que pudessem realizar as suas atividades religiosas, como novenas, ladainhas, missas e festas dos Santos (São Benedito e do Divino Espírito Santo). O local escolhido foi onde já moravam algumas pessoas que participavam das atividades religiosas na Barreira Antiga, destacando-se uma liderança das atividades religiosas, dona Raimunda Rufino, que cedeu parte de suas terras para construção da nova igreja, bem como para que algumas pessoas que outrora viviam no povoado da Barreira Antiga pudessem construir suas casas.

Assim, com a ajuda do padre Ângelo de Bernard, na época, o pároco da Paróquia de São Miguel Arcanjo, os velhos e novos habitantes organizaram os documentos de fundação da Associação de Moradores da Comunidade de Santa Rita, tal documento foi registrado em manuscrito e está em posse de dona Raimunda Rufino. Após organizarem essa documentação informal foi construída a nova igreja, nesse período, moradores locais decidiram que o padroeiro da nova comunidade seria São Manoel, contudo, com o tempo o padroeiro foi substituído por Santa Rita porque as pessoas que viviam há mais tempo no novo povoado já eram devotas desta santa.

O processo de organização do povoado enquanto comunidade se deu a partir do final da década de 1960, momento em que alguns grupos militantes ligados à Igreja Católica organizaram as chamadas Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs). Esse movimento católico desenvolveu algumas atividades no campo e na cidade, orientando as pessoas para se organizarem em comunidades e lutarem por demandas políticas, econômicas e sociais (SANTOS, 2006).

As lutas políticas e sociais das CEBs eram mediadas pela fé cristã com símbolos e textos mais libertários, mostrando-se como um potencial aglutinador para a Igreja Católica, de maneira a manter sua influência entre camadas mais populares da sociedade (SANTOS, 2006).

Nesse período, muitos missionários e padres estrangeiros chegaram ao Brasil, entre eles estava o padre Ângelo de Bernard que ajudou na organização de várias comunidades na região, a exemplo da comunidade de Santa Rita.

De acordo com Betto (1985), as Comunidades Eclesiais de Bases surgiram por volta dos anos 1960 e se constituíram em pequenos grupos em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. Nas reuniões das CEBs não eram discutidos apenas temas religiosos, mas também relacionados com política, economia, desigualdade social e cultura das classes populares (SCHIAVO, 2009).

Nessa perspectiva, a organização enquanto comunidade não era apenas no sentido fraternal e familiar, mas constituía também uma forma de mobilização política tanto interna quanto externa em busca de melhorias para os moradores do local, pois a reconfiguração territorial exigia novas estratégias que garantissem a permanência no novo povoado, sem a perda da identidade racial do grupo.

Segundo os habitantes do local, a organização do povoado enquanto comunidade os ajudou a compartilhar saberes, formas de relações culturais e os trabalhos coletivos tanto nas roças (em mutirões), quanto em defesa dos direitos territoriais.

Nesse tempo, vários grupos sociais se mobilizaram e reivindicaram direitos legais junto ao Estado brasileiro pelo reconhecimento jurídico e em defesa das terras tradicionalmente ocupadas e redefiniram suas estratégias de representação política, se organizando em associações de remanescentes de quilombos para reivindicar a demarcação e titulação de suas terras.

Estas mobilizações ganharam ainda mais força durante os movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980, contra a ditadura militar, a favor dos direitos civis e sociais e pela redemocratização do Brasil. Nessa ocasião, o termo quilombo ganhou novo significado, principalmente com a promulgação da Constituição Federal de 1988, com o Art. 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias). Essa Constituição é um importante marco social, cultural, jurídico e político porque enfatiza a necessidade de se considerar a diversidade étnico-cultural do país, a conservação da memória e do patrimônio histórico material e imaterial dos grupos étnicos, dos quais se inserem tanto os povos indígenas quanto os quilombolas.

Assim, o termo quilombo, que era visto como crime no período colonial e imperial, passou a ser considerado como categoria de autoafirmação, objetivando

recuperar danos aos povos descendentes de pessoas que foram escravizadas e, para esses povos, a identidade é fundamental e se fundamenta:

[...] no inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas [...] o Art. 68 resulta por abolir realmente o estigma e não magicamente. Trata-se de uma inversão simbólica dos sinais, que conduz a uma redefinição do significado, a uma re-conceitualização, que tem como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos (ALMEIDA, 2011, p. 44).

Vale ressaltar que os povos quilombolas na atualidade assumem a identidade política de remanescentes de quilombo e reivindicam do Estado suas terras de uso comum, para isso apoiam-se no argumento jurídico de ancianidade, legitimada por várias décadas que vivem no território (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998). O quilombo foi um local de resistência e autoafirmação perante a ordem escravocrata, mas nos últimos anos:

[...] Esse significado localizado no tempo tem, na atualidade, uma reinterpretação jurídica quando é empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais introduzidas pelos denominados *remanescentes de quilombo*. A reatualização ou resemantização do termo ocorre, a partir da década de 80, como resultado das mobilizações de grupos rurais, do movimento negro e entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras das antigas ocupações entre elas as *remanescentes de quilombo* (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 28).

Nesse contexto, nas últimas décadas, o Estado brasileiro vem assegurando alguns direitos reivindicados pelos movimentos sociais, como a titulação definitiva da terra de algumas comunidades remanescentes de quilombo, logo, o significado atual de quilombo é fruto das redefinições e necessidades, principalmente de delimitação e legalização do território e da territorialidade da sociedade brasileira.

Diante das reivindicações dos movimentos sociais por demarcação de terras dos remanescentes de quilombo, o Estado criou organizações específicas para atender essas demandas, como, por exemplo, a estruturação da Fundação Palmares, que orienta a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dessas terras. Entretanto, esta organização é, em muitos casos, invisibilizada pelas demais organizações governamentais existentes no país, uma vez que a máquina da burocracia jurídica e judicial se mostra por vezes morosa, colocando entraves quanto à liberação de verbas e a

falta de recursos humanos para trabalhar nos processos de titulação das terras quilombolas existentes no país (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998).

O Governo do Estado do Pará também procurou definir alguns procedimentos quanto à titulação dessas terras, para tanto assinou o Decreto n. 2.246, de 18 de julho de 1997, instituindo um Grupo de Trabalho para promover estudos e apresentar algumas propostas sobre a questão de regulamentação das terras dos remanescentes de quilombo existente no Estado. Numa das reuniões, em agosto de 1997, participaram algumas pessoas do movimento negro, do movimento de remanescentes e de organizações não governamentais e ficou decidido que seria realizado o levantamento das comunidades de remanescentes quilombolas existentes no Pará (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998).

No entanto, passados 29 anos da promulgação da Constituição Federal Brasileira verifica-se a dificuldade das comunidades quilombolas em garantir a titulação de suas terras, haja vista que os sucessivos governos postergam a aplicação do Art. 68 do ADCT. Diz-se, nesse contexto, que estes retratos ou problemas são mais políticos do que jurídicos – ainda que as questões jurídicas estejam inseridas em um ordenamento político sistemático – uma vez que, apesar de estatuídos estes planos, existem, em contrapartida, interesses “maiores” que são privilegiados, por representarem um forte ator do sistema, que é senão o próprio capital, o qual assegura o poder político a determinadas parcelas da sociedade que, em compensação, implementam e expressam concretamente os seus interesses de valor econômico, produtivo e financeiro sobre este espaço.

Diante desse contexto, das pressões e disputas por território, os moradores de Santa Rita de Barreira se organizaram pela demarcação e titulação de suas terras. Assim, a partir do final da década de 1990, os habitantes dessa comunidade começaram a se mobilizar em busca do reconhecimento enquanto quilombolas e pelo direito de ancestralidade do território. Contudo, a ideia de identidade racial enquanto quilombola se apresentava como uma novidade para alguns moradores desse território, como demonstrado no relato do Sr. Alcindo:

A gente não era comunidade quilombola, pra gente ser comunidade quilombola foi assim, foi uma pequena visita que a gente teve né? Na época era minha vó né? e meu pai ainda era vivo na época, e aí a gente teve uma visita, na época dum órgão do governo. A Seduc que veio fazer uma pesquisa aqui pra realmente saber que já tinham pesquisado né? E foi constatado que a gente era remanescente de quilombo, mas eles não tinham uma certeza, eles vieram fazer uma pesquisa na comunidade fazer algumas entrevistas com mais velho e voltaram pra lá. E passou uma década de dois, três anos e retornaram de novo, já não foi mais eles que vieram, já foi uma equipe do programa Raízes, na

época que foi criado, na época do governo do Estado do Almir Gabriel, na época, e chegaram aqui na comunidade e dizendo que a gente tinha, a gente era remanescente de quilombo né? (Alcindo Brito do Nascimento, 69 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O desconhecimento de parte da história desse povo pode ter ocorrido devido à desarticulação das famílias locais, provocadas por pressões imputadas a esses sujeitos ao longo dos anos e disputa pelo acesso aos recursos naturais entre os membros de comunidade e agentes do capital ligados à pecuária e à indústria ceramista. No Brasil, o processo instaurado devido as perseguições aos quilombolas e aos descendentes de pessoas que foram escravizadas, sejam africanos ou indígenas, acabou desencadeando pressões e incentivou à negação e/ou o esquecimento do quilombo, uma estratégia construída pelo Estado brasileiro, para colocar a autoidentificação em pano de negação, como forma de tornar ilegítima a posse das terras dos remanescentes de quilombo, bem como salientou Almeida (2011).

Assim, os povos da comunidade quilombola acabaram desconhecendo parte de sua história que só foi reconstruída a partir da memória dos mais velhos, das pesquisas feitas pela Seduc e pelo Programa Raízes (criado pelo Governo do Estado do Pará), que fez um levantamento de algumas das comunidades remanescentes de quilombo no Pará, sendo somente a partir desse momento que começou a mobilização na comunidade para garantir o título de propriedade coletiva da terra:

[...] E daí começou aquele processo tudo né, e se nós quiséssemos realmente se identificar como comunidade quilombola a gente fizesse uma reunião na comunidade e chamasse toda as famílias que realmente se identificasse como quilombola que gostariam de voltar, aí eu na época era presidente, chamei todas as famílias da comunidade, tinha associação mas não como quilombola, tinha associação, ixi... muitos anos, a associação daqui era Associação dos Moradores de Santa Rita não tinha nem Barreira, era só Santa Rita, né? E aí, a gente fez a reunião chamei os moradores e aí eles vieram de lá de Belém né? Fizemos a reunião aí, tudo mundo aceitou como a gente formasse uma comunidade uma associação quilombola né? E aí a gente abraçou essa causa mesmo, aí o primeiro benefício que a gente teve foi nossas áreas tituladas (Alcindo Brito do Nascimento Santos, 69 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A expressão “que gostariam de voltar”, do relato acima, remete à ideia de um retorno, não ao passado escravocrata, mas sim à identidade racial do grupo, ou seja, uma identidade política para assegurar seu território. A partir da pesquisa e, principalmente, após os relatos das pessoas mais idosas da comunidade, coletivamente os sujeitos locais decidiram pela autoidentificação quilombola, reorganizaram a associação dos moradores

e incluíram a identidade racial. Assim, aquela passou a ser reconhecida como *Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola de Santa Rita de Barreira*, continuando, contudo, a mesma organização e representação política. A autoidentificação se refere ao reconhecimento de direitos e não ao retorno dos estereótipos como, por exemplo, criminosos, desertores e preguiçosos que foram construídos durante o período escravocrata (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998).

É importante ressaltar que as associações de comunidades são instituições legalmente reconhecidas para receber e administrar os interesses das pessoas que participam dela, e durante o processo de criação das associações o grupo identifica lideranças para representá-los, ficando encarregados de discutirem e defenderem os interesses da comunidade, tornando-se agentes ativos na relação entre o grupo e as organizações não governamentais, entre o grupo e os órgãos do Estado (Ministérios, INCRA, ITERPA, IBAMA)¹⁴ e ainda entre o grupo e as empresas (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998).

Segundo moradores da comunidade, até 2002 nenhuma pessoa que vivia no local tinha o título de propriedade, o que lhes assegurava o território eram os plantios das roças e de árvores frutíferas, como mangueira, cupuaçuzeiro etc. marcadamente o trabalho como identificação de uso da terra. Os povos de comunidades remanescentes de quilombo não possuíam e nem possuem o título individual de propriedade de terra, porque a lógica desses grupos e/ou dos indivíduos não foi pautada pelo título de propriedade privada, mas sim pelo trabalho desenvolvido na terra, são, portanto, territórios de uso coletivo, ignorando o direito criado pelo Estado burguês de propriedade e as cláusulas fundiárias, como destacaram Acevedo Marin e Castro (1998).

Após a decisão de autorreconhecimento enquanto quilombola, expedida em 15 de outubro de 2001, os moradores da referida comunidade iniciaram o processo de demarcação e titulação do território, na ocasião, foram orientados pelos técnicos do Programa Raízes e pelo movimento negro, sobretudo pessoas ligadas ao CEDENPA, para lutarem em defesa de suas terras.

Em 2002, após vários debates entre os moradores da comunidade foi encaminhado o pedido de demarcação e titulação do território. O processo de solicitação de titulação das terras tramitou por alguns meses até a entrega do título aos moradores e percorreu os

¹⁴ Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) e Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

órgãos burocráticos do Estado, como cartório e ITERPA, além de ter circulado nas estruturas jurídico-legais do poder para emissão do documento definitivo.

No dia 22 de setembro de 2002, a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira obteve seu título de reconhecimento de domínio coletivo concedido pelo ITERPA à Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola de Santa Rita de Barreira, com uma área total de 371 ha (hectares) e perímetro de 18.379, 51 m. Essa titulação foi feita de acordo com a Lei Estadual n. 6.165, de 2 de dezembro de 1998, com o Decreto Estadual 3.572/99 e a Instrução Normativa n. 02/1999. Nesse documento, o ITERPA reconhece a área de ocupação e uso pelas famílias remanescentes de quilombo, sendo o título de domínio coletivo e inalienável. Esse documento foi assinado pelo sr. Alcindo Brito do Nascimento Santo, que na época era o presidente da Associação dos Moradores.

Durante esse processo, coube aos moradores a decisão sobre a área e extensão a ser reivindicada, foi decidido que reivindicariam áreas que já eram utilizadas pelos membros da comunidade, algumas áreas que foram vendidas e outras que seus proprietários não possuíam documentação para comprová-las.

Assim, após o processo de titulação, alguns espaços que outrora foram vendidas foram incorporadas ao território quilombola de Santa Rita de Barreira, passando ao uso das atividades coletivas e da associação, como plantio de roças e hortas.

No entanto, algumas dessas áreas são reclamadas por supostos proprietários que não admitem a perda das terras que consideram suas propriedades, sendo alguns contestadores da comunidade, a exemplo de um dos moradores que reclama o direito de desmembrar terras desse território quilombola, o que demonstra novas disputas internas por terras que a titulação não conseguiu eliminar naquele território.

A maioria dos processos de titulação de terras de remanescente de quilombo inicia com a elaboração de laudos, geralmente feito por antropólogos, porém na comunidade estudada não foi realizado tal procedimento, mas sim algumas pesquisas realizadas por representantes de determinadas instituições do Estado. A ausência desse laudo acabou trazendo prejuízos para os moradores da comunidade, pois não foi reconhecida a ancestralidade de algumas áreas territoriais dos dois lados do Rio Guamá. Desse modo, essas áreas não foram reclamadas como terras tradicionalmente ocupadas pelas famílias e incorporadas no processo de titulação conforme determinação jurídica.

Segundo o sr. Francisco Sá do Nascimento dos Santos (56 anos), presidente da Associação de Moradores da comunidade, durante o processo de titulação existia cerca de trinta famílias, porém, nos últimos anos esse número vem crescendo consideravelmente chegando a 80 famílias em 2017. Para essa liderança, o “número de pessoas aumentou em função de muitas famílias que eram daqui e tinham ido embora voltarem, não se deram bem pra onde foram e acabaram voltando pra cá, o outro motivo é que alguns vão casando e ficando aqui mesmo”.

O retorno à comunidade pode ter ocorrido porque após a titulação, a comunidade passou a receber algumas políticas públicas e estruturais, como energia elétrica, abastecimento de água, casa de farinha, criação de abelha. Essas políticas sociais do Estado podem ter atraído determinadas famílias a fazerem a migração de retorno à comunidade, pois as condições de desemprego e subemprego nas cidades não lhes garante a mesma condição de vida oferecida no território quilombola conquistado e talvez essa seja uma das razões para o crescimento da população em Santa Rita de Barreira.

Com crescimento do número de pessoas na comunidade, o território está se tornando pequeno para o grupo desenvolver suas atividades agrícolas e de extrativismo. E como não foi feito o laudo antropológico dessa comunidade, algumas terras circunvizinhas não tiveram sua ancianidade reconhecida, logo não foram incluídas ao território. Esse cenário acaba sendo um empecilho para os moradores que precisam de terras para o manejo dos recursos naturais, uma vez que o território, pela sua dimensão, mostra-se insuficiente, e tem obrigado algumas pessoas a vender sua força de trabalho em cerâmicas ou em fazendas, perdendo a autonomia da escolha de trabalhar.

Contudo, os moradores estão procurando uma maneira de ampliar seu território e pesquisando a possibilidade de entrarem com um processo reivindicatório dessas áreas que não foram incluídas no território titulado. Porém, esse processo pode demorar anos porque os projetos que asseguram a titulação e ampliação das terras tradicionalmente ocupadas nunca foram prioridade dos governos brasileiros, e isso tende a se agravar ainda mais, pois o atual governo brasileiro vem legitimando ataques a esses povos e seus territórios por meio de decretos, leis e medidas provisórias.

Mesmo com alguns problemas, a comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira vem reconstruindo sua história, edificando e constituindo seu modo de vida quilombola coletivamente. Esse modo de vida é marcado por uma outra alternativa de pensar e viver que se opõe à cultura eurocêntrica, é também entendido nessa pesquisa

como um bem-viver em comunidades quilombolas, para tanto, é fundamental a coletividade, a relação com o território e com ancestralidade.

A história desse povo é recuperada de forma positiva, assim, o sentimento de orgulho, de entusiasmo e de encorajamento se encontram presentes no cotidiano de homens e mulheres da comunidade, expressando as rupturas e permanências que o grupo social vivencia, a exemplo de algumas expressões culturais, atividades agrícolas e extrativistas, saberes tradicionais que vêm sendo transmitidos por várias gerações. Essa é uma parte fervorosa e empolgante da história dessa comunidade, que está sendo escrita pelos moradores com a mediação e o compromisso de seu tempo.

4 SABERES E COTIDIANO: MODO DE VIDA, LUTA E RESISTÊNCIA DAS MULHERES DE SANTA RITA DE BARREIRA

Este capítulo apresenta alguns dados da pesquisa de campo e busca fazer um diálogo entre a dimensão empírica dos sujeitos investigados e o campo teórico escolhido, visando compreender as relações socioculturais e de poder existentes na comunidade analisada.

Pretende-se, também, mostrar o modo de vida dos povos quilombolas de Santa Rita de Barreira, bem como os saberes tradicionais que garantiram e garantem a sobrevivência das famílias em seu território, pois eles desenvolvem aí as atividades agrícolas, extrativistas e fazem a prevenção e tratamento da saúde de seu grupo social.

Destaca-se a luta e o resistência das mulheres da comunidade, que sempre desempenharam diferentes funções e papéis, como domésticas, mães, agricultoras, pescadoras. Por conseguinte, procurou-se compreender como as relações de trabalho para os povos racializados, principalmente para mulheres negras, continuam se assemelhando ao período de escravidão no Brasil, porém, elas sempre buscaram estratégias para solucionar seus problemas, sobretudo as mulheres da comunidade estudada que, por meio da criação e organização de grupo de mulheres e pela mobilização enquanto quilombolas, resistem e lutam em defesa de seu território e por políticas públicas para seu grupo social.

4.1 Santa Rita de Barreira: modo de vida e o cotidiano

Desde o período colonial, a formação dos territórios quilombolas no Brasil se configurou pela busca de alternativas de vida que não estão atreladas ao modelo eurocêntrico, esses povos criaram e recriaram sua maneira de viver a partir de sua territorialidade e de estratégias cotidianas de homens e mulheres negras/os na relação com a natureza. Dessa forma, o modo de vida dos povos quilombolas tanto do passado quanto da contemporaneidade, em muitos aspectos, se contrapõe ao modelo hegemônico e à colonialidade do poder.

Alguns intelectuais latino-americanos passaram a definir os modos de vida que não tem a cultura europeia como padrão a ser seguido, como Bem-Viver, este não é um complexo de práticas sociais orientadas para a produção e reprodução das democracias

liberais, e sim outra forma de existência social, com horizonte histórico específico e com alternativa à colonialidade global do poder (QUIJANO, 2012).

É importante destacar que Bem-Viver é uma das formas mais antigas da resistência indígena contra a colonialidade do poder e, no início do século XXI, vem sendo bastante difundido nos debates sobre os novos movimentos sociais, especialmente dos povos indígenas da América Latina, pois esses grupos sociais possuem um modo de vida diferente do hegemônico (QUIJANO, 2012).

O Bem-Viver, pode ser também pensado para outros povos e comunidades tradicionais como quilombolas, quebradeiras de coco, ribeirinhos, entre outros(as), que habitam a Amazônia brasileira, pois estes povos também têm resistido ao longo dos séculos, criando e recriando diferentes estratégias de vidas que se diferenciam do eurocêntrico, isso ocorre mesmo com toda a pressão por parte do Estado brasileiro em implementar políticas desenvolvimentistas para atender ao modelo hegemônico nos territórios dos povos e comunidades tradicionais ou nas áreas circunvizinhas.

Nesse sentido, o Bem-Viver é uma questão aberta, não somente no debate, mas na prática social e política diária dos diferentes povos, que decidem traçar e habitar historicamente novas existências sociais possíveis, todavia, ampliar, desenvolver e consolidar a descolonialidade do poder implica pensar práticas sociais que se configurem na equidade racial, sexual e social dos diferentes povos, na reciprocidade entre grupos socialmente iguais e/ou indivíduos, na organização do trabalho e na distribuição de produtos. Além da associação comunal de todos os povos, em escala local, regional ou global, com modo de produção e gestão direta da autoridade coletiva, e com mecanismo mais efetivo de distribuição e redistribuição de direitos, obrigações, responsabilidades, recursos, produtos, entre os diferentes grupos sociais (QUIJANO, 2012).

Os povos de Santa Rita de Barreira, assim como a maioria dos povos quilombolas da Amazônia Legal, buscaram novas formas de vida e de se relacionar com a natureza, nesse povoado, a coletividade é fundamental e o território não é meramente um espaço de exploração dos recursos naturais, e sim um lugar de conservação da cultura, dos mitos e da natureza. Além de não prevalecer entre seus moradores a noção de desenvolvimento ligada à ideia de crescimento econômico como uma das maneiras para alcançar o bem-estar do indivíduo.

A maneira de viver dos povos quilombolas de Santa Rita da Barreira tanto do passado quanto do presente também está estreitamente ligada as estratégias de

permanência no território e a subsistência do grupo. Por essa razão, organizaram e organizam seu povoado, constroem suas casas, plantações, alimentação e sua cultura a partir de suas necessidades e dos recursos naturais existentes em seu território, procurando conservar em seu ambiente natural, algumas espécies importantes para a reprodução da vida.

Assim, nas áreas de várzea e proximidades, há predominância de algumas árvores, como açazeiros (*Euterpe oleracea*), andiroba (*Carapa guianensis*), copaíba (*Copaifera langsdorffii*) etc., já na terra firme são cultivadas as roças, mangueiras (*Mangifera indica*), cajueiros (*Anacardium occidentale*), alguns pés de açazeiros¹⁵, entre outras, que fazem parte da vida de trabalho e produção das famílias.

Na comunidade Santa Rita da Barreira vivem aproximadamente 80 famílias distintas em sua composição, variando de três até dez pessoas por núcleo familiar. Algumas dessas unidades familiares residem no povoado, outras vivem nas proximidades de suas roças e sítios que ficam um pouco mais afastadas do povoamento comunitário. A configuração territorial não é complexa, ramais, vicinais e caminhos (atalhos) ligam as casas e pessoas mais afastadas, aos igarapés e as comunidades vizinhas, formando uma rede de relações, de encontros e desencontros de pessoas, veículos, bicicletas e cavalos.

A arquitetura do povoado é composta por um mosaico de construções antigas e novas, várias dessas construções são rodeadas por plantas ornamentais e medicinais, além de algumas árvores frutíferas, como mangueiras e cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*) e outras não frutíferas (Fotografias 3 e 4).

¹⁵ O açazeiro é uma palmeira de área de igapó, mas em alguns povoados amazônicos é plantado na terra firme em locais próximos do acesso de água, como cacimba (poço de pequena profundidade construído próximo de igarapés e igapó); jirau (espaço construído de tábua onde são lavadas as louças e roupas e preparadas as comidas) etc., pois a água influencia na qualidade do fruto.

Fotografia 3 – Comunidade Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 4 – Comunidade Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Segundo moradores locais, plantas próximo de suas casas são importantes, porque tornam o clima mais agradável e as pessoas que ali vivem podem sentar em frente de suas residências para conversar, jogar dominó e assistir partidas de futebol nos finais de tarde ensolaradas.

No povoado, também há um barracão (Fotografia 5), uma Igreja Católica, ao lado um Centro Comunitário (Fotografia 6) onde são realizadas as reuniões da associação da comunidade, palestras e oficinas.

Fotografia 5 – Barracão da comunidade Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 6 – Igreja Católica e o Centro Comunitário da comunidade Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

De acordo com moradores da comunidade, no barracão são realizadas as festividades religiosas e as comemorações do Dia da Consciência Negra, esta é uma festa que dura de dois a três dias e passou a ser realizada nos últimos anos. Povos de outras comunidades quilombolas e não quilombolas do município também participam, isso

mostra que existe uma relação entre as comunidades rurais, principalmente as remanescentes de quilombo. Essa relação vai além dos momentos festivos, pois as lideranças e moradores estão sempre se organizando em busca de políticas públicas de moradia, saúde, educação etc., para as comunidades quilombolas da região.

O Sr. Francisco Sá assevera que a festa alusiva ao Dia da Consciência Negra: “Sempre tem acontecido aqui, e aí a gente convida as outras comunidades, aliás fui [sic] feito uma vez lá no Fátima do Crauateua, um ano a gente foi pra lá, mas já tá com muito tempo isso, nos últimos anos tá acontecendo aqui e todas as comunidades vem pra cá” (Francisco Sá do Nascimento, 56 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A maioria das pessoas das comunidades se declara católica, algumas evangélicas, e a minoria de religião de matriz africana, principalmente Umbanda. No entanto, algumas que se declaram católicos ou evangélica participam também do terreiro de Umbanda e procuram as curandeiras da comunidade para as práticas terapêuticas de saúde.

Durante a pesquisa, pessoas da comunidade foram indagadas porque realizavam as reuniões, oficinas e palestras no Centro Comunitário, enquanto as festas religiosas e a comemoração alusiva à Consciência Negra no Barracão? As respostas foram sempre objetivas inferindo que o barracão sempre foi o espaço onde se realizam as festas da comunidade, lá pode tocar e dançar, além de ser um local aberto e mais arejado. Na realidade, os moradores buscam separar os espaços e festas religiosas das profanas, porém não existem situações de conflitos sobre uso dos espaços, pois cada um tem sua finalidade.

No povoado há também um poço artesiano e uma caixa d`água perfazendo um microabastecimento de água por encanamento subterrâneo. As demais casas que ficam distantes do povoado utilizam água de poço artesiano, cacimba ou dos igarapés para seu consumo, exatamente como faziam seus antepassados. Os banheiros e/ou sanitários estão localizados dentro das casas ou nos quintais, isso varia conforme a construção das casas, as de alvenaria geralmente possuem um banheiro no interior da casa e outro no quintal, já as de tábuas possuem banheiros apenas nos quintais.

A maioria do lixo produzido na comunidade é queimado ou enterrado, uma vez que não há coleta dos resíduos sólidos no local, mas uma parte desse lixo é aproveitada para fabricação de utensílios para uso doméstico, na confecção de bonecas (Fotografia 7), entre outros produtos.

Fotografia 7 – Bonecas cujos corpos foram confeccionados com garrafas pet



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Vale ressaltar que alguns moradores da comunidade, como dona Socorro, se preocupam com o destino do lixo e assim procuram fazer, “[...] alguns artesanatos [...] pelo desejo de não deixar jogado fora por aí, como as garrafas pet, a gente fez o revestimento delas com crochê [...] a gente usa que é para fazer o aproveitamento pra reciclar aquilo que está jogado no lixo [...]” (Sebastiana do Socorro Castro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Essa produção artesanal com intuito de aproveitar dejetos não é constante, e sim sazonal, em geral, os artesanatos são feitos para serem vendidos durante as festas da comunidade ou nos encontros e seminários realizados pelos povos quilombolas da região.

A produção desses artesanatos demonstra que, embora não haja a coleta do lixo na comunidade, os moradores estão buscando alternativas para que ele não cause problemas socioambientais em seu território, além de evidenciar um exemplo de preocupação e estratégia para preservar o meio ambiente, contrapondo com o discurso de alguns intelectuais de que a pobreza é um dos motivos para a destruição ambiental.

A maior parte das casas possui energia elétrica, implementada em 2007 na comunidade pelo Programa Luz para Todos, do Governo Federal. Observou-se que nas casas, o espaço da sala é usado para receber as pessoas que não fazem parte do convívio social da família. Parentes, vizinhos e amigos são recebidos no “puxadinho” que existe atrás das habitações, geralmente construído como um anexo ou um pouco mais afastado (Fotografias 8 e 9).

No “puxadinho” é preparada a comida, os chás, o café, são lavadas as roupas e louças, além de ser o espaço de conversas e diversão entre os membros da família, vizinhos e amigos. O anexo é também o local onde são atadas as redes para se deitar durante o dia, brincar e preparar os animais (caças) que servem de alimentação como tatu, paca, peixes etc.

Fotografia 8 – “Puxadinho” da casa de dona Lourdes



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 9 – “Puxadinho” da casa de dona Socorro



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

As casas que possuem o “puxadinho” são as que foram construídas por meio do Projeto Nacional de Habitação Rural (PNHR), elas possuem uma cozinha, dois quartos, uma sala e um banheiro, todos os compartimentos da casa são pequenos. A estrutura das casas é para famílias pequenas e não compreende a realidade local, já que as que ali vivem são grandes, sendo formadas por pai, mãe, filhos, netos, sobrinhos e outros parentes, além de amigos.

A maioria dos povos e comunidades tradicionais da região amazônica constrói suas casas amplas, abertas, arejadas e com estruturas para armar redes, entretanto, o PNHR não respeitou a cultura local, uma vez que desconsiderou o modo de vida desses povos, além de não haver a participação dos homens e mulheres que vivem nesse território durante a construção e execução do projeto. Assim, as casas construídas por esse projeto seguem o modelo dos centros urbanos.

É importante salientar que várias políticas direcionadas à Amazônia visam explorar o imenso potencial natural da região, muitas vezes, é transposto o modelo de desenvolvimento do Sul do país, calcado principalmente na necessidade de urbanização e no discurso desenvolvimentista, fundado em um imaginário social sobre essa região marcado pela ideia da necessidade de resgatá-la do “atraso”. Foi justamente sob essa visão que vários povos tradicionais foram dizimados ou perderam seus territórios. Nesse sentido, os projetos implementados na Amazônia Legal acabam por servir como forma de subalternização produzida pelo domínio histórico-ideológico do colonizador europeu (CONRADO; REBELO, 2012).

4.1.1 Natureza e história: Produção e extrativismo em Santa Rita de Barreira

A natureza sempre foi fundamental para os povos de Santa Rita de Barreira, pois é desse ambiente que retiram parte de seu sustento, a água para beber e para outras atividades, a economia está ligada a produtos extraídos da floresta, a exemplo do tucumã e do açaí, entre outros produtos, dessa forma, a floresta é fundamental para o modo de vida desse povo.

Nesse território quilombola, mesmo que a mandioca se apresente como a base da economia familiar, há o cultivo de outros produtos, como milho, melancia, laranja, macaxeira, maxixe, hortaliça etc., bem como a criação de pequenos animais como

galinha, pato e porco para o próprio consumo. Da mandioca é produzido um conjunto de produtos, como farinha d'água, a goma para o preparo de tapioca, beiju e mingau, além de ser extraído o tucupi e as folhas para preparar pratos típicos, como a maniçoba. As pessoas que vivem no povoado realizam a produção da farinha de mandioca na casa de forno comunitária (Fotografia 10), nesta há um forno elétrico e uma máquina para triturar a mandioca, conhecida como catitu, entre outros elementos.

Fotografia 10 – Casa de farinha da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Parte da produção é para o consumo próprio e o excedente é vendido na própria comunidade, ou aos sábados, na feira que fica na sede do município. O processo de preparação da terra, plantio, colheita e a fabricação da farinha é dividido em diversas etapas e envolvem todos os membros da família em trabalhos específicos, individuais e coletivos caracterizando a organização do trabalho da família camponesa.

Nesse sentido, a família é fundamental para fabricação da farinha e para realização de várias atividades relacionadas à agricultura, pesca e extrativismo, logo é a guardiã dos valores culturais que auxiliam na forma de produzir e viver desses povos.

Assim, a preparação e cultivo das roças, o transporte dos produtos, a seleção e corte da lenha para o preparo da farinha são realizados conforme os saberes tradicionais transmitidos por várias gerações. As roças são cultivadas da mesma forma que os ancestrais cultivavam, o que inclui a derrubada da mata, queima e coivara¹⁶, plantio das

¹ Ramagens que se põe fogo (fogueira) na roça para desembaraçar o terreno para o plantio, as cinzas deixadas se tornam adubo facilitando a cultura.

sementes e dos pedaços de caule da árvore de mandioca adultas e saudáveis, capina e colheita.

Os saberes dos povos remanescentes de quilombo vão além do conhecimento formal adquirido na sala de aula, muitos são passados de geração a geração, principalmente, aqueles relacionados ao uso e manejo dos recursos naturais ligados às tradições, como bem destacou Amaral (2010).

Os moradores de Santa Rita de Barreira desenvolveram suas atividades econômicas em diferentes ecossistemas: na terra firme, na várzea, nos igapós e no Rio Guamá. Cada ambiente exige dos agentes sociais, saberes específicos e técnicas apropriadas para assegurar o manejo daqueles recursos. Assim, a existência dos núcleos familiares, bem como as estratégias de domínio do território está diretamente relacionada à disponibilidade de recursos naturais e todos os espaços do território são importantes para a garantia da autonomia socioeconômica e cultural do quilombo (DINIZ, 2011).

É importante destacar que após a titulação das terras, alguns projetos foram implementados na comunidade como abastecimento de água, criação de abelha e a ampliação da casa de farinha. Alguns projetos foram eficazes, outros não tiveram êxito, como bem demonstrou seu Francisco:

[...] Depois do Sebrae teve um outro... um projeto do Pará rural que era plantio de açaí, laranja, e outras frutas regionais também como pupunha, castanha, só que esse projeto não foi muito bem, por exemplo, o açaí morreu tudo porque é área seca e não tinha irrigação, então acabou morrendo, a alaranja ainda tem, o Iraci ali, o Edilson tem um laranjal [...] (Francisco Sá do Nascimento, 56 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Nesse sentido, a maior parte dos projetos, como já foi salientado anteriormente, não levaram em consideração a cultura local e nem foi feita uma pesquisa prévia no local sobre as características do ecossistema da região ou sobre o que as pessoas da comunidade gostariam de cultivar, durante a fase de planejamento, para depois implementá-los. Assim, foram liberadas verbas para projetos, como plantio de açaí em áreas de terra firme, sendo que este é uma cultura de área de igapó. Dessa forma, apenas alguns projetos prosperaram, a exemplo do plantio de laranja.

Desse modo, após a experiência frustrada com projetos que não correspondiam à realidade local, os moradores da comunidade passaram a se mobilizar e a reivindicar

participação durante o planejamento dos projetos destinados à comunidade quilombola, pois sabem sobre as diversas áreas do território e conhecem as plantas que podem ser cultivadas em cada ecossistema.

4.1.2 Educação formal em Santa Rita de Barreira

Na comunidade existe uma escola em precárias condições estruturais e de conservação (Fotografias 11 e 12), há apenas uma sala de aula que atende alunos da Educação Infantil ao Ensino Fundamental I (1º ao 5º ano).

Fotografia 11 – Escola da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 12 – Sala de aula da escola da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Segundo os moradores, há bastante tempo que o prédio escolar não passa por nenhuma reforma, justificando as condições de precariedade e deterioração. A unidade de ensino conta com apenas dois professores, um trabalha com a Educação Infantil e o outro com as turmas da Educação Básica.

A primeira turma do Fundamental I funciona das 7:00 às 10:30 horas, a última turma do Fundamental I inicia as 10:30 e termina às 14:00 horas, a Educação Infantil funciona das 14:00 às 17:00 horas. Por fim, as turmas do Ensino Fundamental I funcionam atendendo aos alunos em regime de classe multissérie, isto é, alunos do 1^a, 2^a e 3^a ano dividem a mesma sala e são atendidos por um professor, os discentes do quarto e quinto anos também estudam juntos, porém em outro horário. Essa realidade não se restringe à comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, mas à maioria das escolas da zona rural do município.

Observa-se que tanto as turmas do Ensino Fundamental I quanto da Educação Infantil não conseguem cumprir as quatro horas de aula definidas pelo Ministério da Educação (MEC), tampouco o calendário escolar é alterado para que haja reposição das horas de aulas não trabalhadas. Essas problemáticas contribuem para que os alunos da referida escola tenham um baixo rendimento escolar, a evasão e a repetência de ano.

Embora em 2012, tenham sido criadas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, por meio da Resolução n. 08/2012, nota-se que a referida escola não cumpre essas diretrizes, principalmente no que diz respeito à estrutura física,

à formação continuada para os docentes, ao currículo, apoio técnico-pedagógico aos discentes e docentes, bem como os recursos didáticos, tecnológicos, culturais e literários que atendam às especificidades da comunidade.

Assim, a escola cumpre o mesmo currículo trabalhado nas unidades escolares não quilombolas, pautado na história eurocêntrica, enquanto a luta dos grupos raciais e daqueles que sofrem algum tipo de discriminação na sociedade brasileira é silenciada.

Dessa forma, descolonizar esse currículo é mais um desafio para a educação dos povos quilombolas, haja vista que para atender às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e à Lei 10.639/2003, o currículo dessa escola deveria inserir o Ensino de História da Cultura Afro-brasileira e africana, ou seja, a história e memória dos povos que formaram a comunidade, além dos saberes tradicionais importantes para o grupo.

De acordo com alguns membros do movimento negro ligados ao CEDENPA, a Lei 10.639/2003 está sendo descumprida, mesmo com a iniciativa da Seduc em buscar parceria com a Universidade Federal do Pará (UFPA) para capacitar professores para trabalharem a temática da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas, porém, a parceria foi insuficiente porque não conseguiu atender um número considerável de docentes.

A coordenadora da educação quilombola do município de São Miguel do Guamá reconhece os problemas existentes nas escolas quilombolas, principalmente em Santa Rita de Barreira:

[...] as dificuldades e as problemáticas da escola e uma das maiores é justamente essa a escola prédio, a estrutura física só uma sala de aula, uma copa muito espremida da construção bem arcaica e na beira da estrada onde passa carro, caçamba toda hora, no tempo do verão mesmo... Então é uma escola, que ela precisava pela demanda de aluno que ela tem, que são dois turnos de fundamental e um de educação infantil, necessitaria no mínimo de duas salas de aulas, além de que ela está numa localização imprópria na beira da estrada, onde passa a caçamba que vão buscar barro toda hora pra cerâmicas. Então no tempo do verão é uma loucura, as crianças ficam até doente de tanto viver inalando poeira direto. E a grande dificuldades dos professores é que tem que pegar esse mesmo espaço e dividir entre três turnos porque funciona manhã, entra as sete e dez e meia sai o primeiro turno do ensino fundamental, que são os alunos de fundamental de primeiro ao terceiro, e entra as dez e trinta quando é duas da tarde a última turma de ensino fundamental do quarto e do quinto ano, pra entrar educação infantil [...] eles não estão conseguindo cumprir todo o horário de aula determinado por conta dessa situação [...] (Maria do Socorro Veras da Silva Ferreira, 46 anos, São Miguel do Guamá, 2017).

Ainda, segundo a coordenadora,

[...] a questão da deficiência é falta de formação continuada para os professores que eu percebo na minha visão [...] falta de um currículo voltado pra especificidades do campo, essa questão também né, da estrutura física porque muitas turmas dessas são multisseriada, multiano né? Que agora não série é anos, então é todo uma situação, todo um contexto de problemas que acaba prejudicando, essa qualidade do ensino [...] falta interdisciplinaridade porque se está trabalhando individualmente, o pessoal trabalha pra ali, o projeto dele, o outro trabalha mediante a disciplina dele, o projeto dele [...] (Maria do Socorro Veras da Silva Ferreira, 46 anos, São Miguel do Guamá, 2017).

Todas essas problemáticas se somam, dificultando o ensino-aprendizagem dos discentes, pois na visão dos moradores, os alunos, ao se deslocarem para outras escolas, enfrentam várias dificuldades para acompanharem o aprendizado da turma em função da má-qualidade do ensino ofertado nas séries iniciais da escolarização.

O presidente da associação da comunidade relatou que já foram feitos vários ofícios e reuniões tanto com o prefeito atual do município quanto com os anteriores, bem como com os vereadores para a construção de uma nova escola, em outro local, porque a que existe está localizada ao lado de uma estrada, na qual trafegam motos, carros particulares, ônibus e, principalmente, caçambas que transportam barro para as cerâmicas, o que causam vários problemas para os docentes, discentes e moradores da comunidade, principalmente as caçambas, pois estas não usam equipamentos adequados (lonas para cobrir o barro) e acabam deixando a estrada empoeirada sem condições de tráfego (Fotografia 13).

Fotografia 13 – Caçamba transportando barro para as cerâmicas



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Os problemas socioambientais ocasionados por esses veículos são constantes, desde tosse, gripe, sobretudo em crianças e idosos, até acidentes graves, tanto com os moradores quanto com os discentes, já que a escola não tem muro.

Os jovens que terminam o quinto ano e querem seguir adiante seus estudos precisam ir para a sede do município para cursar o Ensino Fundamental II e o Ensino Médio, bem como uma graduação. Para tanto, a Prefeitura disponibiliza transporte escolar aos alunos matriculados nas escolas que ficam na cidade ou nos polos, fazendo atendimento de transporte pela manhã e à noite.

Embora o currículo da educação formal não tenha inserido a história, a memória e a cultura dos antepassados dos povos que vivem na comunidade, eles organizaram estratégias para que ela esteja presente no cotidiano quilombola e são, principalmente, as mulheres as responsáveis em transmitir os conhecimentos tradicionais aos mais jovens.

4.2 Resistência, luta e autonomia das mulheres negras da comunidade

Para compreender a mulher negra na sociedade brasileira é necessário analisar o contexto no qual ela foi inserida, ou seja, no período colonial e sua estrutura hierárquica que demarcou os lugares e papéis que os diversos grupos sociais deveriam ocupar e exercer. É importante salientar que em países de passado colonial e domínio ideológico

eurocêntrico, a exemplo do Brasil, no topo da hierarquia social estava o senhor de terras, que detinha o poder econômico e político, do outro lado, estavam os/as escravizados/as, que desempenhavam todo tipo de trabalho, e entre esses dois polos estavam homens e mulheres livres, que viviam em condições precárias. Esta sociedade se caracterizava pelo patriarcalismo, que marcava toda sua estrutura, refletindo, principalmente, sobre a mulher (NASCIMENTO, 2006a). Essa mesma autora destacou que:

Devido ao caráter patriarcal e paternalista, atribui-se à mulher branca o papel de esposa do homem, mãe dos seus filhos e dedicada a eles. Deste modo seu papel é assinalado pelo ócio, sendo amada, respeitada e idealizada naquilo que este ócio lhe representava como suporte ideológico de uma sociedade baseada na exploração do trabalho [e da pessoa] de uma grande camada da população (NASCIMENTO, 2006a, p.103).

E ainda:

Contrariamente à mulher branca, sua correspondente no outro pólo, a mulher negra, pode ser considerada como uma mulher [...] produtora, com um papel semelhante ao do seu homem, isto é, como tendo um papel ativo. Antes de mais nada, como escrava, ela se torna uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa grande (atividade que não se limita somente a satisfazer os mimos dos senhores, senhoras e seus filhos, mas como produtora de alimentos para a escravaria) como também no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho [...] (NASCIMENTO, 2006a, p.103).

Assim, a mulher negra ocupou e ocupa espaços e funções que lhe foram atribuídos desde o período escravocrata, seu papel como trabalhadora não mudou muito ao longo dos anos, visto que as características patriarcais e racistas existentes na sociedade brasileira fazem com que ela seja relegada aos lugares mais baixos da hierarquia social, que assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, permaneça realizando trabalhos agrícolas e receba baixa remuneração pelos seus serviços (NASCIMENTO, 2006a), nesse sentido, as relações de trabalho se assemelham ao período escravocrata.

No entanto, nem todas as mulheres negras estão nessas condições. Algumas ocupam outros papéis e profissões que requer educação formal, e aí elas são exceções sociais e continuam sendo mantenedora das casas, já que nas famílias negras são poucos os que ascendem socialmente. Aquelas que conseguem êxito, sucesso profissional e/ou ascendem socialmente são mais cobradas e visadas, tendo que provar o tempo todo que são capazes de exercer determinado cargo/profissão, haja vista que as posições alcançadas, com muito trabalho e luta política, acabam “servindo” para “justificar” as

reações conservadoras que questionam as políticas afirmativas para as mulheres negras, como bem destacaram Conrado e Rebelo (2012).

Davis (2016) chama atenção asseverando que as mulheres negras nos Estados Unidos da América sempre trabalharam mais que as mulheres brancas, e que o enorme tempo que o trabalho ocupa na vida dessas mulheres na contemporaneidade está diretamente ligado ao período escravista, pois a escravidão ofuscou todos outros aspectos de sua existência, assim, o ponto de partida para análise da vida das mulheres negras durante a escravidão deveria ser uma avaliação de seu papel enquanto trabalhadora. Nesse sentido, a autora assinala:

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero [...] A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães, protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente uma anomalias (DAVIS, 2016, p. 18).

A partir da popularização e da disseminação dessa ideologia, por meio de revistas femininas e de romances, o imaginário construído sobre o lugar e papéis que mulheres brancas deveriam assumir era fora do mundo do trabalho produtivo do sistema capitalista, pois:

[...] A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e de “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal de inferioridade. Mas entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia [...] (DAVIS, 2016, p. 25).

A vida doméstica era de suma importância para os/as escravizados/as nos Estados Unidos porque lhes propiciava o único local em que podiam vivenciar suas experiências como seres humanos, por isso, e também porque eram trabalhadoras, as mulheres negras não eram diminuídas por executarem atividades domésticas, tal como acontecia com as mulheres brancas.

Dessa forma, as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser vistas ou tratadas como “sexo frágil” e ou donas de casa, porque eram fundamentais para realização das tarefas tanto domésticas quanto na lavoura (DAVIS, 2016), destarte, os homens negros e mulheres negras executavam tarefas domésticas e agrícolas, havia uma

divisão sexual do trabalho doméstico, porém não tão hierárquica porque as atividades dos homens não eram superiores ou inferiores às realizadas pelas mulheres, ambas eram fundamentais, além da divisão do trabalho por sexo não ser tão rigorosa, pois muitas vezes, homens e mulheres realizavam as mesmas atividades (DAVIS, 2016).

Porém, isso não as impedia de serem mulheres no cotidiano da escravidão, todos esses problemas contribuíram para que elas desenvolvessem certos traços de personalidade que as diferenciam da maioria das mulheres brancas (DAVIS, 2016).

Mesmo havendo diferenças entre as experiências das mulheres negras brasileiras e dos Estados Unidos da América, observa-se várias similaridades, principalmente, quando se trata dos papéis e lugares que elas ocupam nessas sociedades, estes foram lhes atribuídos desde o período colonial e vem se perpetuando ao longo dos séculos.

Destarte, é necessário um olhar diferenciado para mulher negra brasileira, distinto daquele legitimado e naturalizado pela cultura eurocêntrica que impede a compreensão dos estudos sobre gênero, ao não considerar o lugar que aquela vem ocupando ao longo dos anos nessa sociedade (CONRADO, 2012).

Na região amazônica, a exemplo do que acontece no país, as mulheres negras exercem diferentes papéis, lutam por direitos sociais, políticos e culturais, além de possuírem identidade política distintas, em sua maioria são quilombolas, trabalhadoras rurais (do campo, sem-terra etc.), quebradeiras de coco babaçu, pescadoras artesanais, catadoras de caranguejo, artesãs, extrativistas, seringueiras, ribeirinhas e urbanas, características que se conjugam em várias situações cotidianas, na luta contra o racismo, por território e contra a violência de gênero (CONRADO; REBELO, 2012), só para citar alguns exemplos da configuração sociocultural e política existentes na sociedade brasileira.

No entanto, as políticas públicas implementadas para a Amazônia paraense são universalistas, ganham significados políticos, como viés explicativo do esfacelamento e desprezam as demandas históricas dos movimentos organizados no estado do Pará, desse modo, não contemplam as questões de gênero e raça (CONRADO; REBELO, 2012).

Mesmo com essas políticas universalistas e precárias, que contribuem para aumentar as desigualdades raciais e de gênero, as mulheres negras do Pará sempre lutaram ao lado ou à frente do seu povo, nos movimentos sociais urbanos ou do campo, nesse sentido, sempre foram protagonistas de sua história em diversas áreas e em diferentes períodos (GUEDES; SALGADO, 2017).

As mulheres do quilombo de Santa Rita de Barreira, assim como a maioria das mulheres negras do Pará, resistiram e resistem aos projetos desenvolvimentistas e de nação que visam implementar a cultura eurocêntrica e, ao mesmo tempo, lutam por direito ao território e pelo manejo dos recursos naturais fundamentais para sua sobrevivência. Essas mulheres, desde criança, executam diferentes papéis importantes à sua subsistência e de seu grupo social, a exemplo de trabalhos agrícolas, domésticos e extrativismo, como ressaltou dona Maria Dejanira durante a entrevista:

Eu faço tudo é, eu pranto, queimo, só mando brocar né no caso... aí eu toco fogo, eu mesmo, encuivaro, pranto, capino, faço farinha, mais... mexo farinha, as vez, eu não mexo, mas as vez sim, é assim... agora não que a gente faz só pra comer mesmo, mas no tempo que a gente morava cum papai era fazendo farinha o dia todinho, e eu no cabo do rodo (Maria Dejanira Xavier, 42 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Dona Antônia de Oliveira também relatou suas experiências:

[...] olha eu sei roçar, a minha mãe me ensino eu sei, eu sei derrubar, sei capinar, fazer cova pra plantar a maniva, sei encuivadar em fim, sei fazer farinha, agora que é aqui no motor, eu tive de empurrar a mandioca uma vez porque eu tenho muito medo da minha mão lá, com a mamãe não, quando nós era tudo solteira [...] eu e a minha irmã a gente tinha roça aí dentro. De manhã cedo, quatro hora da manhã mamãe nos chamava fazia o café, aí eu ficava, as vez era luar, pegava a vassoura ou o ancinho eu sempre fui grande, ia varrer por debaixo das árvores, quatro da manhã, fazia o café né? aí não podia mais voltar pra deitar que a mamãe era braba, aí eu pegava a vassoura e ia varrer eu já amanhecia esperta. E quando era 6 horas... seis e meia eu já tava no caminho do centro, ia embora tinha vez que a gente vinha meio dia, quando tinha a merenda a gente vinha só de tarde a gente merendava e almoçava pra lá e aí de tarde a gente vinha, jantava e ia se deitar, ia contar história [...] eu carregava mandioca no paneiro na costa, na cabeça eu nunca fui boa porque duia, minha costa, não gosto, gostava na costa. Eu cum minha irmã, porque era caminho aqui, aí a gente vinha da roça e aí tinha uma parte que agente andava na estrada pra poder entrar pro garapé pra deixar a mandioca, aí a gente olhava se não vinha ninguém aí a gente corria, corria pra ninguém nos vê, repara [risos] [...] (Antônia Oliveira, 60 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Os relatos acima revelam que desde cedo as mulheres da referida comunidade quilombola têm obrigações e responsabilidades para executar as diferentes tarefas que lhes são atribuídas, desde trabalho nos plantios da roça, a capina, colheita e preparo da farinha, além de cuidar dos trabalhos domésticos e da saúde de seus familiares. Essas mulheres acumulavam e acumulam várias atividades, mas também adquiriram estratégias de resistência e de lutas ao longo dos anos, bem como saberes que são transmitidos para outras gerações, os quais foram adquiridos diante das circunstâncias próprias do mundo

político e social de seu tempo histórico, na improvisação na qual tiveram que inventar e reinventar estratégias de sobrevivência.

As mulheres da comunidade ao falarem de suas experiências sempre relacionam com as de suas mães, avós e tias, pois estas também desenvolveram diversas atividades ao longo de suas vidas. Assim, ao relatarem suas histórias revisitam na memória a história de seus antepassados, história que não foi registrada em livros, mas que vem se perpetuando ao longo dos anos através da oralidade, mediante a lembrança das pessoas mais velhas, dos acontecimentos que vivenciaram e que contam, principalmente, os saberes importantes para o bem-estar do grupo como, por exemplo, o manejo dos recursos naturais e o trabalho para subsistência. Esse trabalho inicia na vida desses sujeitos muito cedo, geralmente, entre sete a dez anos de idade, tanto para os meninos quanto para as meninas. As mulheres aprendem que precisam realizar não apenas atividades domésticas, mas também trabalhos agrícolas, extrativismo e a pesca.

Assim, a pesca, principalmente a de anzol, é uma atividade realizada na comunidade tanto por homens quanto por mulheres, como bem relatou dona Maria Dejanira:

Ah! A pesca é assim, a gente se ajunta e vai pra lá pescar e aí pega o peixe, mas é assim nu caso a gente se ajunta dia de domingo, bora pescar, aí vai homem, mulher e criança pescar e, aí faz o avuado lá, aí come quando dá de trazer a gente traz é uma diversão, pra mim é a melhor diversão, é pesca de anzol com minhoca, os meninos que tiram a minhoca, aí o peixe que sobra a gente prepara e guarda pra comer depois [...] (Maria Dejanira Xavier, 42 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O relato acima demonstra que a pesca é uma atividade realizada em coletividade por pessoas de diferentes idades, além de ser um trabalho fundamental para as mulheres da comunidade, pois retiram parte de seu sustento, além de ser uma atividade laboral que se confunde com diversão para as pessoas locais por ser entendido como trabalho prazeroso.

Davis (2016) analisando a situação das mulheres negras escravizadas nos Estados Unidos destaca que tanto os meninos quanto as meninas, ao atingirem certa idade, eram enviados ao campo para realizarem diversos trabalhos, como coletar algodão, cortar a cana e colher tabaco, logo, homens, mulheres e crianças trabalhavam pesado do amanhecer ao pôr do sol e nesse período, a força e a produtividade era mais relevante de que as questões relativas ao gênero e idade (DAVIS, 2016).

Nesse período, muitas mulheres negras escravizadas, grávidas ou mães com crianças de colo levavam seus filhos para as lavouras, muitas eram forçadas a deixar seus bebês deitados no chão próximo de onde trabalhavam, as que se recusavam a deixá-los sozinhos trabalhavam normalmente com eles presos em suas costas. Outras deixavam seus filhos aos cuidados de crianças pequenas ou de escravas mais velhas, que fisicamente não conseguiam mais realizar os serviços pesados da lavoura (DAVIS, 2016).

Essa realidade não se restringia apenas aos EUA, visto que no Brasil as pessoas que viviam no regime de escravidão, desde criança executavam e acumulavam diferentes tarefas como, por exemplo, domésticas e nas lavouras, tal prática acabou se perpetuando, pois na contemporaneidade ainda faz parte da vida da maioria dos homens e mulheres negros (as) que vivem nessa sociedade.

Assim, é comum em Santa Rita de Barreira, as mulheres acumularem várias tarefas: os trabalhos domésticos, o cuidado com os filhos e as atividades nas roças, pois elas, muitas vezes, levam seus filhos pequenos e até mesmo de colo para a roça, já que não têm com quem deixá-los em casa, como destacou dona Raimunda Rufino: “[...] tenho cinco filhos [...], mas foi um sacrifício criar eles [...], eu levava as crianças pequenas, as que ainda mamavam, chegando lá na roça atava a rede na beira do mato, na sombra e botava ela pra dormir, aí enquanto ela dormia, eu plantava, capinava [...]” (Raimunda Rufino, 89 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

As meninas que vivem na comunidade estudada, a partir dos seis anos de idade executam várias atividades, como lavar louça e roupa, varrer a casa, preparar a comida, cuidar dos irmãos mais novos etc., além de serem as principais aliadas de suas mães nas atividades domésticas e no cuidado com os irmãos mais novos, como bem destacou dona Hosana:

[...] a Neidinha é tudo pra mim, sem ela eu nem sei como eu fico, olha, as vez, ela vai pra casa da vó dela e aí eu fico aperrada, pedindo que ela volte, aí quando ela chega posso ir pra roça sossegada, ela me ajuda desde criança, era ela que ficava com as crianças e até hoje fica. (Maria Hosana Santos Castro, 46 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Dessa maneira, as mulheres negras desde cedo enfrentam uma sobrecarga de afazeres domésticos, somados as atividades agrícolas e a responsabilidade de cuidar dos filhos, pais, mãe, irmãos e da saúde das pessoas da família, tomando emprestado o que

afirmam Conrado e Rebelo (2012, p. 134): “[...] elas ocupam, em sua maioria, postos de trabalho precário, e muitas ainda executam atividades que não se afastam por muitas horas de suas casas para que permaneçam sob sua responsabilidade os afazeres domésticos [...]”. Assim, na sociedade brasileira, as mulheres negras continuam exercendo papéis e ocupando lugares que seus lhes foram configurados na sociedade escravista, marcado pelo racismo e a desigualdade de gênero.

Vale destacar que as mulheres da comunidade, geralmente começam a executar suas atividades a partir das seis horas da manhã, mas no período do preparo da farinha começam ainda mais cedo, por volta das quatro da manhã, são poucos os dias que elas não realizam algum tipo de trabalho, isto só ocorre em casos excepcionais quando ficam doentes ou quando algum parente vem a óbito. Neste caso, elas ficam sem trabalhar nos serviços agrícolas durante oito dias.

Durante a pesquisa de campo, faleceu uma pessoa da comunidade, esse senhor foi esposo de dona Lourdes, nos oitos primeiros dias que sucederam o óbito, dona Lourdes não foi até a horta, localizada próximo de sua casa, e nem deixou suas filhas e netas chegarem perto daquela para retirar a verdura que estava precisando para colocar em sua comida. Ao se referir a esse período, ela ressaltou, “[...] minha filha, eu não posso ir na horta, quando eu quero alguma coisa eu chamo alguém pra tirar a verdura, porque tu sabe morreu um parente nosso, aí a gente não pode entrar lá esses dias¹⁷”.

As mulheres de Santa Rita de Barreira, pelas experiências históricas e das memórias, trazem suas estratégias de sobrevivência e de resistência no cotidiano do quilombo e, ao mesmo tempo, evidenciam a complexidade das funções e/ou papéis que assumem na comunidade. Algumas delas chefiam a família por não terem esposos e outras porque seus companheiros sofrem de algum problema de saúde, assim, são elas que desde cedo do dia vão trabalhar e só param para descansar tarde da noite, já que também fazem boa parte das atividades domésticas.

Contudo, apesar de todo esforço, a renda familiar não é o bastante para suprir as necessidades básicas, pois a maioria das famílias apresenta uma renda familiar de, aproximadamente, meio salário até dois salários-mínimos, sendo que muitas delas

¹⁷ Em Santa Rita de Barreira, assim como em vários povoados negros da Amazônia, quando morre um parente todos os membros da família deste, mesmo os parentes de segundo e terceiro grau, se ausentam oito dias das atividades da roça ou outras atividades relacionadas ao cultivo de plantas. Segundo os moradores da comunidade em questão se os parentes do morto executarem alguma atividade da roça como plantar, capinar, entre outras, a raiz da mandioca apodrece.

recebem algum recurso do governo federal, como Bolsa-Família, aposentadoria ou pensão, o que ajuda nas despesas da casa, isso significa que a renda retirada das roças ou de outras atividades ainda é insuficiente para garantir o sustento daquelas famílias.

De acordo com Davis (2017), as mulheres chefiam metade das famílias pobres, que não possuem renda para suprir as necessidades básicas, e mais de 68% das crianças negras e latinas vivem em lares chefiados por mulheres negras e pobres. Nesse sentido, uma análise da pobreza, principalmente no Brasil, deve ser feita a partir das experiências interseccionais de raça, classe e gênero porque estes não são fenômenos excludentes, mas sim agem combinados em uma determinada sociedade.

É importante salientar que as mulheres negras são afetadas, de maneira específica, pela combinação dessas formas diferentes de discriminação porque raça, classe e gênero e outras formas de discriminação ao serem pensadas separadamente contribuem para gerar desigualdades e para negação de direitos (CRENSHAW, 2004). Portanto, as intervenções e políticas públicas para as mulheres negras devem considerar a ausência de possibilidades e as desvantagens competitivas que essas mulheres enfrentam em seu cotidiano, pois:

[...] a lógica da incorporação da perspectiva de gênero, ou seja, focalizar a diferença em nome de uma maior inclusão, aplica-se tanto às diferenças entre as mulheres como às diferenças entre mulheres e homens. Há um reconhecimento crescente de que o tratamento simultâneo das várias diferenças que caracterizam os problemas e dificuldades de diferentes grupos de mulheres pode operar no sentido de obscurecer ou de negar a proteção aos direitos humanos que todas as mulheres deveriam ter. Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são diferenças que fazem diferença na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação [...] as vulnerabilidades especificamente ligadas a gênero não podem mais ser usadas como justificativa para negar a proteção dos direitos humanos das mulheres em geral [...] (CRENSHAW, 2002, p. 173).

Igualmente, a intersecção de raça, classe e gênero pode contribuir para garantir que homens e mulheres, independentemente de sua posição social, cultural, raça, etnia etc., sejam beneficiados/as e protegidos/as pelos direitos humanos. Porém, em tempo de crise econômica, essas discriminações tendem a se agravar, pois os governantes dos países diminuem os investimentos em saúde, educação, previdência social, entre outros, além de congelarem os salários e são os homens e as mulheres racializados, os mais

afetados com a diminuição de tais investimentos, mas o peso do fardo da pobreza recai principalmente sobre essas mulheres, pois:

[...] o arrocho que ocorre em algumas economias pode funcionar como um estrangulamento econômico e social para aqueles sujeitos menos capazes de redistribuir as conseqüências de políticas de austeridade impostas de cima para baixo. O ônus desse processo não atinge o topo da pirâmide, mas a sua base, um lugar geralmente marcado pelo gênero, pela classe e, freqüentemente, pela raça (CRENSHAW, 2002, p. 181).

No Brasil, esses problemas tendem a se agravar nos próximos anos, principalmente após o golpe dado em 2016, que colocou Michel Temer na Presidência da República, o qual junto com os parlamentares procurou retirar direitos sociais da maioria dos povos brasileiros, especialmente aqueles que sofrem algum tipo de discriminação. Os ataques foram legitimados por meio de leis, decretos, medidas provisórias e emenda constitucional, a exemplo da Proposta de Emenda Constitucional 55 (PEC 55) aprovada pelo Senado brasileiro em 2016, a qual visa a diminuição das verbas destinadas à Educação, Saúde e Previdência Social, entre outros. Tais medidas impactarão homens e mulheres racializados, sobretudo quilombolas e indígenas.

Diante do contexto atual, as mulheres de Santa Rita de Barreira, assim como de outras comunidades quilombolas e indígenas existentes na sociedade brasileira, têm se organizado ativamente, em pequena ou grande escala, a fim de modificar suas condições de vida. Para tanto, procuram se mobilizar tanto internamente, por meio da associação das mulheres da comunidade, quanto externamente, buscando parcerias com outras comunidades quilombolas, com a Empresa Brasileira de Extensão Rural (EMATER) e com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), para adquirir conhecimento para o manejo dos recursos naturais. Além de lutarem por políticas públicas que venham atender às demandas de homens e mulheres quilombolas.

Desta forma, as mulheres da referida comunidade estão sempre criando e recriando formas de trabalhar e de lidar com a adversidade, apontando outros caminhos para sua geração e para as futuras. Os caminhos apontados estão presentes no cotidiano da comunidade como, por exemplo, a criação do clube de mães no final da década de 1980 e início de 1990, em que as mulheres se mobilizavam coletivamente, procurando se ajudar nos momentos de dificuldades nas atividades das roças.

Nos dias atuais, elas criaram um grupo de mulheres da comunidade, este se constitui como um espaço de mobilização política, social, econômica e cultural, na qual

diversos assuntos são debatidos como, por exemplo, saúde, educação, produtividade, direitos e políticas públicas para homens e mulheres, bem como as estratégias para a organização do IX Encontro Paraense de Mulheres Negras, que ocorrerá em setembro de 2018 na comunidade estudada. Esse grupo também busca parcerias com o SEBRAE, EMATER e CEDENPA para que estes ofereçam oficinas como a de fabricação de artesanato, cultivo de hortas coletivas, etc.

Essas mulheres sabem da importância da organização e mobilização enquanto mulheres negras e quilombolas para assegurar políticas públicas para sua comunidade, como bem relatou dona Socorro: “A organização das mulheres tem nos ajudado a conseguir muita coisa, por exemplo as oficinas que a gente teve... informações que a gente recebe e que serve para ir buscar uma consulta, porque se a gente não se organizasse era mais difícil”.

Se vê que a iniciativa coletiva do grupo contribuiu para a afirmação da identidade de mulheres negras e quilombola, bem como sua força e resistência, características que essas mulheres fazem questão de demonstrar em suas conversas e de registrar por meio de poesia como a transcrita nas camisetas usadas pelas integrantes do grupo durante suas reuniões e nos eventos da comunidade (Fotografias 14, 15 e 16).

Fotografia 14 – Camiseta usada pelas integrantes do grupo de mulheres da comunidade



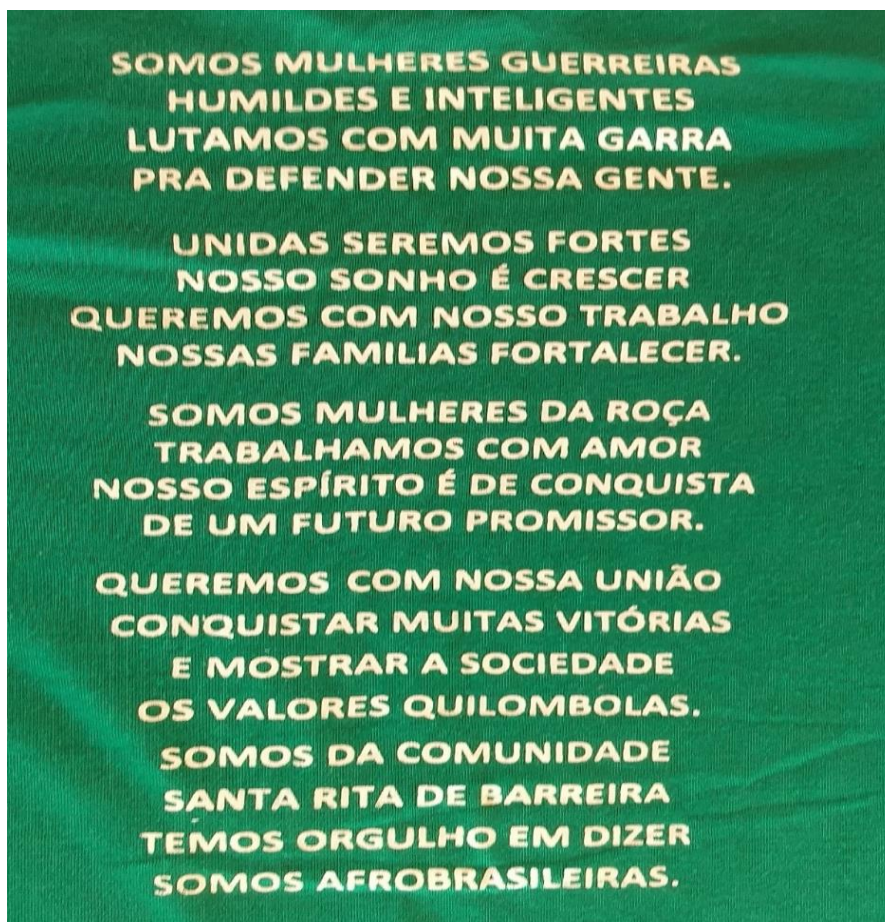
Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 15 – Camiseta usada pelas integrantes do grupo de mulheres da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 16 – Poesia transcrita no verso das camisetas usadas pelas integrantes do grupo de mulheres da comunidade, autoria anônima



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

O poema acima evidencia a força e a luta das mulheres da comunidade e mostra que essas mulheres sabem da importância de se organizar em coletividade para lutarem por políticas públicas de moradia, educação, entre outras, para seu grupo. Além de demonstrar a esperança em um futuro melhor para todos da comunidade, bem como o orgulho de sua identidade cultural.

De acordo com Candau (2016), a identidade cultural ou coletiva é uma representação no qual os indivíduos se compreendem como membros de um grupo e compartilham as mesmas maneiras de estar no mundo (gestualidade, formas de dizer, formas de fazer etc.), adquirida durante sua primeira socialização, porém, em uma determinada sociedade nem todos os membros do grupo compartilham essas formas. Da mesma forma que as identidades não são construídas a partir de um conjunto estável e objetivamente definíveis de “traços culturais”, mas sim produzidas de acordo com o contexto nas quais estão inseridas e se modificam conforme as relações, reações e

interações sociossituacionais das quais surgem os sentimentos de pertencimento, de “visões de mundo” identitárias ou éticas (CANDAUI, 2016).

A maioria das mulheres de Santa Rita de Barreira compartilha da mesma visão de mundo e se compreendem enquanto quilombolas, esta é uma identidade política que construíram ao longo dos anos diante da necessidade de garantir seu território e políticas públicas que atendessem as suas demandas.

Ângela Davis, em seu livro *Mulher, Cultura e Política*, mostra que as mulheres brancas da classe média estão sempre se beneficiando das conquistas das mulheres da classe trabalhadora e das minorias étnicas. Essa autora exemplifica a relação entre aquelas a partir de uma pirâmide, na qual no topo estão as mulheres burguesas (mulheres da classe média e trabalhadora) e na base estão as mulheres negras e outras oprimidas racialmente, que na maioria são trabalhadoras, quando as do topo da pirâmide obtêm vitórias, geralmente a condição das outras não se altera, no entanto, se as da base obtiverem algum avanço todas as mulheres da pirâmide se beneficiam.

Essa realidade também é observada na sociedade brasileira, por isso é de suma importância a organização das mulheres negras da comunidade quilombola em questão porque só através de mobilização e dos movimentos sociais que se obteve e obtêm avanços econômicos, sociais, políticos e culturais para os grupos racializados ou que sofrem algum tipo de discriminação nessa sociedade.

Uma das conquistas da associação das mulheres foi a realização de uma oficina para o plantio de horta coletiva realizada por profissionais e técnicos do Sebrae e Emater (Fotografias 17 e 18), bem como o apoio técnico para o cultivo de uma horta (Fotografia 19). Essas mulheres dedicam dois dias da semana para trabalharem nessa horta, os homens também participam de algumas atividades como a derrubada da mata, a queima e carregando o adubo (estrume de boi) necessário para fertilizar o solo.

Fotografia 17 – Técnica da EMATER e técnico do SEBRAE ministrando oficina para mulheres da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 18 – Mulheres de Santa Rita de Barreira participando de uma oficina



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 19 – Horta organizada pelas mulheres da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Na horta é cultivado jambu (*Acmella oleracea*), coentro (*Petroselinum*), pepino (*Cucumis sativus*), pimentão (*Capsicum annuum Group*), chicória (*Cichorium intybus*), alface (*Lactuca sativa*), couve (*Brassica oleracea*), cebolinha (*Allium schoenoprasum*), manjeriço (*Ocimum basilicum*), jerimum (*Cucurbita spp*) etc., para o consumo próprio e o excedente é vendido para alguns moradores da comunidade¹⁸ e na feira que fica na sede do município. Segundo as mulheres da comunidade, o cultivo da horta contribuiu para fortalecer os laços de amizade entre elas, além de garantir material para fazer salada e o tempero das comidas.

As mulheres que participam daquele grupo desenvolvem outras atividades, a exemplo do artesanato feito a partir de sementes, cipós, palhas, caroços de açaí e tucumã, linhas de crochê, garrafa pet etc. Elas fabricam bonecas (Fotografia 7), brincos, pulseiras, colares (Figura 20), adereço para os cabelos e roupas para bonecas (Fotografia 21).

¹⁸ As verduras e legumes cultivados na horta pelas mulheres da comunidade de Santa Rita de Barreira são distribuídos apenas entre as que trabalham nela.

Fotografia 20 – Colares feitos por mulheres de Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 21 – Adereço para cabelos e roupas para bonecas feitos por mulheres de Santa Rita de Barreira



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Além desses produtos, essas mulheres também fazem capas para liquidificador, botijão, entre outros produtos, como bem ressaltou dona Socorro:

[...] algumas coisas que a gente fez através de oficinas, como nossos colar a gente fez através de oficina [...] as garrafas pet, a gente fez o revestimento delas

com crochê, as xuxas de tecido [...] por acaso o anel de Tucumã, esse anel que eu tenho de tucumã eu fiz aqui, a gente tem acesso pra fazer ele aqui porque ele se torna bem fácil... pra gente, fazer os pingentes dos nossos colar, né, que nem o do coco, né, aqui o tucumazinho ... e a fruta de pachiuba, né? Então a gente tem de várias coisas... a semente chamada jauari que a gente trabalha é igual uma semente de ingá, né?, e os outros são caroço de açá [...] (Socorro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O relato acima de dona Socorro e as fotografias 20 e 21 revelam que mesmo diante de vários problemas enfrentados no cotidiano, as mulheres da comunidade buscam alternativas para garantir sua sobrevivência e de seus familiares, pois, como já foi frisado anteriormente, esses produtos são usados por elas, mas uma parte é vendida durante os eventos da comunidade ou nos encontros e seminários que elas participam em outras comunidades quilombolas e no município. Mesmo realizando várias atividades, elas adquirem tempo para o lazer, que se apresenta de formas variadas, pela pesca de anzol, jogos de dominó, jogos de futebol etc.

Com a idade avançada, as pessoas da comunidade perderam a força física e o vigor, mas continuam sendo respeitadas, passando confiança e experiência aos mais jovens, estes sabem a importância dos mais velhos para a perpetuação dos saberes, valores e o bem-estar do grupo, isso é evidenciado na fala da Oneide: “Tia Raimunda, tá velhinha, mas sabe muito coisa do nosso passado, e nós vamos pra casa dela aprender o Samba do Cacete, porque é só ela que sabe ensinar, antes a gente não dava valor, mais agora a gente sabe da importância” (Oneide Maria dos Santos Castros, 25 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Dona Raimunda Rufino (89 anos) (Fotografia 22), matriarca da comunidade, tem um papel relevante no cotidiano do quilombo, principalmente em relação à conservação e perpetuação dos valores culturais de matriz africana. Assim, uma de suas atribuições é ensinar às crianças, jovens e adultos os conhecimentos relacionados ao Samba do Cacete desde a composição da música até tocar os instrumentos e a coreografia deste gênero musical, ela é também a principal guardiã da memória e história desse grupo social.

Fotografia 22 – Dona Raimunda Rufino, matriarca da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

A partir do relato de Oneide e do contato com outras pessoas da comunidade foi possível depreender a importância dos mais velhos quanto à preservação dos costumes e saberes para a sobrevivência do grupo porque em sociedades tradicionais, sem tradição escrita, os conhecimentos são conservados por meio da memória dos mais velhos. Estes, ao lembrarem o passado, não estão descansando das questões do cotidiano, mas sim se ocupando consciente e atentamente do próprio passado (BOSI, 1994), pois:

[...] Há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente do seu grupo: neste momento de velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar: A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade (BOSI, 1994, p. 63).

Assim, dona Raimunda Rufino, apesar de não saber ler nem escrever, lembra de várias letras do Samba do Cacete, segundo ela, essas músicas eram cantadas pelos seus antepassados durante os trabalhos na roça e nas horas de folga, essa senhora também está sempre cantando em seu cotidiano. As letras das músicas cantadas pelos membros da comunidade são geralmente relacionadas ao cotidiano, à fauna e à flora, como se observa abaixo.

LETRA 1

*Tenho um canário amarelo
Chô, chô meu rocinó
Tenho um canário amarelo
Chô, chô meu rocinó
Pra de levar tenho pena
Pra ti deixar tenho dó
Olho o imbolado,
bola em cima, bola em baixo
Quem não come da castanha
não pertence o caju
Olho o imbolado
bola em cima, bola em baixo
Quem não come da castanha
não pertence o caju.*

(autor/autora anônimo/a)

LETRA 2

*Arriba ciragador
Oh! Cajueiro, cajuá
Arriba ciragado
Vamos ver nossa Iaiá
Cajueiro piquinino carregadinho de flor
Eu também sou piquinino,
mas carregadinha de amor.
Arriba ciragador
Oh! Cajueiro, cajuá
Arriba ciragador
Vamos ver nossa Iaiá.*

(autor/autora anônimo/a)

LETRA 3

*Minha saia baiana
Em roda, em roda
Meu cabelo aparado
É moda, é moda
Eu ouvi dizer
Eu ouvi falar
Quem não tem dinheiro
Não fala em se casar
Eu ouvi dizer
Eu ouvi falar
Quem não tem dinheiro
Não fala em se casar.*

(autor/autora anônimo/a)

O Samba do Cacete é cantado em vários momentos do cotidiano da comunidade, não se restringindo a ocasiões especiais, o que sugere que ele é também um canal ou forma usada por esse grupo social para transmitir os valores e conhecimentos populares da comunidade.

Algumas letras desse gênero musical são relacionadas à natureza, tal fato não é por acaso, pois durante as conversas com os habitantes do quilombo foi possível perceber o quanto a natureza é importante para eles, não só porque retiram dela parte de seu sustento, mais também por se sentirem ligados e/ou parte dela, o relato de dona Antônia Oliveira ressalta essa ligação: “[...] eu vô pra roça, é bom pelo menos a gente se sente que quer tá junto da natureza, as vez, eu vou pro fim do terreno é tão bom aquilo frio... aquele

mato, a modo cheira assim... eu gosto de ter contato com a natureza, ela é parte de mim” (Antônia Oliveira, 60 anos Santa Rita de Barreira, 2017).

Segundo dona Socorro e dona Ana Lúcia, o grupo de música foi formado porque elas desejavam transmitir aos mais jovens o Samba do Cacete e outros gêneros musicais. O Samba do Cacete foi durante muito tempo cantado e dançado pelos seus antepassados, porém naquele momento apenas algumas pessoas sabiam as músicas. Aquelas mulheres procuraram incentivar os mais jovens a se interessarem por esse gênero musical e, no presente, são eles que vão até a matriarca para ensaiar as músicas.

É importante destacar que o grupo de música da comunidade se tornou conhecido na região e é sempre chamado para tocar em eventos nas comunidades vizinhas e até em outros municípios. Dona Socorro e dona Ana Lúcia que acompanham esse grupo, elas também são responsáveis pelas roupas usadas durante as apresentações e pela conservação dos instrumentos utilizados para tocar o Samba do Cacete. Este se tornou fundamental na construção da identidade quilombola do povo de Santa Rita de Barreira, principalmente, após a titulação de suas terras, além de ser estratégia de sobrevivência e construção simbólica.

Observou-se durante a pesquisa de campo que a maioria das pessoas, principalmente, as mulheres se comportam de formas diferentes quando saem da comunidade, a exemplo de Maria Oneide, de 25 anos, que estudava em uma escola na sede do município. Nesse período, essa jovem quase não participava das aulas, raramente falava e fez pouca ou nenhuma amizade, no entanto, em sua comunidade, ela é uma das lideranças e exerce várias funções como, por exemplo, organiza o grupo de jovens e de dança, participa ativamente da organização dos eventos e festividades, cuida dos pais, dos irmãos, sobrinhos e avós. Além de dialogar sempre com as meninas e meninos, conquistando assim o respeito e admiração do seu grupo social.

Tal fato ocorre porque o povo negro tem dificuldade de ser ouvido fora de seu território, sobretudo em locais nos quais a branquitude é um elemento que condiciona os valores e padrões, a exemplo de hospitais, posto de saúde, praças públicas e escolas, pois o/a colonizador/a nega o direito de fala ao/a colonizado/a. Este/esta, ao falar, forçaria aquele a entrar em confrontação com a verdade do “outro”, que precisam ser negadas, reprimidas e mantidas em segredo, por isso, o/a colonizado/a deve ser mantido/a quieto/a, visto que assim não revela os segredos, como a escravidão, o racismo, entre outros, que tanto incomodam o/a conquistador/a (KILOMBA, 2016). Para essa autora:

A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) *brancos(as)* querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido (KILOMBA, 2016, p. 172).

Por isso, a necessidade, durante o período escravocrata, da máscara vedando a boca do/a negro/a para impedir que fosse revelado as verdades que os/as brancos/as queriam manter distância e deixar invisíveis, isso os protege de reconhecer o conhecimento do “outro”. Na contemporaneidade, ao serem confrontados com as verdades desconfortáveis do racismo, brancos/as argumentam não saber, não lembrar, não acreditar etc., estas são as expressões desse processo de repressão, que eles resistem e procuram tornar conhecido o desconhecido (KILOMBA, 2016).

Contudo, mesmo com toda repressão e opressão impostas ao povo negro, estes, principalmente as mulheres, sempre resistiram e procuraram estratégias para romper com o modelo hegemônico e buscaram outros modos de vida para assegurar o bem-estar de seu grupo. Dessa forma, mulheres com as de Santa Rita de Barreira estão agenciando o tempo todo, tanto dentro da comunidade quanto fora, pois o pensamento da mulher negra é marcado por descontinuidade e fluidez. Essas mulheres fazem o agenciamento fora de seu território quando resolvem os problemas de seus/suas filhos/as nas escolas, hospitais, participando de seminários etc.

Agenciam também dentro do quilombo, organizando as relações sociais, econômicas, culturais e participando das decisões políticas, porém, ainda são os homens que negociam com o Estado, ou seja, são eles que assinam os contratos dos projetos para a comunidade, participam das reuniões com o prefeito e vereadores do município. No quilombo, assim como em toda sociedade brasileira, há o predomínio das decisões masculinas, sobretudo quando se trata da economia. O que não invalida a luta das mulheres desse quilombo porque são elas que organizam e executam a maior parte das atividades necessárias para sua sobrevivência e de seus familiares, principalmente quando se trata de prevenção ou tratamento de doenças com plantas medicinais.

4.3 Medicina popular no cotidiano das mulheres de Santa Rita de Barreira

No Brasil, desde o período colonial, a Medicina Popular vem sendo praticada por curadores/as) e benzedeiros/os), entre outros/as) para o tratamento e/ou prevenção de doenças, para tanto, as pessoas que recorrem a esse tipo de Medicina utilizam algumas plantas medicinais existentes na região onde vivem.

Na Europa, durante a Idade Média e início da Idade Moderna, as mulheres e homens tratavam as doenças com plantas medicinais, sendo que aquelas possuíam um conhecimento empírico em relação as plantas e remédios curativos acumulado durante anos, o qual foi transmitido por diversas gerações (FEDERICI, 2010).

Na brasileira, a Medicina Popular é o resultado das relações culturais entre portugueses, indígenas e africanos após anos de contatos e interação forçada, hoje, seria difícil distinguir qual é puramente indígena, africana ou europeia. Restam de concreto para análises, a/o curandeira/o, benzedeira/o, entre outras/o que poderão dar algo que indique, em parte, a origem étnica de suas técnicas empregadas (ARAÚJO, 1979). Nas práticas de cura, as diversas medicinas populares se cruzam e espelham um mundo de práticas e saberes diferenciado (OLIVEIRA, 1985).

Até o século XIX, essas práticas eram comuns entre os diversos grupos étnico-raciais e classes sociais, mas a partir das últimas décadas desse século passaram a ser alvo de perseguição por parte do Estado, pois nesse período a ideia de civilidade marcou os projetos de nação propostos para o país, no entanto, a cultura dos povos indígenas e afro-brasileiro resistiu na região amazônica, dentre elas, as práticas de cura popular. Devido a esta resistência, a Medicina Erudita teve dificuldade para conquistar poder e prestígio na sociedade brasileira, sobretudo entre as classes populares.

Assim, até os dias atuais, muitos povos tradicionais que vivem na Amazônia Legal ainda usam e confiam credibilidade à Medicina Popular para tratar de várias enfermidades. Essas práticas se difundiram profundamente na construção cultural desses povos, desse modo, os saberes relacionados ao cultivo e ao uso de plantas medicinais com sementes, raízes, cascas, cipós, folhas e frutas para fazer chás, xaropes, garrafadas, lambedores e banhos para uso medicinal continuam fazendo parte da vida cultural e do cotidiano das famílias da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira.

Vale ressaltar que na comunidade não existe posto de saúde, quando as pessoas estão doentes recorrem à curandeira ou se deslocam à sede do município para serem

atendidos nos postos de saúde ou no hospital municipal. Existe um agente comunitário de saúde que faz visitas regulares às famílias, e quando tem campanha de vacinação para mulheres e crianças, alguns enfermeiros geralmente vão até a comunidade, mas ao procurarem atendimento no hospital ou postos de saúde do município, deparam-se com estruturas pouco eficientes para atender com qualidade.

Diante dessa realidade, muitas pessoas que ali vivem preferem nem procurar os hospitais e assim ficam na própria comunidade, visto que a maior parte das mulheres conhece e utiliza várias plantas medicinais para tratar e prevenir algumas enfermidades. Nessa perspectiva, elas coletam na floresta e cultivam em seus quintais várias plantas, com relatou Dona Maria Dejanira Xavier (42 anos), conhecida como Deja:

[...] é a gente que cuida dessas plantas pra não morrer quando é verão, tem que tá molhando, aí as vez quando a gente vê que já tá tempo aí a gente pega faz outra muda, quando já tá velha no caso. Algumas plantas a gente pega mais no mato é a verônica, é barbatimão, unha-de-gato, é porque essas plantas assim são mais da natureza não é assim como essas plantinhas que a gente pega né e planta, e por isso ninguém derruba lá perto dela porque a gente não pode ficar sem nada, sem elas, aí elas fica lá mesmo (Maria Dejanira Xavier, 42 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Dona Maria Hosana dos Santos Castro, também relatou suas experiências:

[...] eu pego sempre o alho, a casca da laranja que é boa também e o elixir paregórico em planta, aqui agora eu não tenho esse, tenho outras plantas aqui nessa parte do quintal porque aqui pega sol e eu tô lutando com essas aqui, aí eu já tenho gengibre, aí pra tosse eu faço o chá do jambu, pra tosse é o chá do jambu, eu faço. E assim pra dor de cólica essas coisas assim o mesmo chá, que o elixir paregórico né em planta [...] (Maria Hosana dos Santos Castro, 46 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

As entrevistas de dona Maria Dejanira Xavier e de dona Hosana dos Santos Castro, moradoras da comunidade, revelam o conhecimento da biodiversidade existente na região e a preocupação em cultivar em seus quintais várias plantas, como gengibre (*Zingiber officinale*), jambu (*Acmella oleracea*), laranjeira (*Citrus X sinensis*), elixir paregórico (*Piper callosum*), entre outras, bem como conservar as existentes na floresta, como unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*), verônica (*Veronica officinalis L*) etc., desse modo, elas se preocupam em deixar a floresta em pé porque sabem da importância da conservação das espécies e da sociobiodiversidade, por isso, é comum nos quintais das

casas dos moradores dessa comunidade o cultivo de várias plantas medicinais (Fotografias 23 e 24).

Fotografia 23 – Quintal de dona Maria Dejanira Xavier



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 24 – Quintal de dona Lourdes



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Dessa forma, em vários quintais das casas dessa comunidade quilombola se encontra pelo menos um tipo de planta que é usada pelos moradores e pelos vizinhos para

fazer banhos, chás, xaropes e garrafadas. As plantas cultivadas nos quintais para o uso medicinal são geralmente de pequeno porte, como mastruz (*Dysphania ambrosioides*), hortelã da folha miúda (*Mentha villosa*) etc., as de grande porte, como barbatimão (*Stryphnodendron*) e unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*) são retiradas da floresta, geralmente próximo aos igapós. Algumas plantas cultivadas nos quintais são usadas tanto para fins medicinais quanto para temperar a comida, como bem destacou dona Socorro:

Temos nossas plantas do terreiro como chicória, alfavaca, eu que planto, taí no meu terreiro de prova. Essas plantas é para tempero e serve também pra remédio, como a alfavaca, ela é tempero, mas ela é remédio também, a chicória da mesma forma, a chicória ela é remédio tanto a folha é bom pra dor de cabeça como a raiz é boa pra fazer remédio pra criança quando tá com dor de barriga, e quando a gente cisma¹⁹, [*imagina, grifo nosso*] que a criança tá com dor de barriga e é verme, a gente faz o remédio da raiz dela. A gente pega três raiz, lava bem lavadinho, bate e ferve o chá e dá pra criança, bate com pauzinho, depois de tá lavadinho, né? Faz, bate pra fazer o chá. Já usei e deu certo pra minhas filhas quando tão com enjojo, nós toma, tô fazendo chá pra essa aqui que está com dor no estomago, eu vou fazer pra ela o chazinho, ela é minha sobrinha (dona Socorro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Dona Maria Dejanira Xavier, assim como dona Socorro, usa algumas plantas como remédio e também como tempero:

[...] Pra gripe eu sempre tomo remédio natural quem nem eu to falando [...] por exemplo, eu começo espirrar hoje, aí eu tomo logo aí evita, aí quando ela, eu mesmo esqueço, né? Eu faço banho, banho caseiro com folha de laranja da terra, alfavacão, a folha da alfavaca, alfavacão é uma coisa e alfavaca é outra planta, alfavaca a gente põe na comida e serve também pra fazer o remédio e alfavacão é mais pro remédio e não pra colocar na comida, a diferença entre elas é que a folha do alfavacão é mais comprida (Maria Dejanira Xavier, 42 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Os relatos acima revelam que algumas plantas, como chicória (*Cichorium intybus*) e alfavaca (*Ocimum gratissimum*), são utilizadas tanto para temperar a comida, principalmente, galinha caipira e peixe, quanto para fazer remédio para algum tipo de doença, como dor de cabeça e dor de barriga. Essas mulheres conhecem muito bem as plantas e as distinguem pelo tamanho das folhas, cheiro etc., além de saberem como devem ser utilizadas. Desse modo, confiam nessas plantas e em seus conhecimentos para tratar as enfermidades que assolam as pessoas da família ou do grupo na qual estão inseridas, dona Hosana relatou suas experiências:

¹⁹ Expressão utilizada pelas pessoas da comunidade que significa imaginar, pensar, etc.

[...] olha sendo que se eu cismar que meus filho tão com problema de verme eu vou, eu pego a flor do mamão macho, não tem o mamão macho? Que ele dá só flor não é? Aí eu pego a flor do mamão macho, o alho e a flor do cajueiro [...] aí eu vou pego, faço chá e dou, aí se não resolver aí eu faço o chá da raiz da chicória que ela é boa também, sendo que se for coisa no intestino né? Empachamento, eu pego sempre o alho, a casca da laranja que é boa também e o elixir paregórico em planta e faço o chá e dá certo [...] só se for um caso muito grave pra eu ir pro médico, eu sempre gostei de fazer chá pros meus filho (Maria Hosana dos Santos Castro, 46 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Segundo Oneide, moradora da comunidade, as pessoas que vivem nesse local só procuram médico quando percebem que a doença é grave, pois:

[...] eu fui um dia desse no médico, por causa que eu tava com algum problema e mamãe achou que era mais sério do que ela podia me cuidar aqui e aí eu fui no médico me consultar, aí foi só nesse dia que eu fui no médico, aí de lá pra cá ainda não fui. Quando é uma doença que não é grave, a gente fica por aqui mesmo, porque que eu me lembre a única vez que eu fui no médico foi essa uma agora (Oneide, 25 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A partir do depoimento de dona Maria Hosana dos Santos Castro e de Oneide Castro, bem como da observação empírica, é possível depreender que as mulheres se preocupam com a saúde de seus familiares, vizinhos e amigos. Assim, procuram tratar deles/as com remédio à base de planta medicinal e, ao mesmo tempo, essas mulheres revelam que é muito difícil às pessoas dessa comunidade procurarem médicos para tratar algum tipo de enfermidade, porque acreditam nos benefícios dos remédios feitos de plantas medicinais.

Nesse sentido, povos e comunidades tradicionais que usaram e usam as plantas medicinais para o tratamento de saúde demonstram que não existe uma única maneira, original e ideal que oriente todas as pessoas e classes sociais de criar suas estratégias de vida, dentre estas as práticas de cura (OLIVEIRA, 1985).

Assim, a Medicina Popular é praticada na esfera familiar, entre parentes, amigos e vizinhos que compartilham a mesma visão de mundo, o que proporciona respostas concretas aos problemas de doenças e sofrimentos vividos no cotidiano de um determinado grupo social, ela acaba aproximando e fortalecendo as relações sociais entre os sujeitos, pois implica em ajuda e solidariedade entre eles (OLIVEIRA, 1985).

Vale ressaltar que a Medicina Popular liga diferentes sistema de classificação de enfermidades e de fenômenos orgânicos e, concomitantemente, produz estratégias de

tratamento de doenças muito peculiar. A Medicina Popular se dá pela prevenção, diagnóstico e tratamento de doenças, estas são partes da compreensão de que os sujeitos que a utilizam têm da vida, do mundo, das necessidades, do sofrimento e das relações sociais, ou seja, ela está inserida dentro da cosmovisão de cada povo, permanentemente é recriada e reinventada de acordo com o contexto histórico de cada grupo social (OLIVEIRA, 1985). Para Oliveira (1985, p. 9), “A medicina popular é uma prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos, enfermeiros (profissionais da medicina erudita) que, no campo da saúde, não há um único modo de fazer ciência”.

Assim, povos como de Santa Rita de Barreira usam a Medicina Popular em suas práticas de cura e, em seus depoimentos, se observa que eles enfatizam os benefícios das plantas medicinais e como preparam seus chás e banhos.

[...] E a alfavaca ela é boa pra dor de dente, a folha dela é bom pra dor de dente, soca-se a alfavaca moi coloca um pouquinho de sal e coloca no dente, né? Essa minha filha é a prova aí, ela já usou e deu certo. A flor dela, você tá com estômago inchado, a barriga inchada, você faz o chá da flor da alfavaca, tudo isso eu já usei. Como agorinha tava falando pra Giele da oryza, a oryza é uma planta que a gente tem aqui no terreiro também da gente, ela é boa para banho, ela é boa pra chá, calmante, relaxante, a gente toma. Eu pego ela, as folhas dela mói na águas e toma aquele banho, que é um banho que acalma, é um banho cheiroso, tranquilizante. É, então a gente tem... Tem a oryza no quintal, a gente planta [...] a gente tem nosso pau de angola que é... que é uma planta muito boa, a gente tem trevinho do pau de angola, um pau das folhas bem grande que a gente também usa ele pra banho né? A nossa cultura pede que a gente acredite tenha uma fé que ele é eficaz pra espantar mau-olhado, a gente ferve ele quando não mói na água, ele até é bom pra banho pra cabeça, a pessoa tá gripado quando faz um banho, já usei tudo isso aí, a gente deixa passar hora de meio-dia no sol, pegar aquele sol de meio-dia e aí quando der seis horas da tarde lava a cabeça, não tem resguardo [...] (Socorro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O depoimento acima revela que as mulheres de Santa Rita de Barreira cultivam plantas tanto para tratar das enfermidades do corpo quanto de outros problemas que podem afetar as pessoas da comunidade, por isso, se preocupam também em cultivar plantas, como a oryza (*Pogostemon cablin*) (Fotografia 25) e o pau-de-angola (Fotografia 26).

Fotografia 25 – *Oryza* (*Pogostemon cablin*)



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 26 – Pau-de-angola



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

As pessoas da comunidade usam as plantas acima para fazer banhos e espantar mau-olhado, pois para eles esse é um problema que afeta as relações sociais e econômicas, por isso, ensinam seus/suas filhos/as e vizinho/as como devem fazer os banhos para solucionar esses problemas. De acordo com Araújo (1979), o banho é um ritual curativo,

não é um banho de limpeza e sim de remédio, por isso, é colocado nele folhas, raízes etc., e o objetivo é limpar o corpo dos possíveis males que afetam o paciente.

Logo, é comum entre as pessoas que vivem na comunidade quilombola o uso de vários tipos de plantas que servem para diferentes problemas, a exemplo da unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*), com propriedades analgésicas, anti-inflamatórias, antioxidantes, etc., essa planta é usada no tratamento de inflamação em algumas partes do corpo. Possui substâncias medicinais importantes à saúde humana que foram descobertas pelos povos tradicionais a partir do conhecimento empírico e da necessidade de sobrevivência na floresta.

É importante ressaltar que esses povos e comunidades não conhecem apenas as plantas que utilizam para fins medicinais, mas também as prejudiciais à saúde. Eles desconhecem o nome científico e as substâncias químicas das plantas, porém sabem as que servem para prevenir ou tratar enfermidades e a quantidade necessária para fazer os chás, banhos, garrafadas e xaropes.

De acordo com Levi-Strauss (1989), povos como os indígenas, entre outros, eram conhecedores de vários tipos de plantas, muitas delas com propriedades narcóticas, estimulantes ou medicinais, também conheciam muito bem o meio biológico. O autor denomina esse conhecimento empírico de Ciência do Concreto, pois embora seja por essência restrita, comparada aos resultados das ciências exatas e naturais, ele não foi menos científico e seus resultados não foram menos reais. Porém, o interesse desses povos não se restringia as plantas comestíveis ou as que serviam como medicamento, uma vez que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são benéficas, elas só são consideradas benéficas ou importantes porque são primeiro conhecidas (LEVI-STRAUSS, 1989).

Nesse sentido, para as pessoas da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, o valor farmacológico das plantas medicinais não está em primeiro plano, e sim os benefícios que elas podem trazer no tratamento de algumas enfermidades, por isso buscam conhecê-las, e depois as consomem em forma de garrafadas, xaropes, chás e banhos.

As mulheres da comunidade reconhecem dezenas de espécie de plantas tanto as que são utilizadas para fazer algum tipo de remédio quanto as que não são usadas para essa finalidade. Elas conhecem seus nomes vulgares, os locais onde são encontradas e onde podem ser cultivadas. Nesse sentido, o povo dessa comunidade, sobretudo as

mulheres, são herdeiras de uma longa tradição científica, não do conhecimento científico moderno, pois aquela se diferencia deste em vários aspectos, dentre eles as estratégias de se relacionar com a natureza.

Vários homens da comunidade, desde crianças também, utilizam plantas para tratar algum tipo de enfermidade, porém não sabem manipulá-las para fazer os chás, xaropes etc., muitas vezes não conhecem determinadas plantas, tampouco seus benefícios. Desse modo, quando estão com algum problema de saúde recorrem as suas mães, esposas ou filhas, como destacou seu Alcindo:

[...] quando sinto uma dor tomo remédio um chá por aí, comprimido mesmo é difícil eu tomar, no caso é minha mulher que faz o chá, qualquer coisinha ela faz um chá, hoje mesmo ela fez uma panelada de chá e aí fica tomando. A minha mãe sempre fazia chá, sempre, desde criança ela nunca nos deu uma pílula, minha avó também [...] E assim antes era a minha mãe que fazia agora é minha mulher, eu mesmo não sei fazer [risos], nunca procurei aprender, confio nelas pra fazer (Alcindo Brito do Nascimento Santos, 58 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Seu Alcindo não é exceção, pois durante a pesquisa na comunidade outros homens revelaram o uso terapêutico de plantas, mas não manifestaram preocupação em plantá-las, tampouco em conhecê-las, bem como não sabem preparar uma garrafada ou um chá. Dessa forma, são as mulheres, que além de outras funções, procuram cultivar diferentes espécies de plantas e aprendem os conhecimentos sobre a manipulação delas. Essas mulheres quando não conseguem tratar alguma enfermidade recorrem à curandeira ou a benzedeira da comunidade, estas são muito respeitadas, pois são detentoras de vários conhecimentos relacionados aos tratamentos e prevenção de doenças e, para tanto, utilizam plantas medicinais.

5 PRÁTICAS DE CURA: SABERES E USO DE PLANTAS MEDICINAIS ENTRE AS MULHERES CURANDEIRAS E BENZEDEIRAS EM SANTA RITA DE BARREIRA

Neste capítulo buscou-se fazer uma discussão sobre o uso terapêutico de plantas medicinais pelas curandeiras e benzeadeiras que vivem na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira. Destarte, neste estudo, privilegiam-se as práticas de cura realizadas por elas, mas, no geral, essas atividades constituem apenas um dos repertórios praticados por essas mulheres. Outro ponto destacado foi a transmissão dos saberes relacionados ao uso e manipulação de diferentes espécies de plantas medicinais entre as mulheres da comunidade por várias gerações. Além da importância do território e da biodiversidade para assegurar a autonomia e o tratamento da saúde coletiva desse grupo étnico.

Pretende-se também fazer um diálogo entre o conhecimento empírico e teórico, visando responder a um dos objetivos da pesquisa. Nesse sentido, pode haver repetições, porém elas não puderam ser evitadas, haja vista que contribuem para mostrar as convergências e divergências no cotidiano dessas mulheres, bem como tornar visíveis suas experiências.

5.1 Curandeiras e benzeadeiras: “um dom de curar as pessoas”

Os povos e comunidades tradicionais que vivem na floresta amazônica desenvolveram diferentes estratégias de sobrevivência, pois é dela que tiram parte de seu sustento e várias plantas medicinais para tratar algumas doenças, como febre, diábetes, gripe, asma etc., que assola as pessoas que vivem nesse local (SALES; ALBUQUERQUE; CAVALCANTI, 2009), isso ocorre desde os primeiros anos da colonização brasileira devido à dificuldade de acesso à Medicina oficial e pela herança cultural indígena e africana, bem como aos altos custos dos medicamentos farmacêuticos (SALES; ALBUQUERQUE; CAVALCANTI, 2009). Além do isolamento político que enfrentam há séculos, o que ocasiona grande problema na Amazônia porque contribui para destruição da sociobiodiversidade existente. Desse modo, é mister debater e combater esse problema, uma vez que:

O combate a essa realidade estreitaria distâncias sociais, conclamaría mais a repensar os entraves para as políticas públicas voltadas as populações negras rurais, quilombolas, aos povos da floresta, pescadores e/a população urbana que passam por problemas singulares, de ordem variadas e, algumas situações similares (CONRADO; REBELO, 2012, p.238).

Na Amazônia brasileira, o discurso da distância geográfica é usado por alguns intelectuais e governantes para justificar a falta de implementação de políticas públicas nos territórios dos povos e comunidades tradicionais, escondendo assim os reais entraves como, por exemplo, os fatores que contribuem para aumentar as desigualdades sociais, de gênero e o racismo existente na região. Assim, equivocadamente, as questões raciais e de gênero são vistas a partir do discurso da pobreza, pois:

[...] Preferem muitos “teóricos” repetir obviamente que a origem da discriminação está no aspecto sócio-econômico que caracteriza a sociedade brasileira. Insistem em não ver o preconceito racial como reflexo de uma sociedade como um todo, ou seja, em todos os seus níveis, pois a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político; não está nem antes nem depois destes dois, também não está em cima ou embaixo [...] Repetir que o preconceito racial é de origem econômica, ou em decorrência do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas explicação para uma situação tão complexa, não esclarece, só contesta, nem promete soluções para os diretamente interessados nela [...]. (NASCIMENTO, 2006a, p.100).

Vale ressaltar que o discurso da pobreza se sustenta nas necessidades básicas para a sobrevivência desses grupos sociais, vinculadas ao estilo de vida dos grandes centros urbanos, contudo, essas projeções de necessidade básica que tem como referencial o modo de vida das grandes cidades é um empecilho para a compreensão das reais necessidades e reivindicações dos diferentes grupos sociais que vivem na Amazônia Legal (CONRADO; REBELO, 2012).

A ausência e/ou precariedade de intervenção do Estado brasileiro persiste até o século XXI e contribui para a falta de implementação de políticas públicas de saúde na maioria das comunidades quilombolas existentes na região amazônica, mesmo com avanços em acesso à ciência e tecnologia no país. Diante desse contexto, os povos que vivem nessa região procuraram estratégias para tratar suas enfermidades e de seus familiares a partir dos recursos naturais que tinham acesso, a exemplo de plantas, animais e minerais.

É importante destacar que durante a colonização do continente americano ocorreram várias trocas de informações acerca de plantas para fins medicinais, muitas

espécies usadas pelos povos indígenas passaram a ser utilizadas também pelos europeus, assim como outras espécies foram introduzidas na América (SILVA et al., 2012). Nesse período, a América portuguesa e a África estiveram em constante contato por causa do comércio marítimo de escravos realizado pelos europeus, contribuindo para o enriquecimento de alguns países da Europa e para exploração do continente africano (RODNEY, 1975). Os povos africanos que chegavam na América traziam vários conhecimentos, entre eles, o uso terapêutico de plantas que faziam parte da cultura de suas nações (SILVA et al., 2012). Em vários locais do território brasileiro como, por exemplo, na Amazônia, esses povos estiveram em contato com várias nações indígenas e seus saberes sobre plantas medicinais acabaram se integrando. Na contemporaneidade, tais saberes ainda estão presentes em várias comunidades e povos tradicionais que vivem nessa região.

Por isso, em comunidades quilombolas como Santa Rita de Barreira é comum o uso de plantas medicinais para o tratamento de algumas doenças que assolam as pessoas do lugar. Nesse território não existe posto de saúde e grande parte das pessoas com mais de 30 anos de idade, que ali vivem, procurou apenas uma ou duas vezes assistência médica para tratar de algum tipo de enfermidade ao longo de sua vida. Segundo os moradores locais, apenas recorreram aos médicos nos casos em que a doença não podia ser tratada com a curandeira da comunidade, pois se tratava de caso cirúrgico e ela os recomendou a procurar o hospital municipal.

É importante destacar que a maioria das habitantes da comunidade, desde criança, utiliza medicamento feito de plantas medicinais e lembram de suas mães ou avós fazendo chás para beberem quando estavam com algum sintoma de doenças, como, por exemplo, febre, dor de barriga, entre outras. Dessa forma, em Santa Rita de Barreira, assim como na maior parte dos povoados negros da Amazônia legal, a prática de usar remédio à base de plantas medicinais está relacionada ao conhecimento advindo da base familiar. As pessoas, principalmente, as mulheres, aprenderam a conhecer e manipular as plantas que usam como remédios com suas mães, avós, tias ou com as curandeiras e benzedeiros locais. Aquelas acreditam que muitas doenças podem ser tratadas com esse tipo de medicamento, além de conhecerem as plantas que não podem ser utilizadas como remédio, pois fariam mal à saúde.

Nessa perspectiva, forçadamente ou não, o uso terapêutico de plantas se tornou uma alternativa ao tratamento das enfermidades que assolam as pessoas dessa

comunidade, a exemplo de conjuntivite, gripe etc., a maior parte desses vegetais são retirados dos quintais e outras são retiradas da floresta. Assim, muitas pessoas que ali vivem conhecem as plantas e sabem quais devem utilizar para cada tipo de enfermidade, entre as plantas utilizadas para fins medicinais estão a erva-cidreira (*Melissa officinalis*) (Fotografia 27), o capim-santo (*Cymbopogon citratus*) (Fotografia 28), o hortelã da folha miúda (*Mentha villosa*) (Fotografia 29) etc.

Fotografia 27 – Erva-cidreira (*Melissa officinalis*)



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 28 – Capim-santo (*Cymbopogon citratus*)



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 29 – Hortelã da folha miúda (*Mentha villosa*)



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Algumas mulheres e homens que vivem na Floresta Amazônica utilizam a biodiversidade existente para sua subsistência e para o tratamento de certas doenças, pois possuem domínio de vários saberes relacionados à Medicina Popular, dentre eles, a manipulação de plantas para fins medicinais. Esses saberes são utilizados para o tratamento da saúde de seu grupo social e representam muito mais que expressões culturais do viver cotidiano (FREIRE, 2008).

É importante perceber esses saberes enquanto construção e reconstrução do processo histórico e sociocultural do cuidar cotidiano e como expressões culturais, mas também como estratégias dos modos de vida de vários povos e comunidades tradicionais que vivem tanto na Amazônia brasileira quanto na Pan-Amazônia (FREIRE, 2008). Esse modo de vida, como já foi mencionado em páginas anteriores, é denominado por muitos intelectuais de Bem-Viver, pois se contrapõe à noção de desenvolvimento associado ao projeto de desconcentração e redistribuição do capital industrial, que configurou a nova geografia do final da Segunda Guerra Mundial, como bem salientou Quijano (2012).

Esse modo de vida dos povos e comunidades tradicionais foi construído ao longo dos séculos, visto que durante a colonização da América portuguesa e no período imperial no Brasil, uma grande variedade de práticas de cura foi muito comum e apresentava elementos indígenas, africanos e europeus. Assim, originaram-se das mais diversas concepções de mundo, incluindo as atividades das/os curandeiras/os, benzedeiros/os, raizeiros/os, entre outras/os que localizavam objetos perdidos e faziam leitura de sorte,

bem como tratavam dos males corporais ou espirituais com plantas, das quais faziam chás, banhos etc. (WEBER et al, 2006).

Na sociedade brasileira, essas práticas eram usadas tanto pelas pessoas pobres quanto pelas abastadas, que viviam nos centros urbanos ou no campo. Elas construíram maneiras de tratar de suas enfermidades a partir de elementos que tinham acesso, de suas crenças e rituais que conheciam.

Nesse período, havia poucos médicos-cirurgiões no Brasil, apenas as pessoas abastadas possuíam acesso a tratamento médico, geralmente, o enfermo era clinicado em sua residência e os/as negros/as, indígenas e brancos/as pobres não contavam com nenhuma forma de tratamento oficializado. Assim, nos locais em que não havia médicos ou que a maioria das pessoas não tinha acesso a esses profissionais, foi permitido ou passavam despercebidas as atividades das curandeiras/os e benzedoras/os (WEBER, et al, 2006).

Vale ressaltar que durante o período da colonização da América portuguesa acreditava-se que doença era um castigo por inflamações e infidelidades cometidas pelos seres humanos (DEL PRIORE, 2013). Nesse cenário, o corpo feminino era visto tanto por pregadores católicos quanto por médicos como palco nebuloso no qual Deus e Diabo se gladiavam, assim, qualquer mazela que atacasse uma mulher era visto como ira de Deus contra o pecado cometido, sinal demoníaco ou feitiço (DEL PRIORE, 2013).

Destarte, a ideia de doença era fruto de uma ação sobrenatural e o corpo era visto de forma mágica, isso contribuiu na construção de conhecimentos sobre plantas, minerais e animais com os quais os povos indígenas e africanos faziam seus remédios para tratar dos males do corpo e do espírito (DEL PRIORE, 2013).

Nessa época, a arte de curar dos médicos não se distinguia muito das práticas de cura das curandeiras/os, benzedoras/os e pajés, porque a concepção de doença daqueles também se fundamentava na visão de mundo que coexistia o natural e o sobrenatural e, ainda, muitos remédios que os médicos recomendavam eram os mesmos ou parecidos com os que as/os curandeiras/os ensinavam, isto é, à base de plantas medicinais (FERREIRA, 2003). Dessa forma, magia, religião e ciência andavam de mãos dadas e as curandeiras/os eram respeitadas/os por deterem o conhecimento de várias plantas, portanto:

[...] muitos curandeiros [...] superiores aos doutores [...] pelo seu traquejo e pela sua prática; pela sua sabedoria de grandes intuitivos que lidavam face a face com os males e as doenças do meio tão diverso do europeu, que conhecia pelo nome e as vezes pela experiência do próprio corpo as resinas, as ervas e os venenos indígenas trazido da África pelos negros (FREYRE, 1977, p. 581).

Contudo, essa visão mágica sobre o corpo e doenças começou a ser questionada e sofreu algumas transformações ao longo dos anos (HEGENBERG, 1998), assim alguns intelectuais procuraram explicar as doenças tendo como pressuposto termos fisiológicos. A partir da segunda metade do século XIX e início do XX, as doenças começaram a ser versadas como resultado da invasão do organismo por agentes estranhos, o que provocava agressão e danos em diversos órgãos e tecidos do ser humano, ou seja, é o resultado de infecções (do latim, *infiire*, que significa "envenenar") causadas por micro-organismos (HEGENBERG, 1998).

Assim, desde o século XIX, médicos e intelectuais procuravam outras explicações e novas formas de tratamentos para as doenças, porém eles sofreram muita resistência por parte das classes populares e até mesmo das abastadas, uma vez que a grande maioria do povo brasileiro continuava tratando suas enfermidades pela Medicina Popular. Desse modo, uma das estratégias utilizadas para popularizar a Medicina acadêmica foi a divulgação das suas benfeitorias em artigos, periódicos e revistas médicas, bem como críticas e criminalização dos costumes populares (FERREIRA, 2003). Assim:

A impopularidade da medicina não se manifestava apenas nas dificuldades em lidar com as práticas ou valores populares relativos à saúde. Podia ser percebido no conteúdo pedagógico de uma série de artigos publicados, a partir de 1839, na revista *Médica Fluminense* e, depois na *Revista Médica Brasileira*, que tratava da aceitação da medicina erudita. Tratando de tema como "hábitos, necessidades, gostos, vícios e propensões do povo", tais artigos tinham como objetivo explícito convencer o leitor do papel positivo da medicina científica. [...] (FERREIRA, 2003, p. 115).

Os governantes e os médicos do período procuravam estratégias para convencer a sociedade brasileira dos benefícios da Medicina Erudita, entre as quais a publicação de artigos de forma didática em revistas e periódicos, buscando esclarecer aos leitores vários assuntos como, por exemplo, os problemas causados pelo uso de remédios secretos, o perigo do misticismo em Medicina e a posição social dos médicos (FERREIRA, 2003). Essa tática foi uma das formas de legitimar a Medicina Erudita, que combinada com a

perseguição por parte do Estado a curandeiras/os, benzedoras/os, pajés etc., buscava eliminar as suas práticas de cura.

Vale ressaltar que a perseguição as pessoas que possuíam conhecimento sobre plantas, minerais e animais para tratar dos enfermos se deu tanto na América quanto na Europa, no qual o Estado implementou uma série de estratégias para incriminar e desmoralizar as pessoas que possuíam tais conhecimentos.

Para Federici (2010), na Europa no começo da Idade Moderna, a caça às bruxas foi a primeira perseguição que usou propaganda multimídia para gerar uma psicose em massa entre os europeus. Uma das primeiras tarefas da imprensa foi alertar o público sobre os perigos colocados pelas bruxas, por meio de panfletos que anunciavam os ensaios mais famosos e os detalhes de seus eventos mais atrozes. Contudo, até o final da Idade Média, a Igreja Católica e os europeus não perseguiram as bruxas por terem cometido heresias ou bruxarias, pois elas eram responsáveis pelo tratamento das doenças que assolavam as pessoas no continente, mas essa situação se alterou no momento em que aumentaram as revoltas populares, as epidemias e as crises, já que as mulheres estavam à frente de muitas revoltas (FEDERICI, 2010).

Na América Espanhola, as mulheres negras e indígenas também participavam de vários movimentos contra a exploração colonial, em muitas ocasiões, elas foram líderes dos escravizados, procuravam continuar suas práticas culturais e as atividades que realizavam na África (FEDERICI, 2010).

Diante da mobilização e organização das mulheres contra as imposições do Estado tanto na Europa quanto no Novo Mundo, os europeus passaram a implementar inúmeras perseguições a elas, haja vista que aqueles buscavam destruir uma ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e assuntos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal aceito pela filosofia mecanicista (FEDERICI, 2010). Assim, muitos ataques foram realizados contra a feitiçaria e uma visão mágica do mundo, porém, apesar dos esforços da Igreja Católica, permaneceram predominantemente populares durante a Idade Média e a Idade Moderna. O substrato mágico fazia parte de uma concepção animista da natureza que não permitia qualquer separação entre matéria e o espírito. O cosmo era visto como um organismo vivo, povoado por forças ocultas, em que os elementos da natureza estavam interligados (FEDERICI, 2010).

Nesse sentido, a erradicação das práticas de cura foi uma condição necessária para racionalização capitalista do trabalho, já que a magia era uma forma ilícita de poder

e um instrumento para obtê-lo sem trabalhar, ou seja, uma maneira de rejeição ao trabalho. Logo, as fogueiras eliminaram o que era considerado pelas autoridades do Estado como superstições e que impedia a transformação do corpo individual e social em um conjunto de mecanismos previsíveis e controláveis (FEDERICI, 2010). Dessa forma, no Novo Mundo:

[...] la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio (FEDERICI, 2010, p.289).

A caça às bruxas na Europa e na América constituiu um dos acontecimentos mais importantes do desenvolvimento das sociedades capitalistas e da formação do proletariado moderno. Transformou o corpo individual e social em mão de obra, mas esta não se deu sem resistência, principalmente na sociedade brasileira, pois as(as) curandeiras/os e benzedeiros/os sempre organizaram estratégias para resistir a essa transformação, o que ocasionou várias lutas de classe ao longo da história dessa sociedade. Assim:

Quando estudamos o fenômeno de cura popular, inserindo-o na dinâmica da sociedade brasileira como um todo, percebemos os mecanismos internos à luta de classe que se caracteriza um processo histórico comum, mas, ao mesmo tempo simbolizado diferentemente nas histórias de lutas de médicos e benzedeiros, e as de médicos contra benzedeiros (OLIVEIRA, 1985, p. 73).

No Brasil, a caça às bruxas e a luta de classe, por meio de perseguição as pessoas que detinham conhecimentos sobre a Medicina Popular está diretamente ligada ao racismo, à desigualdade de gênero e classe presente nesse país, haja vista que a maioria das pessoas perseguidas, torturadas e mortas foram mulheres negras e pobres.

Nesse sentido, essas e outras desigualdades foram importantes instrumentos para obter o controle dos corpos dessas mulheres tornando-as mão de obra barata para o mercado de trabalho.

A perseguição às pessoas que não usavam práticas de cura recomendadas pela Medicina oficial se intensificou após a proclamação da República brasileira, porque nesse período, o binômio civilização/progresso passou a tomar conta dos discursos dos

intelectuais e governantes. A ideia de civilidade proposta para o Brasil na época era pautada nos valores eurocêntricos. Para tanto, era preciso negar a cultura dos povos como indígenas, quilombolas, entre outros, consideradas pela elite intelectual e pelos governantes como atrasadas, ao mesmo tempo, incorporar os valores culturais europeus (LIEDKE FILHO, 2005).

Nessa perspectiva, o período republicano passou a ser visto como o momento de triunfo de médicos, urbanistas, entre outros profissionais responsáveis em tornar o país civilizado aos moldes europeus. Em nome da ciência, o Estado brasileiro perseguia as pessoas que resistiam à Medicina médica, para legitimar uma nova forma de dominação. Essa dominação foi também potencializada durante a ditadura militar no Brasil, período que os governos militares impuseram vários projetos desenvolvimentistas para a Amazônia Legal, esses projetos privilegiaram o crescimento econômico, a exploração dos recursos naturais e a lógica do mercado em detrimento dos povos e comunidades que viviam nessa região. Nos últimos anos do século XX mudou apenas o polo de dominação, que passou a ser imposto pelo império estadunidense pela globalização imperialista e da defesa do privilégio branco no mundo (ESCOBAR, 2010), pois:

[...] privilegio blanco quiero decir aquí no tanto lo fenotípicamente blanco, sino la defensa de la forma de vida eurocéntrica que ha privilegiado históricamente a los blancos a expensas de la gente no-europea y de color en el mundo en general. Como veremos, esta dimensión de la globalidad imperial es mejor captada por el concepto de colonialidad global (ESCOBAR, 2010, p.73-74).

É importante ressaltar que no Brasil, o racismo está no cerne da dominação do povo negro, desde o período colonial com a implementação do regime escravocrata e seus efeitos e da forma como esse povo foi desumanizado. Dessa forma, não é possível pensar num projeto de nação para o Brasil sem considerar as questões raciais, uma vez que as sociedades escravocratas americanas foram fundadas no racismo, além das desigualdades de classe e gênero. Nessa perspectiva, o cotidiano dos grupos sociais no território amazônico se intersecciona com a trivialização do racismo e as desigualdades sociais, pois os povos afro-brasileiros não estão imunes à violência física e psicológica seja doméstica, no trabalho ou policial. Esses povos, principalmente as mulheres negras resistiram à opressão tanto física quanto cultural, se revoltando contra a escravidão, por direitos políticos, sociais e mantendo muitos de seus hábitos culturais.

Na Amazônia Legal não foi diferente, haja vista que as mulheres negras lutaram e lutam contra a escravidão, racismo, por direitos civis e políticos, acesso ao território, à biodiversidade e para assegurar a saúde de seu grupo social. Assim, mesmo com todas as perseguições, as mulheres negras, indígenas, ribeirinhas, entre outras, continuaram utilizando plantas, como a verônica (*Officinalis L*) para fazer chás e garrafadas. Essas plantas são usadas por muitas mulheres que vivem no campo e nas cidades, sobretudo as negras, pertencentes as classes populares, já que não houve nem nesse período, nem nos dias atuais, uma preocupação por parte do poder público em construir hospitais com médicos para atender às pessoas que precisavam de tratamento quando contraem algum tipo de doença (FIGUEIREDO, 2003).

Nessa perspectiva, nessa região, embora com toda as proibições e perseguições por parte das autoridades públicas às curandeiras/os e benzedeiros/os, as práticas de cura realizadas por elas/es estão presentes entre os povos e comunidades tradicionais que ali vivem, a exemplo dos que vivem na comunidade de Santa Rita de Barreira. Nessa comunidade quilombola, as curandeiras e benzedeiros continuam ensinando remédios aos seus familiares, vizinhos/as e amigos/as, muitas vezes, ressignificam os saberes relacionados ao uso terapêutico de plantas de acordo com o contexto em que vivem e as necessidades do grupo, as pessoas dessa comunidade sempre que precisam, recorrem a elas e conseguem solucionar seus problemas de saúde ou espirituais. Desse modo:

[...] quando eu tô ruim eu vou lá na minha comadre, a dona Antônia Almeida [...] eu vou lá ela me ensina uns remédio e aí vou e tomo, olha um tempo desse eu tava com uma dor aqui nas costas [...], aí meu filho veio aqui e perguntou se eu queria ir pro hospital ou na casa da tia Antônia, porque ele pergunta logo, aí eu disse eu acho que vou primeiro na comadre Antônia, aí chegando lá se for pra ir pro hospital ela vai dizer pra mim. Olhe comadre vá pro hospital, aí eu vou lá no hospital, mas só se ela disser, se ela não disser eu não vou, aí eu fui lá e ela puxou e disse, olha comadre não é rasadura, aí ela disse olhe eu vou lhe passar esse chá aqui, é vento empossado, eu vou lhe passar esse chá aqui tome hoje, se amanhã a senhora não amanhecer melhor, a senhora vai bater um raio X no hospital. Ela mandou eu ir, como eu amanheci melhor aí eu não fui [...]. O chá era a folha do favação, era cravinho, erva doce, era a folha do cordão de São Francisco, era a folha d elixir paregórico, era a folha do alho [...] não sinto mais nada, eu tomei os cinco né? Que ela tinha ensinado cinco, tomei todos cinco chá, aí não precisou mais eu ir no hospital (Ana Lúcia Braga Santos, 47 anos, Santa Rita de Barreira, julho de 2017).

A entrevista acima, com dona Ana Lúcia (47 anos), revela que as pessoas da comunidade depositam confiança na curandeira da região para tratar as enfermidades, por isso, quando estão doentes preferem ouvir primeiro o diagnóstico e os conselhos dela. Assim, só procuram os hospitais se a curandeira considerar necessário, mas, antes ela

observa e ouve o paciente para saber os sintomas da doença, depois recomenda o tratamento necessário para restabelecer a saúde do enfermo. Segundo os moradores da comunidade, a curandeira sabe se o doente deve procurar o médico ou não, porque ela tem o dom de curar as pessoas e certa sensibilidade para observar que tipo de tratamento os pacientes precisam. O que sugere que suas práticas se fundamentam nos conhecimentos adquiridos a partir da luta pela sobrevivência em seu cotidiano, observando os sinais das doenças recorrentes no local.

Os sintomas que diferem dos recorrentes, ela não se arrisca a tratar e pede à enfermo que procure um médico, visto que os povos negros e indígenas criaram e recriaram várias estratégias de sobrevivência e formas de assistências autônomas adequadas aos contornos específicos da região amazônica. Além de outros modos de vida fora dos parâmetros do bem-estar propostos pela modernidade ocidental, eurocêntrica e capitalista, pois aquele modo de vida está relacionado com o uso da biodiversidade para fins medicinais, bem como fortalece ações voltadas aos povos e comunidades tradicionais sobre os direitos territoriais, integração, tradições e manutenção da cultura.

Assim, é comum em Santa Rita de Barreira relegar o médico para segundo plano e buscar com a curandeira a cura para as moléstias do corpo e da alma, pois ela está sempre pronta para atender seus vizinhos e familiares como bem relatou Oneide:

[...] olha meu pai ficou doente uns dias aí atrás, aí [...] dona Antônia Almeida, dona Antônia pegou e veio aqui em casa e ela fez um remédio pro meu pai e meu pai se sentiu bem, até da vista dele, ele se sentiu muito bem, então é uma coisa assim que a gente, eu não sei da onde vem toda essa coisa dela né? A minha amiga agora esses dias foi lá, ela passou um remédio, ela se sentiu bem, e aí ela, ela, eu não sei nem lhe explicar assim, tem muita gente que procura ela é de Bonito, de Ourém é de vários lugares (Oneide Maria dos Santos Castros, 25 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A entrevista de Oneide mostra que as pessoas confiam na curandeira da comunidade e, ao mesmo tempo, ela é vista por esse grupo social e por vários moradores das regiões circunvizinhas com uma pessoa que ajuda aqueles que precisam de remédio para algum tipo de doença. Muitas vezes, ela atende pessoas que vão sempre ao médico, mas que, segundo as próprias, precisam dos conselhos e remédios da curandeira para se sentirem melhor. Ela atende pessoas de vários locais:

Aí o pessoal vem aqui que eu quero que tu veja, vem gente de todo canto, todo mundo me conhece aqui, eu quero que tu veja, é de Belém, de São Miguel, Ourém, Paragominas, Mãe do Rio, filha, su íntima de gente que tá em Dom

Elizeu é em todo canto pra lá, eu ia pra tudo, já andei, agora não ando porque eu não aguento mais nada, mais eu cansei de andar, rezar fazenda era dois quilômetros, três quilômetros a pé, agora não ando de pé nem daqui nu Mururé²⁰, mas eu fazia tudo isso, eu era muito boa de fazer meus remédios. Mais assim mesmo ainda vou, ainda esses dias eu tava pra Santarém, tava pra lá filha fui pra Santarém, fui pro Acará, aí fui pro um lugar chamado Cuiteu, fui praquela lugar chamado, espera lá...Vila dos Cabanos, aí eu passava remédios pros doentes, eles vinham me buscar aqui pra fazer isso. [risos] Filha, eu não paro, tô parada agora porque tô com uma filha doente (Antônia de Castro Silva, 65 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Numa região marcada por elementos culturais africanos, indígenas e europeus, dona Antônia de Castro Silva, conhecida como dona Antônia Almeida, agricultora e com pouca escolarização formal, tornou-se conhecida como curandeira, tratando com rezas e plantas as mazelas de sua família, parentes e vizinhos/as. Ela é muito bem-conceituada na região onde mora, pois atende imediatamente as pessoas doentes da comunidade e de outros locais, deslocando-se para residência dos enfermos para tratar de diversos males, como asma, diabete e rezar em fazendas para espantar mau-olhado, atende tanto as pessoas de classe populares quanto as mais abastadas. Entretanto, observa-se certa preocupação em dona Antônia Almeida para confirmar seus feitos, pois ela vive numa sociedade que predomina os valores ocidentais, cristãos, o racismo e a desigualdade de gênero.

Além dessas práticas de curas serem vistas por uma parte da sociedade brasileira como algo negativo e realizadas por pessoas sem conhecimentos e ignorantes, porém essa visão nega qualquer contribuição dos povos tradicionais para construir novas formas de pensar as doenças e as curas, bem como não considera os saberes, as necessidades sociais e as diferentes práticas de cura criadas pelas camadas populares (OLIVEIRA, 1985).

Nesse sentido, as curandeiras estão sempre buscando se afirmar e serem aceitas pela coletividade, além de procurarem estratégias de domínio para enfrentarem os que tentam negar outras estruturas culturais, pois:

[...] a eficácia da magia implica a crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida a crença do doente que êle cura [...] finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 194)

²⁰ Mururé é uma comunidade rural pertencente ao município de São Miguel do Guamá, que fica a alguns quilômetros de Santa Rita de Barreira.

Na casa de dona Antônia Almeida existe uma sala reservada para receber as pessoas doentes, nela há duas cadeiras, uma mesa com várias imagens de santos da Igreja Católica e entidades da Umbanda, além de algumas velas que ficam acesas (Fotografia 30). O curandeirismo se encontra mesclado com a Magia e a Medicina Popular, esta envolve compreensões e práticas alimentares, já a magia implica representação ligadas ao Catolicismo popular, com práticas de cura e com a transmissão de doenças tanto do corpo quanto da alma (MAUÉS, 2007).

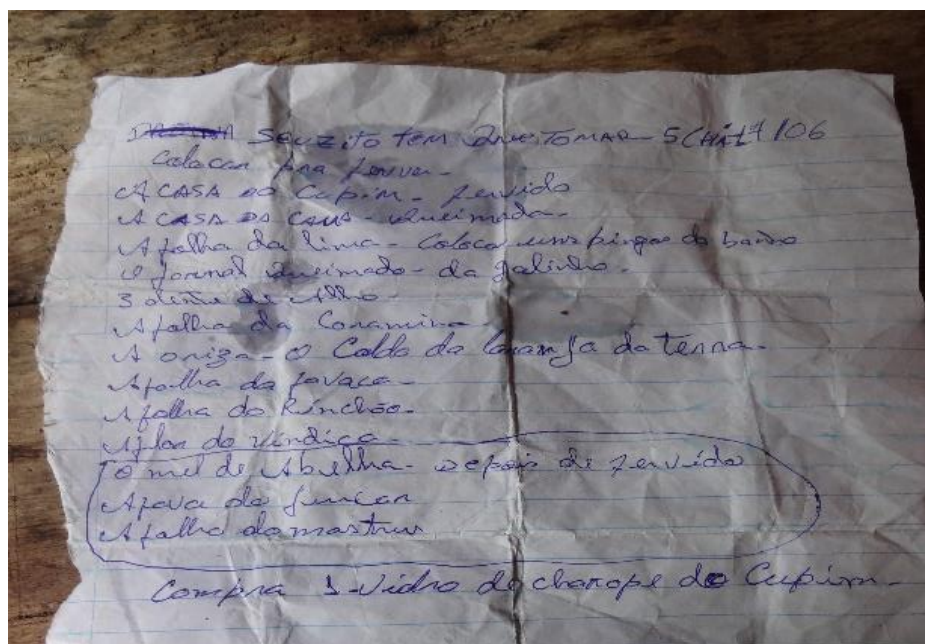
Geralmente, dona Antônia Almeida atende as pessoas às terças e quintas-feiras, porém, muitas vezes, abre exceções porque a demanda é muito grande, pois atende pacientes tanto da comunidade quanto de outros locais. Nesse momento, ensina os remédios para os pacientes e como tem dificuldade na escrita pede para sua filha mais nova ou para sua nora escreverem, comumente numa folha de papel retirada de um caderno, as receitas e a maneira que os remédios devem ser feitas (Fotografia 31).

Fotografia 30 – Local onde a dona Antônia Almeida (curandeira da comunidade) recebe seus pacientes



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 31 – Receita da curandeira da comunidade



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Observa-se a preocupação da curandeira em colocar nas receitas a quantidade de chás ou porção para serem tomadas pelos doentes, elas, geralmente, possuem alguns elementos ligados à fauna e à flora, como mel de abelha, casa de caba ou de cupim etc. Estes últimos são retirados da floresta ou de locais próximos das casas, triturados e depois colocados nos chás (Fotografia 32).

Fotografia 32 – Casa de cupim triturada



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

A partir da pesquisa de campo e de algumas fotografias feitas na comunidade de receitas e componentes dos remédios usados pelos moradores, observou-se que os profissionais populares de cura conquistam e preservam cada vez mais uma relativa autonomia na sociedade em que vivem, a qual se traduz na maneira em que lidam com as doenças mais simples, assim, dona Antônia Almeida e as outras curandeiras da comunidade são vistas pela maioria dos povoados negros da região como pessoas que têm o dom de curar enfermidades, além de serem respeitadas e admiradas pelo seu grupo social.

Nesse sentido, as curandeiras de Santa Rita de Barreira se configuram com práticas diferentes de outros povoados, lá existem curandeiros/as que também tratam de diversas doenças com plantas medicinais, porém, nesses povoados, os homens são mais respeitados que as mulheres, muitas vezes, eles são chamados de mestres enquanto as mulheres são chamadas de feiticeiras.

A maior parte das pessoas que vive na comunidade quilombola estudada vivencia desde criança as atividades das curandeiras, benzedoras e rezadeiras, pois algumas delas

eram suas mães, tias, irmãs, entre outras. Logo, faz parte de sua vida cultural essas práticas de cura e esse povo teve que aprender também a buscar outras formas de tratamento para suas doenças porque o Estado brasileiro sempre lhes negou assistência à saúde e quando lhes proporcionou, foi de forma precária e algumas pessoas acabam morrendo por falta e/ou pela precariedade de assistência médica, o que contribui para que elas tenham medo de serem internadas nos hospitais, pois:

As vez, a gente leva pro hospital, aí eles dão só injeção, esses dias morreu muita gente lá no hospital porque eles só davam injeção, aí o Zito fica com medo de levarem ele pra lá e ele morrer lá, ele falava tudo atrapalhado e dizia que não era pra levar ele pro hospital, aí a comadre veio, dona Antônia, benzeu ele, aí ensinou o remédio todinho, aí melhorou, eu mesmo perdi a esperança quando vi ele daquele jeito (Maria de Lurdes Xavier, 73 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Essa entrevista de dona Lurdes mostra o temor que algumas pessoas da comunidade, principalmente, as mais idosas, possuem da possibilidade de serem internadas nos hospitais, visto que, muitas vezes, não são atendidas por médicos e os medicamentos que recebem são apenas para aliviar a dor. Além de saberem de casos de pessoas que foram internadas e morreram sem o atendimento necessário, em sua maioria, são negros/as e pobres que não possuíam recurso financeiro para pagar o tratamento de saúde e os hospitais públicos são precários e não conseguem atender as demandas existentes. Dificilmente as mortes ocorridas nos hospitais públicos, no Brasil, são investigadas, desse modo, não se sabe o que de fato ocorreu, se foi negligência médica ou se é uma conspiração contra os povos atendidos. Outro agravante é a demora para serem atendidos nos hospitais e para os médicos diagnosticarem a doença:

A gente não leva pro hospital porque lá a gente não pode fazer nada, e não vão dá o remédio certo, agora presta atenção, se você vai numa pessoa e ela diz a sua doença é essa, se você for na minha madrinha agora com uma dor de cabeça ela já lhe ensina o remédio, lá no médico você vem com exame, daqui um mês, quinze dias você não pode aguentar, não vai aguentar porque são pessoas que lhe olha assim [...] olha eu viu lhe dizer se um médico lhe dizer não se come carne de porco, pode comer, mas se curandeiro lhe dizer não coma isso nunca, não coma porque se não vai lhe fazer mal, receita de médico pode até duvidar [...] (Maria Rosilene Xavier Gomes, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

A falta de políticas públicas de saúde ou a precariedade das existentes faz com que a maioria das pessoas da comunidade confie mais nas curandeiras e benzedeadas que vivem na região do que nos médicos, pois ao serem atendidos por elas, aqueles saem com

as receitas, garrafadas e com algumas plantas para fazer chás ou banhos. Assim, grande parte dos pacientes atendidos por dona Antônia Almeida ou por outras curandeiras da comunidade, acredita nos ensinamentos passados por elas, ficando satisfeitos com o resultado.

Para Pintanguy (2003), o bem-estar de um indivíduo é ameaçado por diferentes fatores como, por exemplo, pobreza, falta de saneamento básico, habitação, conflitos armados, desemprego, catástrofes naturais e instabilidade política. A esses fatores, acrescenta-se a desigualdade de gênero e o racismo, responsáveis pelas pressões psicológicas e desvalorização cultural, todos estes concorrem para impedir ou facilitar o exercício do bem-estar. No caso dos povos de Santa Rita de Barreira e de outros povoados negros existentes na região amazônica, esses fatores sempre concorreram para impedir seu bem-estar. Para essa autora:

[...] o corpo reflete laços estruturais como uma sociedade. Cada corpo é marcado por suas relações estrutural com a sociedade, corpo de sexo masculino ou feminino, de determinada classe social, etnia de determinada cor e idade. O corpo de cada um de nós traz essa marca, que está presente no momento do diagnóstico, da cura, da prevenção, que interfere no adoecimento, e que pode estar relacionado também com a forma como o profissional da saúde vai olhar e classificar determinada doença. Não é assim surpreendente que, frequentemente, na realização de diagnósticos e na prescrição de tratamento, médicos e profissionais da saúde adotem abordagens que reforçam a discriminação sexual e as desigualdades de gênero e de raça, não levando em conta os efeitos ainda persistentes da naturalização acrítica da mulher, do negro, do indígena. (PINTANGUY, 2003, p. 18).

Desse modo, certos valores ou práticas socioculturais são recorrentes pelas situações de submissão ou segregação em que vivem os homens e as mulheres negros/as. Valores que foram naturalizados e invisibilizados por grande parte da sociedade brasileira, que cobra destes homens e mulheres que sejam fortes e não demonstrem sentimentos, que suportem sem questionar os lugares subalternos de trabalho e de existência. No entanto, eles sempre procuraram estratégias para tratar as enfermidades e sobreviver numa sociedade na qual predomina a desigualdade de gênero, social e o racismo, já que sabem que seus corpos racializados são marcados e tratados de forma desigual pela maioria dos brasileiros.

Algumas pessoas que procuram as curandeiras duvidam de suas práticas de cura, mas elas, ao perceberem que aquelas não acreditam em seus saberes, procuram de alguma forma comprovar suas práticas:

[...] assim eu digo você quer botar pra você vê pra acreditar ou você quer colocar pra você não vê, mais eu vou te ensinar como é, arruma um bacio bem limpinho [...] urine nesse bacio e bota a pedra, uma pedrinha alva, alva assim daquelas pequeninha, assim fininha, e se for inteira tem muita gente que não quer acreditar aí eu faço maravilha, eu faço ele bota inteira pra ele vê, e aí pra passar pela buraco de urina dói, Deus defenda! um compadre meu se instalava tudinho, o compadre Elias, ele queria ver, aí veio com sangue, vem com tudo, botou duas pedra, duas pedra assim..., tá lá num vido, lá na casa dele, mais tá guardado lá, num vidro que ele botou (Antônia de Castro Silva, 65 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O trecho acima é parte da entrevista de dona Antônia Almeida, na qual ela relata a garrafada que faz para conseguir retirar pedra do rim, doença que causa muitas dores no paciente. Em alguns casos, ela faz a pedra se dissolver para que o enfermo não sinta tanta dor, porém aos que duvidam da pujança de suas práticas de cura, procura comprovar que seus ensinamentos são eficazes. As práticas de cura dela são geralmente com rezas e benção, acompanhadas de chá e garrafadas feitas com plantas medicinais (Tabela 2). Muitas vezes, em suas receitas, há remédios farmacêuticos, a exemplo de água inglesa e xarope de cupim (Fotografia 33) etc.

Tabela 2 – Lista de algumas plantas medicinais usadas pelas pessoas da comunidade de Santa Rita de Barreira

NOME VULGAR	NOME CIENTÍFICO	PARTE DA PLANTA UTILIZADA	COMO É USADA	ONDE É CULTIVADO	DOENÇAS TRATADAS
Abacateiro	<i>Persea americana</i>	Folha	Chá	Quintal e Floresta	Problemas no rim
Alfavaca	<i>Ocimum basilicum</i>	Folha e flor	Chá	Quintal	Dor de dente e problemas de estômago
Algodão	<i>Gossypium L.</i>	Folha	Chá e garrafada	Quintal e Roça	Inflamação no útero e cicatrização
Alho	<i>Allium sativum</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas de gases
Ameixa	<i>Ximenia americana</i>	Casca	Chá	Quintal e Floresta	Problemas de infecção urinária
Andiroba	<i>Carapa guianensis</i>	Semente	Óleo	Floresta	Problema na garganta e cicatrização
Barbatimão	<i>Stryphnodendron</i>	Casca	Chá e garrafada	Floresta	Inflamação no útero e cicatrização
Cajueiro	<i>Anacardium occidentale L.</i>	Casca	Chá	Quintal	Diarreia
Camapu	<i>Physalis</i>	Raiz	Chá	Floresta	Problemas no rim e diabete

Capim-santo	<i>Cymbopogon citratus</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Canarana	<i>Hymenachne amplexicaulis</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas no rim
Carmelitana	<i>Lippia alba</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Chicória	<i>Cichorium intybus</i>	Folha e Raiz	Chá	Quintal	Dor de cabeça, de barriga e cólica
Copaíba	<i>Copaifera langsdorffii</i>	Casca	Chá	Floresta	Hemorroida
Coramina	<i>Pedilanthus tithymaloides (L.) Poit.</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas cardíacos
Cordão-de-são-francisco	<i>Leonotis nepetaefolia</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas de gases
Erva-cidreira	<i>elissa officinalis</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Elixir-Paregórico	<i>Ocimum selloi Benth</i>	Folha	Chá	Quintal	Dores na barriga, cólica e gases
Gengibre	<i>Zingiber officinale</i>	Raiz	Chá e xarope	Quintal	Gripe
Goiabeira	<i>Psidium guajava L.</i>	Casca	Chá	Quintal	Diarreia
Hortelãzinho	<i>Mentha villosa</i>	Folha	Chá	Quintal	Cólica
Jambu	<i>Acmella oleracea</i>	Folha	Chá	Quintal e roça	Tosse
Jucá	<i>Caesalpinia férrea</i>	Casca e semente	Garrafada	Floresta	Inflamação no útero
Jurubeba	<i>Solanum paniculatum</i>	Raiz	Garrafada	Floresta	Diabete
Laranja	<i>Citrus X sinensis</i>	Casca e folha	Chá	Quintal	Problemas de gases
Lima	<i>Citrus × aurantiifolia</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Limão	<i>Citrus × limon</i>	Suco	Banho e xarope	Quintal	Gripe e limpeza do corpo
Mamoeiro	<i>Carica papaya L.</i>	Flor	Chá	Quintal	Gases
Mastruz	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	Folha	Suco	Quintal	Gripe, problemas respiratórios, baque e cicatrização
Mucura-caá	<i>Petiveria alliacea L.</i>	Folha	Banho	Quintal e Floresta	Mal-olhado
Mururé	<i>Pistia stratiotes</i>	Folha	Suco	Rios e igarapés	Dor de dente
Orysa	<i>Pogostemon cablin</i>	Folha	Chá e banho	Quintal	Calmante
Urtiga	<i>Urtica</i>	Raiz	Chá	Quintal e Floresta	Problemas no rim
Pirarucu	<i>Bryophyllum pinnatum</i>	Folha	Chá e xarope	Quintal	Bronquite e asma

Quebra - pedra	<i>Phyllanthus niruri</i>	Raiz	Chá e garrafada	Quintal e Floresta	Problemas nos rins
Sapatinho-de-nossa-senhora	<i>Paphiopedilum sp</i>	Raiz	Chá	Quintal	Febres e problemas nos rins
Unha-de-gato	<i>Uncaria tomentosa</i>	Cipó	Chá e garrafada	Floresta	Problemas de gases e inflamação
Verônica	<i>Veronica officinalis L.</i>	Casca	Chá e garrafada	Floresta	Inflamação no útero e cicatrização

Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Fotografia 33 – Xarope de cupim



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

A maior parte das mulheres da comunidade conhece, pelo menos, um tipo de planta medicinal, sabe para que serve e como fazer o chá, banhos etc. bem como onde encontrá-la. Desde o período colonial no Brasil, as mulheres e suas doenças viviam em um território de saberes que eram transmitidos oralmente de geração a geração, e o mundo vegetal estava cheio de símbolos e práticas ligadas ao quintal, à horta e as plantas (DEL PRIORE, 2013).

Em Santa Rita de Barreira, observa-se que a curandeira é também benzedeira e rezadeira, a exemplo de dona Antônia Almeida e dona Ana Lúcia. A primeira pratica atividades de cura há muitos anos, ganhou a confiança e respeito das pessoas do local onde vive e de outras comunidades. A segunda começou há pouco tempo as práticas de cura e ainda está conquistando a confiança das pessoas de sua comunidade. Nessa

perspectiva, dona Antônia Almeida benze crianças e adultos dependendo da necessidade de cada um, como contou dona Lourdes (73 anos), “[...] a comadre veio, dona Antônia, benzeu ele, aí ensinou o remédio tudinho, aí melhorou [...]”.

A benzeção é parte de uma produção de serviços e respostas populares de curas, males, doenças, aflições e tragédias, operacionalizadas por meio de símbolos, gestos, crenças, fé e assistência aos doentes. Somente a benzeadeira pode realizar a benzeção porque partilha com o paciente de uma visão de mundo, expressa no modo de conceber as necessidades, história, sofrimentos e soluções (OLIVEIRA, 1985).

As curandeiras, rezadeiras e benzeadeiras que vivem em Santa Rita de Barreira dominam as rezas e plantas, fazem massagens, garrafadas, banhos e chás, elas podem ser consideradas cientistas populares e misturam o mundo místico aos conhecimentos curativos das plantas.

De acordo com os moradores da comunidade, a benzeção serve tanto para doenças/sintomas cujas causas são reconhecidas como biológicas quanto para os males espirituais, dentre estas doenças se destacam o quebranto, a dor de cabeça, o mau-olhado, entre outras, como ressaltou uma moradora local durante a entrevista:

Ela tava com olhado de bicho, porque é conhecido, no caso, a criança, ela disse que de noite, ela não conseguia dormir, né? a bebê não conseguia dormir e começava a gritar, chorava e dizia que ela via um bicho, ela dizia mãe, mãe olha um bicho, mãe olha ... ela disse que já fazia dias que ela tava assim, [...] ela chorava, chorava, e foi por isso que ela veio aqui. E aí foi que eu benzi ela, eu benzi, ensinei um remédio pra ela, uns banho pra fazer pra ela, e aí, no caso, foi cipó catinga, era folha da mucuracaá, a casca do cedro, era pau de angola, a folha do alhão, esses mato assim eu faço o banho, pega põe na panela ferve e quando é de noite banha a criança, banha e aí não pode mais saí pra fora pra pegar sereno, foi cinco banho que eu passei pra ela, e tem que ser cinco noite seguida, seguida, faz hoje, quando for amanhã faz de novo, depois da manhã de novo e assim vai indo até terminar de fazer os cinco banhos, cada dia é um banho (Ana Lúcia Braga Santos, 47 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

O relato de dona Ana Lúcia Braga Santos, benzeadeira e rezadeira da comunidade, mostra que a benzeção serve tanto para doenças do corpo quanto para os males espirituais ou relacionados aos animais que vivem na floresta. Os moradores da região sabem a quem recorrer quando estão enfrentando tais problemas, pois as benzeadeiras são especialistas que mantêm, por meio de suas rezas, fórmulas, e simbolismo, os segredos e saberes acerca das plantas, tanto para fins medicinais na busca da cura de doenças do corpo quanto para banhos visando à cura de doenças ligadas a algo transcendental (OLIVEIRA, 1985). Nesse sentido, o saber da benzeção possibilita desvendar os segredos, os mistérios,

decifrar relações sociais entre pessoas e grupos sociais, bem como se solidarizar com aqueles que sofrem (OLIVEIRA, 1985).

A Amazônia possui uma construção cultural própria que é influenciada pela natureza, alguns animais são encantados e podem tirar o sossego das pessoas do local. As benzedeadas criaram diferentes estratégias para resolver esses problemas e restabelecer a saúde do corpo e do espírito. De acordo com dona Ana Lúcia, no momento da benzeção são realizadas orações em tom baixo como, por exemplo, Pai-Nosso e Ave-Maria e/ou orações específicas para determinado tipo de doença, além de serem utilizadas algumas velas e pequenos ramos de plantas, como vassourinha, alecrim etc.

De acordo com Escobar (2000), os povos tradicionais pensam, experimentam e se relacionam com o biológico e o natural de maneiras diferentes dos povos ocidentais, pois para aqueles não existe a dicotomia natureza/sociedade, ao contrário das sociedades modernas que fazem uma estrita separação entre o mundo biofísico, humano e sobrenatural, neste sentido, na cosmovisão dos povos tradicionais há uma ligação e continuidade entre as três esferas, pois:

[...] Esta continuidade -que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos [...] (ESCOBAR, 2000, p. 71).

Nessa perspectiva, na cultura de muitos povos tradicionais, não há separação rigorosa entre seres humanos e natureza, indivíduos e comunidades, comunidades e deuses, porém cada grupo social vivencia esses fatores de forma diferente. Esses povos possuem também uma ligação muito grande com seu território, que é concebido como um local multidimensional resultante de diferentes práticas e relações sociais (ESCOBAR, 2000).

As benzedeadas da comunidade estudada praticam a religião de matriz africana, mas também frequentam a Igreja Católica, assim participam das missas e de algumas festas cristãs que ocorrem na comunidade. Ao serem indagadas sobre sua relação com os católicos, responderam que não enfrentam problema com esses religiosos, porém com os

praticantes de religiões pentecostais (Assembleia de Deus, Quadrangular, entre outras), a relação não é tão amistosa, pois estes tratam aquelas de com discriminação.

Desse modo, percebe-se a permanência da colonialidade do poder nessa comunidade, bem como a persistência dos entraves à cultura de matriz africana, mas os povos de Santa Rita de Barreira resistiram e resistem a muitos elementos da colonialidade do saber, porque a maioria das pessoas que ali vivem, depositam confiabilidade nas práticas terapêuticas das curandeiras e benzedeiros.

Dona Antônia Almeida e dona Ana Lúcia, ambas curandeiras, benzedeiros e rezadeiras, quando indagadas se cobravam pelas práticas de cura realizadas, declararam não cobrar por esses serviços e nem pelas plantas que retiram de seus quintais e dão aos pacientes para fazerem os remédios, uma vez que ser curandeira, benzedeira ou rezadeira é um dom que Deus lhes deu para curar as pessoas, portanto não deve ser vendido.

Dessa forma, não podem negar ajuda ou cobrar algo pelos serviços de cura que realizam, já que não pagaram pelos conhecimentos que possuem. Assim, aceitam apenas alguns presentes ofertados pelas pessoas que lhes procuram para tratar de alguma enfermidade. Nesse sentido, a ciência da benzedeira é de caráter social, não é produzida solitariamente em gabinetes, institutos ou universidades, e sim gerada coletivamente na relação daquela com os explorados e compreende uma visão de mundo própria, uma legítima expressão da compreensão da vida (OLIVEIRA, 1985).

Em Santa Rita de Barreira, o uso medicinal das plantas é marcante, com o relato de diversas práticas terapêuticas de saúde e um número expressivo de pessoas que procuram pelas curandeiras e/ou benzedeiros, como foi salientado anteriormente. Para esta dissertação, isto não foi quantificado, no entanto, pelas observações realizadas durante o período da pesquisa empírica no local, o ofício das entrevistadas era constante, mesmo aos finais de semana, embora uma delas tenha relatado não gostar de receber os pacientes aos sábados e domingos, visto que era o dia dedicado à família e à Igreja. No entanto, benzia, rezava e ensinava remédio mesmo nesses dias, porque não podia deixar os enfermos retornarem as suas casas sem atendimento.

Assim, segundo dona Antônia Almeida, o dom de benzer e curar, herdado naturalmente desde o nascimento, acarreta uma atividade diária a ela, pois a maioria das vezes seu cotidiano é voltado à saúde de seu grupo social, pois para Oliveira (1985):

[...] benzeção não segue a lógica capitalista, com a busca de lucro e individualismo, da opressão, da exploração, mas, ao contrário, é marcada pela sensibilidade, imaginação, criatividade, versatilidade, calor humano, recriados de dentro da benzeadeira para os da classe social. (OLIVEIRA, 1985, p. 100).

As práticas de cura, a partir de uso de plantas medicinais, são fundamentais para a sobrevivência de vários povos tradicionais existentes na Amazônia e em outras regiões brasileiras, contudo, essas práticas não são divulgadas porque as multinacionais que dominam o mercado dos remédios farmacêuticos controlam o conteúdo a ser divulgado em relação à prática de cura, e os medicamentos farmacêuticos são impostos como uma rápida solução ao tratamento das doenças.

Por isto, o que prevalece na sociedade brasileira é o preconceito contra as benzeadeiras, curandeiras e rezadeiras e suas práticas de cura a partir de plantas medicinais. Esse preconceito não se encontra apenas entre as classes dominantes, como também está entre os dominados, já que muitas vezes estes últimos incorporam a visão dos dominadores como sendo sua. Porém, os conhecimentos tradicionais são fundamentais para assegurar a saúde e o modo de vida desses povos, por isso, as mulheres, sobretudo as curandeiras e benzeadeiras procuram transmiti-los através da oralidade de uma geração a outra.

5.2 Transmissões de saberes tradicionais entre as mulheres curandeiras e benzeadeiras em Santa Rita de Barreira

As tradições e os costumes de uma determinada sociedade só podem ser compreendidos se forem contextualizados, levando em consideração as transformações socioeconômicas, políticas e culturais ocorridas ali. Portanto, as ações das mulheres negras da comunidade de Santa Rita de Barreira (domésticas, agricultoras, artesãs, mães, curandeiras e benzeadeiras) demonstram suas resistências e lutas, enquanto sujeitas históricas, com motivações autônomas e coerentes visando garantir o bem-estar de seu grupo social.

Ações estas que encontram na utilização de determinadas práticas culturais, algumas antigas e outras novas, uma vez que a cultura é dinâmica, construída e reconstruída pela inter-relação dos fatores sociais, políticos e econômico (THOMPSON, 1998). Dessa forma, a cultura é ressignificada a partir das experiências cotidianas daquele grupo, entretanto, possui legitimidade entre eles, embora esteja em constante

confrontação com as práticas pertinentes da cultura eurocêntrica, que nega os saberes tradicionais.

Em Santa Rita de Barreira, como ponderado em páginas anteriores, os conhecimentos sobre a manipulação de plantas para fins medicinais foram construídos ao longo dos anos, sobretudo entre as mulheres, as quais se preocupam em transmitir para suas filhas, netas, sobrinhas, amigas e vizinhas. Desse modo:

Quem me ajuda é uma das minhas filhas, aquela a Barbura, eu ajeito tudinho e chamo ela, e coloco no papel, sabe? coloco tudinho num papel e digo: olha minha filha isto aqui é pra... é pra quando eu não tiver... já tiver ido deste mundo pra outro, tu vai fazer, ela tem tudinho anotado, ela se preocupa em aprender, ela faz [...] eu mandei minha filha pra trazer uns remédio ela trouxe tudinho... aí depois de um tempo esse homem que ela fez o remédio disse pra mim mesmo que não sente mais nada, minha filha, ele tá rosado que eu quero que tu veja, ele levou, levou, levou tanta garrafada pra diabete (Antônia de Castro Silva, 65 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Durante uma das entrevistas, Giele (Fotografia 34), moradora da comunidade, relatou que utiliza frequentemente algumas plantas para prevenção e tratamento de enfermidades e com quem aprendeu os saberes relacionados à manipulação desse recurso natural:

Utilizo remédio de planta pra cólica, pedra no rim, dor de dente [...] a gente coloca no dente o mururé que aí o dente vai caindo até cair tudo, pra dor de cólica é hortelãzinho, a flor da alfavaca, dente de alho, alho do... matu, a folha do também cordão de São Francisco, do elixir paregórico, se não tiver em gota aí usa a folha, quem me ensinou foi a curandeira mesmo, esse remédio eu fui na curandeira, ela me ensinou [...] (Maria Giele Xavier Gomes, 20 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Fotografia 34 – Maria Giele Xavier Gomes

Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

A transmissão dos conhecimentos relacionados ao uso terapêutico das plantas é fundamental para as mulheres da comunidade estudada, pois é assim que elas aprendem como se prevenir e tratar de alguns problemas de saúde, bem como auxiliar as pessoas que necessitem de tratamento. Destarte, a maioria das mulheres que vive nesse território é detentora de saberes relacionados à manipulação de plantas para fins medicinais e se preocupam em passar esses saberes para suas filhas, netas, entre outras. Segundo os moradores da comunidade algumas mulheres que ali vivem, nascem com o “dom de curar” as pessoas, elas recebem tratamento especializado das curandeiras mais antigas, pois no início precisam de auxílio para lidar com esse dom.

Durante a entrevista, dona Antônia Almeida (65 anos) (Fotografia 30) contou que começou a tratar de alguns enfermos quando ainda era criança, nesse período sofria de vários problemas de saúde como, por exemplo, dor de cabeça, desmaios, entre outros, por isso teve que passar alguns meses na casa de uma curandeira da região, que lhe ensinou o que deveria fazer para evitar tais problemas, entre os quais não tomar banho no igarapé ou no rio ao meio-dia, dormir bastante etc., além de como fazer os chás e banhos para algumas doenças, ela relatou também que muitos conhecimentos foram transmitidos pelos seus guias/entidades espirituais através de sonhos:

[...] eu dormia aí vinha uma pessoa me ensinar no sonho, eu dormindo e aí dizia isso é pra isso, isso é pra isso, aí a pessoa dizia no meu sonho vai te embora e não arranha a tua cabeça, aí fui indo, fui indo, crescendo, crescendo aí fiquei desse tamanho ensinando remédio. Olha! Hora de meio-dia, filha eu dormia vinha uma mulher, sentava assim perto de mim, vinha outra e sentava assim perto de mim também e um homem também e dizia ensina tu primeiro depois eu ensino, aí ensinava uma oração, eu nunca na minha vida tinha visto alguém rezar essa oração eu rezava tudinho e depois eles diziam vai te embora e não arranha a tua cabeça, aí assim fui indo. Eu comecei a rezar nos doente e até hoje tô rezando, 65 anos, minha filha, até hoje. Eu tenho esse dom e vô morrer cum ele, tem gente que chega pra mim, eu tenho uma raiva, oi! Dona Antônia a senhora ainda ensina remédio? Isso é dom, [...] eu digo gente, eu só vou parar de ensinar remédio quando eu morrer, eu posso tá com meu bastãozinho na mão, mais se a pessoa precisa de mim, eu tu lá. Tem gente que não sabe curar uma dor de dente, vai longo comprar e tomar uma pílula tem vez que a pílula faz até mal [...] (Antônia de Castro Silva, 65 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Os conhecimentos transmitidos pelos antepassados e pelos guias são vistos como dons, por isso, as curandeiras e benzedeiras conseguem ver o que a maioria das pessoas não consegue. Para Maria Rosilene (38 anos), moradora da comunidade, “[...] a pessoa que é curandeira ele não enxerga só fisicamente, ela vai além, a gente enxerga além”. Segundo dona Ana Lúcia (48 anos) (Fotografia 35), moradora do local, isso ocorre porque não é a curandeira ou benzedeira que está realizando a atividade ou ensinando o remédio, pois:

Eu comecei a puxar a barriga faz uns três anos, fica até difícil da gente explicar que é uma coisa que, que no caso a gente é emprestado assim, porque no caso que quando a gente reza, a gente reza depois a gente não lembra nada do que tá ensinando remédio, isso, aquilo, a gente não lembra nada, parece que a gente não fica no sentido da gente, né? Porque se a gente ficasse eu lembrava, né? [...] olha eu acredito mais no remédio caseiro porque eu foi criada com esses remédios fazendo banho, tomando banho, então eu fui criada tomando remédio caseiro [...] então quando eu tô ruim eu vou lá na minha comadre, a dona Antônia Almeida [pausa] pois é, aí as vezes eu vou lá ela me ensina uns remédio e aí vou e tomo (Ana Lúcia Braga Santos, 48 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Fotografia 35 – Dona Ana Lúcia Braga Santos



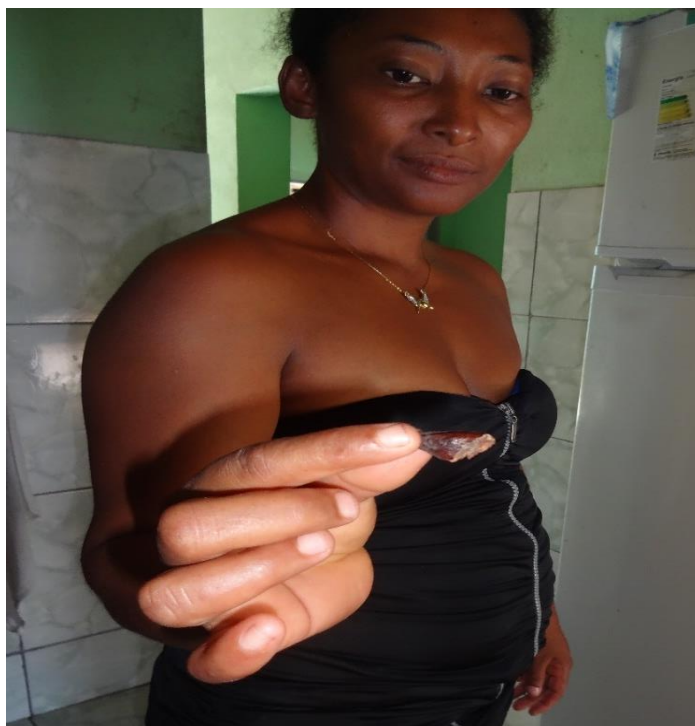
Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

As narrativas das interlocutoras revelam que existem diferentes formas de aprendizado sobre o uso e manipulação de plantas medicinais, os quais muitas vezes elas não sabem explicar, mas ao mesmo tempo mostram que as curandeiras iniciantes são acompanhadas pelas mais antigas, pois estas têm o compromisso de compartilhar os saberes com os parentes, vizinhos e com qualquer outra pessoa que necessite de tratamento, como destacou Maria Rosilene (Fotografia 36): “aquele período que é pra gente se ajeitar pra ser uma curandeira, a gente tem que passar pelo processo [...] então vim pra cá pra minha madrinha, sabe? dona Antônia Almeida, pra me tratar, porque eu tenho o dom, ela passou vários banhos e agora tô bem [...]”. (Maria Rosilene Xavier Gomes, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017). Assim, as curandeiras mais jovens são preparadas espiritualmente pelas mais antigas, Giele, moradora da comunidade, ilustra bem esta afirmativa:

A última vez que eu fui, eu fui porque eu caí, quebrei a mesa e me feri [...] dizem que eu tenho essas coisas, o dom, tipo assim, no trabalho que a dona Antônia faz, a curandeira né? Aí começa o trabalho, aí quando chega na doutrina, cada um curandeiro tem um guia né? Aí quando chega na cantiga do teu guia aí mexe com a pessoa, aí como os meus ainda são violentos né? Tem que ter todo um tratamento, até chegar no ponto que a pessoa possa ensinar

remédio, essas coisas, ter um equilíbrio, por isso que vou lá com a dona Antônia [...] (Maria Giele Xavier Gomes, 20 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Fotografia 36 – Maria Rosilene Xavier Gomes (38 anos), preparando chá com sementes e plantas



Fonte: Ana Célia Guedes (2017).

Desta forma, os vínculos afetivos e as relações parentais, de vizinhança, compadrio espelham o estilo da vida comunitária, fazendo com que as curandeiras, que também são benzedoras, seja uma das responsáveis pela transmissão dos conhecimentos tradicionais e pelo tratamento dos enfermos. De acordo com Thompson (1998), a criança aprende as primeiras tarefas com sua mãe ou avó, mais tarde, na condição de empregado ou agricultor, o mesmo acontece com os ofícios que não possuem aprendizado formal, sendo que com a transmissão dos saberes também se transmite experiências sociais e a sabedoria comum da coletividade.

Desse modo, mesmo que a vida esteja sujeita a constantes mudanças não atinge o ponto em que se admite que cada geração terá um horizonte diferente, uma vez que a educação formal não se interpõe de forma significativa no processo de transmissão de conhecimentos de geração para geração (THOMPSON, 1998).

Os conhecimentos transmitidos não são conteúdos meramente verbais e portadores de sentidos, mas também fundamentalmente da transmissão de uma experiência e de uma competência, que tem um lado incorporado, instintivo e que pede mais que uma adesão a um conjunto de significados culturais. Nessa perspectiva, a reminiscência comum e a reprodução de certos rituais, a preservação coletiva de saberes, de recordações familiares e de emblemas como, por exemplo, canções, receitas, entre outros, bem com a transmissão de heranças materiais e imateriais são dimensões importantes do sentimento de pertencimento e dos laços familiares (CANDAU, 2016). Nesse sentido, a memória é fundamental no processo de transmissão do conhecimento entre os membros de um determinado grupo, de tal modo que:

A memória geracional é também uma memória de fundação que tem seu lugar no jogo identitário. Ela é por sua vez horizontal e vertical e apresenta duas formas, uma antiga e outra moderna. A forma antiga é uma memória genealógica que se estende para além da família. Ela é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária, como “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós” (CANDAU, 2016, p. 142).

Dessa forma, na comunidade de Santa Rita de Barreira há uma continuidade histórica de reprodução de várias práticas e rituais ligados à prevenção e tratamento de saúde e as mulheres são as responsáveis por essa continuidade histórica tão importante ao modo de vida quilombola. Portanto, as mulheres das gerações de 30, 40, 50, 60, 70 e 80 anos compartilham e dialogam com suas experiências cotidianas, pois necessitam desses conhecimentos para o bem-estar de suas famílias e de seu grupo social, mas também porque faz parte da cultura local o cuidado com a saúde de seus familiares a partir do uso terapêutico de plantas, por isso se preocupam em transmitir para as gerações mais novas tais conhecimentos.

Assim, quando uma pessoa da comunidade está doente são elas que vão até a casa do enfermo e fazem os chás, banhos e xaropes para restabelecer sua saúde. Dona Antônia Almeida contou que “só ensino as mulheres porque os homens não querer aprender fazer os remédios, é importante, mas eles não querem”, desse modo, são as mães, avós, filhas, tias e cunhadas que se encarregam de preservar e transmitir os saberes relacionados ao uso terapêutico de plantas.

No entanto, algumas mulheres da comunidade, principalmente as mais jovens, revelaram não se sentirem confortáveis para utilizarem as práticas populares de cura, muitas vezes não sabem direito o que fazer como bem ressaltou Giele:

[...] é um dom bom [...] por exemplo, tá doente aí vai na curandeira [...] é uma coisa boa quando você está perto de alguém que pratica alguma coisa ruim né? não é gente do bem você sente, sente, eu sinto, ou alguma coisa que tá pra acontecer você pressente [...] eu vou muito assim, a minha religião ela não aceita, não só a minha religião católica, mais são as outras, chamo de macumbeiro, de coisa ruim, que faz maldade, eu fico assim dividida porque os líderes da minha religião falam contra, não são a favor, aí pega a Bíblia e vai ler não bate muitas coisas ali, aí você fica confusa, será que é da parte de Deus? Será que não é? [...] porque os padres eles conseguem ter um... argumento que leva a pessoa crer que a curandeira realmente é ruim [...] (Maria Giele Xavier Gomes, 20 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Em suas narrativas, as mulheres de Santa Rita de Barreira, revelam a importância dos saberes das curandeiras e benzedoras para o bem-estar de seu grupo, porém algumas se mostram confusas em relação aos saberes que possuem, sobretudo as mais jovens, pois a maioria sabe dos estereótipos, preconceitos e críticas que aquelas enfrentam na sociedade brasileira, tanto pelas suas práticas de cura quanto pela sua religião de matriz africana.

Dessa forma, hesitam entre assumir o dom e procurar apoio em sua religião, que em sua maioria, é cristã, para lidar com os sintomas que se apresentam no corpo. Ao procurarem pelos líderes de suas religiões são aconselhadas por alguns a não aceitarem tal dom, visto que a maioria dos cristãos sempre negou e perseguiu a cultura dos povos negros e indígenas.

Assim, embora os povos tradicionais tenham seu modo de vida próprio, observa-se a persistência da colonialidade do poder, esta nega a cultura daqueles e lhes impõe outros modos de vida, o negro ao assumir a cultura do colonizador, suporta o peso de uma civilização. De acordo com Fanon (2008, p. 34) “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”.

Nessa perspectiva, o colonizador sempre procurou deixar o colonizado numa posição inferior, pois um dos elementos importantes do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção de ideologia e alteridade, como bem destacou Bhabha (2013), pois:

[...] A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...] (BHABHA, 2013, p. 117).

O discurso colonial é um elemento que se apoia no reconhecimento e repúdio das diferenças raciais/culturais/históricas, cuja função predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” pela produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância, além de se estimular uma forma complexa de prazer e desprazer. O objetivo daquele é apresentar o colonizado como um povo degenerado com base na sua origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistema de administração e instrução, dessa forma, emprega um sistema de representação, um regime de verdade que se assemelha à realidade (BHABHA, 2013). O sujeito no discurso estereotipado do colonialismo está:

[...] fixado em uma consciência do corpo como uma atividade unicamente negadora *ou* como um novo tipo de homem, uma nova espécie. O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou de degradação [...] (BHABHA, 2013, p. 130-131).

Logo, a negação da multiculturalidade ou das diferenças existentes em uma determinada sociedade é injusta porque nega a alguns indivíduos a condição de parceiros integrais na interação social em virtudes de padrões institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções aqueles não participaram em condições de igualdade, além dessas construções depreciarem suas características constitutivas, assim o não reconhecimento das diferenças é uma forma de subordinação institucionalizada, além de ser uma violação da justiça (FRASER, 2017).

Desse modo, o discurso racista e o estereótipo dado ao colonizado pelo colonizador inscreve uma forma de governabilidade baseado em uma cisão produtiva em sua constituição de saber e exercício de poder, nessa forma de governabilidade, as ideologias funcionam de maneira mais conivente com exigências políticas e econômicas (BHABHA, 2013).

Os povos de Santa Rita de Barreira enfrentam há anos discursos repletos de estereótipo do colonizador, o que, de certo modo, impacta diretamente na cultura

daqueles, principalmente nas gerações mais novas, que muitas vezes ficam divididas entre os saberes de seu povo e a cultura eurocêntrica. Contudo, mesmo com os esforços por parte do colonizador, observa-se que as práticas terapêuticas das curandeiras e benzedadeiras com plantas medicinais tem uma continuidade histórica na comunidade, já que as mulheres mais idosas estão sempre ensinando essas práticas às mais jovens, estas últimas, com o passar do tempo, acabam percebendo a importância dessas práticas de cura. De certa forma, isso é fundamental para a saúde desse povo, uma vez que, no futuro a ausência dessas práticas implicaria diretamente no estado de saúde das pessoas que vivem na comunidade, pela precariedade do sistema/serviço de saúde existente na região.

Para esses povos, a natureza e a cultura, como já foram salientadas antes, estão intimamente ligadas, assim não existe uma separação rígida entre os seres humanos e a natureza. Além de o território ser fundamental para eles, já que é nele que se dá toda produção e reprodução do conhecimento, o qual está em constante diálogo com a natureza e é nesta que se encontram as raízes, frutos, sementes e plantas importantes para sua subsistência e para o tratamento de enfermidades que assolam as pessoas locais. Assim, se apropriam desses recursos naturais para se alimentar ou para fazer remédios e os moradores da comunidade, principalmente as mulheres sabem da importância de conservar a biodiversidade para garantir sua sobrevivência.

Nesse sentido, procuram cultivar e conservar várias espécies de animais e vegetais, pois para cada tipo de enfermidade é feito um determinado remédio utilizando diferentes plantas, estas são vistas pelos moradores locais como bens comuns, os quais todos devem ter acesso.

5.3 Bens comuns e biodiversidade no cotidiano das mulheres de Santa Rita de Barreira

Os recursos naturais e a biodiversidade são fundamentais aos povos que vivem na floresta amazônica porque deles retiram seu sustento e algumas plantas para prevenção e tratamento de certas enfermidades, visto que tais práticas fazem parte da sua cultura e as políticas públicas de saúde destinadas aos eles são poucas ou inexistentes.

Desta forma, a natureza foi, e é fornecedora de recursos que acabaram servindo para a prevenção e combate de males do corpo, por isso procuram usar os recursos da floresta de forma que possa ocorrer a resiliência do ecossistema da região. Nessa

perspectiva, os povos tradicionais contribuíram para a conservação dos recursos naturais, e para eles, alguns recursos, como água doce, peixes dos rios e igarapés, animais de caça, plantas medicinais etc. são bens comuns, ou seja, todas as pessoas do grupo e até mesmo as que não fazem parte dele devem ter livre acesso. Esses bens não são mercadoria, logo não devem ser comercializados porque não são compreendidos como propriedade privada, mas sim da coletividade.

Os bens comuns são de livre acesso, não possuem uma propriedade delimitada, um proprietário ou alguém realmente responsável por ele, refletindo uma situação em que um conjunto de indivíduos exerce livre usufruto de um bem (HARDIN, 1968). Esses bens comuns estão diretamente vinculados à produção e reprodução social dos povos tradicionais, os quais tem seu modo de vida, de ser e fazer, associados à conservação da biodiversidade, pois:

[...] As áreas com maior cobertura florestal e conservação ecossistêmica no mundo, em regra, identificam-se com territórios onde sobrevivem grupos culturalmente distintos da sociedade em geral, cuja integridade ecológica não se mantém simplesmente por ser intocada ou alheia a presença humana, mais justamente devido à presença desses povos que com o meio sobrevivem [...] (PACKER, 2015, p. 32 e 33).

Nesse sentido, grande parte da biodiversidade existente no mundo:

[...] são frutos da incorporação do trabalho “vivo” desses povos através do uso e manejo dos bens comuns nos territórios, a fim de satisfazer as necessidades concretas do grupo. Com trabalho “vivo” quer-se afirmar o trabalho como objetivação das subjetividades socioculturais desses povos, como o negativo do capital, não subsumido a forma mercadoria, dinheiro ou mais valia, mas trabalho como cultura, como alimento, como ritual, como comunidade, frutos das determinações das realidades socioculturais destes povos (PACKER, 2015, p. 33).

Assim, o uso dos bens comuns está ligado aos modos de vidas desses povos, conseqüentemente, a sustentabilidade depende da manutenção do ecossistema para garantir suas relações socioculturais, isso significa que as funções ecossistêmicas como ar puro, água limpa, fertilidade do solo são fundamentais para satisfazerem as necessidades existenciais dos povos que vivem na floresta (PACKER, 2015).

Esse tem sido o caso dos povos remanescentes do quilombo de Santa Rita de Barreira, onde homens e, principalmente, as mulheres fazem a gestão comum dos recursos naturais. Esses povos têm conseguido conservar alguns recursos naturais ao longo dos

anos, a partir de um manejo tradicional que alia o extrativismo de algumas frutas (açai, tucumã, entre outras), à pesca, à agricultura e ao manejo de plantas medicinais, trata-se, portanto, de um povo que gerencia os recursos naturais há décadas de forma coletiva. Todos esses recursos são considerados pelo grupo como bens comuns, mas nesta dissertação estão sendo enfatizados apenas as plantas medicinais e o conhecimento tradicional sobre a manipulação delas.

O manejo e manipulação de plantas medicinais praticado pelas mulheres da comunidade é marcado pelo direito de usufruto desse recurso por todos os que residem no território quilombola ou mesmo em territórios vizinhos, porém todos devem obedecer as regras que são aceitas e seguidas pelas práticas sociais estabelecidas pelo grupo ao longo dos anos, nas quais as pessoas mais velhas, principalmente as mulheres, são responsáveis em transmitir o conhecimento tradicional de geração a geração por meio da oralidade, pois:

O manejo transgeracional dos comuns sobre o território acaba por gerar normas costumeiras extraestatais que regulam os conhecimentos e as formas coletivas de trabalho associadas a conservação da biodiversidade e a àgrobiodiversidade. O direito aplicado e as normas com eficácia social sobre esses territórios biodiversos são, principalmente, os acordos coletivos, orais ou escritos, que regulamentam a gestão de uso de determinados recursos no território, como os acordos de caça em áreas rotativas, os sistemas itinerantes de alguns povos [...] os acordos de pescas entre comunidades que partilham o mesmo curso do rio para seu suprimento pesqueiro, etc. (PACKER, 2015, p. 35).

Atualmente, os povos da comunidade quilombola em estudo, como já foi citado anteriormente, estão sujeitos à pressão exercida pelos proprietários das fazendas que cercam a comunidade, esses fazendeiros se estabeleceram no local desde a década de 1950 e utilizam o território para pasto e retirada de argila para suas indústrias ceramistas, o que tem gerado um desequilíbrio socioambiental e provocado a extinção de algumas espécies de animais e vegetais na região.

Dona Socorro (38 anos), moradora da comunidade, alega que muitas espécies de animais e vegetais que existiam na região, hoje são raramente encontradas, principalmente próximo aos igarapés, pois estes estão secando por causa do desmatamento que está ocorrendo nas cabeceiras. Tal desmatamento é consequência da produção de pasto e também da retirada de argila, visto que os fazendeiros, ao praticarem essas atividades, acabam retirando a maioria da cobertura da floresta, incluindo as plantas medicinais, e gerando externalidades ambientais e sociais nos territórios vizinhos. Vale

lembrar que as plantas medicinais são um dos principais componentes dos medicamentos desse povo, visto que:

[...] nós que mora aqui no sítio, nosso tratamento que nem por acaso pra rim, a gente tem aqui no sítio vários remédio, que eles são, que a gente vem que é uma planta até da natureza, mais aí ela é eficaz, que nem a raiz do camapu, a raiz do camapu é um remédio eficaz pra rim, a raiz do camapu, a raiz do quebra pedra, né? Que é bom pra rim, é a folha da canarana, aí ferve tudo junto, se quiser ferver pega a folha da canarana, a raiz do camapu, a raiz da ortiga, né? A raiz do quebra pedra, a folha do abacate, você faz aquela mistura né? Ferve aí você toma durante o dia, a gente... eu uso direto [...] (dona Socorro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, 2017).

Considerando a realidade desses povos e sua relação com a natureza, principalmente em relação ao uso de plantas, como quebra-pedra (*Phyllanthus niruri*), urtiga (*Urtica*), camapu (*Physalis*), entre outras, pode-se afirmar que a biodiversidade é fundamental para eles. Portanto, esta perda impacta diretamente na configuração socioespacial do território e no seu cotidiano, o qual está relacionado com a criação de outras alternativas de vida que não estão totalmente atreladas ao modo de vida capitalista, isso não significa que esses povos não reproduzam relações monetárias, mas a maior parte das relações sociais são organizadas coletivamente. Dessa forma, a coletividade é o principal elemento que estrutura a base da territorialidade dessa comunidade quilombola.

Assim, as pressões territoriais pelas quais estão passando podem ser consideradas como uma ameaça ao modo de vida desse povo e aos bens comuns existentes em seu território. Contudo, os moradores locais vêm lutando ao longo dos anos pela sua subsistência, investindo no cultivo de várias espécies de plantas que servem de alimento e para medicamentos, na transmissão dos saberes e do simbolismo relacionados ao cultivo e manipulação de plantas para fins medicinais, bem como pela conservação da floresta na qual estão muitas espécies utilizadas no tratamento dos enfermos.

Para tanto, a maior parte das mulheres da comunidade ergue em seus quintais pequenas cercas nas quais cultivam várias espécies de plantas, as cercas servem para impedir o acesso de animais existentes no local. Durante os períodos de pouca chuva as mulheres regam as plantas todos os dias para que não venham morrer, porém os cuidados em relação as plantas não é visando a comercialização desses recursos.

As mulheres da comunidade ao serem indagadas se vendiam as plantas medicinais cultivadas nos quintais ou na floresta, responderam que não podem vendê-las porque se uma pessoa doente vai até elas em busca desses recursos é porque está precisando, logo não lhes deve ser negado um remédio que serve para aliviar o sofrimento. Desse modo,

todas as vezes que uma pessoa da comunidade está com alguma enfermidade e precisa fazer um chá ou outro remédio à base de plantas e não as possui, pede aos seus parentes, vizinhas/os ou amigas/os e estas lhes dão e ainda ensinam como fazer o remédio e os cuidados que devem ter ao tomá-los.

Nesse sentido, os saberes relacionados à manipulação das plantas para fins medicinais e o simbolismo ligado a elas como, por exemplo, deixar o chá ou banho no sol ao meio-dia ou durante a noite, fazer um banho à base de plantas e depois de tomá-lo não pegar sereno etc., são conhecimentos muito importantes para os moradores da comunidade. Além de serem considerados bens comuns, os quais as pessoas devem ter livre acesso, porque para esse povo o conhecimento que aprenderam com seus guias, avós, mães, tias e irmãs são dons, por isso não podem ser comercializados.

No entanto, para intelectuais como Hardin (1968), os bens comuns por não terem um proprietário ou alguém responsável por eles, podendo os indivíduos exercerem livre usufruto deles, faz com que seja utilizado de forma intensa, levando a sua degradação, porque os indivíduos os exploram além do que seria socialmente desejável. Então a solução, dada por esse autor, seria a privatização desses bens, pois somente a propriedade privada teria a competência e o necessário estímulo para cuidar deles e realizar investimentos a fim de propiciar sua máxima produtividade durante um longo período de tempo, qualidades ausentes nos governos e nos indivíduos, quando considerados em sua coletividade.

Ao propor a privatização dos bens comuns, Hardin (1968) considerou que todas as sociedades humanas possuem a mesma lógica de reprodução social das sociedades capitalistas, na qual o individualismo é uma das características marcantes, porém a lógica de reprodução sociocultural de muitos povos tradicionais que vivem na floresta amazônica é pautada na coletividade, na qual os bens comuns são de toda as pessoas do grupo.

Assim, a privatização desses bens excluirá os povos que usam coletivamente o território, pois ao se tornarem propriedades privadas, as terras onde os bens comuns estão localizados sofrerão pressão e, conseqüentemente, passarão pelo processo de cercamento e os novos proprietários possivelmente irão vender esses recursos naturais, já que sua lógica é a de mercado.

Vale ressaltar que, diante de uma escassez dos recursos naturais nos territórios dos povos tradicionais, estes aplicariam formas comunitárias para eliminar tal escassez, estas

formas geralmente são eficazes para garantir a conservação do ecossistema para as presentes e futuras gerações, esses povos como sujeitos culturais, simultaneamente atuantes, cognitivo e prático, submetem cotidianamente suas tecnologias, normas, seus conhecimentos às possibilidades materiais do meio ambiente para garantir sua sobrevivência (PACKER, 2015).

Os povos da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira não fazem uso intenso dos recursos naturais existentes em seu território, além de terem sua própria lógica de manejo desses recursos que se diferencia da lógica capitalista.

Logo, a defesa da natureza como um bem comum adquire um lugar central hoje na dinâmica conflituosa, tornando-se um ponto-chave na determinação de antagonismos sociais na América Latina, haja vista que nas últimas décadas do século XX, iniciou-se um novo processo de acumulação de capital, uma tentativa de sair da crise econômica da década de 1970, no qual a globalização foi uma das estratégias para sua expansão em escala planetária (SALOMONE, 2012).

Essa estratégia promoveu uma reestruturação global das relações econômicas e política, bem como aumentou as desigualdades de gênero, sociais e raciais nas sociedades. Além de uma recolonização autêntica do território da América Latina, com guerra, conquista territorial, mercantilização dos bens comuns e destruição dos modos de vida dos povos tradicionais que vivem nesse continente (SALOMONE, 2012).

Nesse sentido, é fundamental reconhecer que o processo histórico de transição para o capitalismo, marcado pela divisão entre produtores e meios de produção, racismo, sexismo e desigualdade de gênero não designaram apenas um período remoto, mas estão presentes nas primeiras décadas do século XXI.

Desse modo, a recuperação de conceitos, como a acumulação por desapropriação, classe, raça e sexismo permite um horizonte da totalidade na leitura dos conflitos sociais contemporâneos. E, ao mesmo tempo, ajudam a compreender a sua dinâmica específica na região latino-americana, uma vez que desde o final do século XX vem aumentando o feminicídio, os abusos sexuais, o racismo, desigualdades sociais, as pressões e disputa pelos territórios tradicionais e por recursos naturais, o que tem contribuído para ampliar a lógica de desapropriação desses territórios gerando na região um novo ciclo de mercantilização dos bens comuns (SALOMONE, 2012).

A mercantilização desses bens provocará grandes impactos socioambientais, pois, para a maioria dos povoados negros, indígenas, entre outros, as plantas medicinais

são um recurso elementar no auxílio primário à saúde e a sua subsistência. E ainda, aqueles recursos serão retirados em grande escala para comercialização, o que provocará a diminuição da biodiversidade existente na região.

É importante salientar que biodiversidade é o estoque natural de material genético presente no ecossistema, no entanto, a noção de biodiversidade transcende o terreno científico, uma vez que pode ser concebida como potencial de uma rede transnacional que abarca diversos âmbitos, atores, práticas culturais e interesses, aquela é ocupada por instituições internacionais, ONGs, jardins botânicos, empresas farmacêuticas e especialistas sobre o tema (ESCOBAR, 1999).

Para aquela rede, como houve uma redução da biodiversidade do planeta, é preciso que se conserve os recursos naturais existentes. Assim, nas últimas décadas do século XX e início do XXI, a autonomia com relação ao uso daqueles recursos começou a ser questionada e, ao mesmo tempo, surgiram debates e discursos sobre a necessidade de conservação da biodiversidade, os quais propõem outras formas de desenvolvimento, no qual a conservação da natureza e da biodiversidade existente são fundamentais (ESCOBAR, 1999).

Para tanto, algumas instituições, como o Banco Mundial e ONGs ambientalistas, apoiadas pelos países industrializados, passaram a propor mecanismos supostamente sustentáveis de manejo da biodiversidade, além de defenderem o direito da propriedade intelectual como forma de compensação daquela para fins econômicos, práticas que se diferem da lógica dos povos tradicionais, como os quilombolas.

Contudo, a bioprospecção pode gerar graves problemas não só para os povos quilombolas, mas também para os camponeses, agricultores, ribeirinhos, entre outros, uma vez que poderá ocasionar a perda do direito desses povos usarem os bens comuns como, por exemplo, as plantas e os saberes relacionados à sua manipulação para fins medicinais e o simbolismo relacionados a elas, em especial, na Pan-Amazônia, onde existe uma grande diversidade de povos que dependem desses recursos naturais para prevenção e tratamento da saúde de seu grupo.

É importante destacar que os direitos intelectuais sobre a biodiversidade não seriam dos povos tradicionais, que contribuíram para sua conservação, e sim das grandes empresas farmacêuticas que querem se apropriar dos bens comuns para monetarização desses recursos (ESCOBAR, 1999). Nessa perspectiva, em nome da conservação da biodiversidade, estas empresas conseguirão ter o controle de vários recursos naturais,

sobretudo de plantas medicinais e dos saberes relacionados ao preparo dos remédios fitoterápicos, podendo então, comercializá-los. Portanto, o que está em jogo não é necessariamente a conservação da biodiversidade, mas, sim a monetarização dos bens comuns existentes na natureza, ou seja, a transformação desses bens em mercadoria.

Polanyi (2000) analisou como no início do século XIX, terra, trabalho e dinheiro se transformaram em novas mercadorias, as quais alteraram as relações na sociedade, pois a tendência do sistema capitalista é transformar tudo em mercadoria. Então aqueles:

[...] de acordo com a definição empírica de uma mercadoria, eles não são mercadorias. Trabalho é apenas um outro nome para atividade humana que acompanha a própria vida que, por sua vez, não é produzida para venda mas por razões inteiramente diversas, e essa atividade não pode ser destacada do resto da vida, não pode ser armazenada ou mobilizada. Terra é apenas outro nome para a natureza, que não é produzida pelo homem. Finalmente, o dinheiro é apenas um símbolo do poder de compra e, como regra, ele não é produzido mas adquire vida através do mecanismo dos bancos e das finanças estatais. Nenhum deles é produzido para a venda. A descrição do trabalho, da terra e do dinheiro como mercadorias é inteiramente fictícia (POLANYI, 2000, p.94).

No entanto, foi com auxílio dessa ficção que foram organizados os mercados reais do trabalho, da terra e do dinheiro, os quais são comprados e vendidos no mercado, sua oferta e procura são magnitudes reais, e quaisquer medidas ou políticas que possam impedir a formação de tais mercados põe em perigo a autorregulação do sistema (POLANYI, 2000). Nesse sentido, a história social do século XIX foi o resultado de um processo de transformação de vários elementos diretamente ligados aos seres humanos, das transformações de vários bens comuns em mercadoria e da ampliação do mercado em toda a face do globo (POLANYI, 2000).

Essas transformações de bens comuns em mercadorias também são observadas no século XXI, no qual a propriedade intelectual da biodiversidade passou a ser defendida por vários intelectuais e algumas ONGs ambientalistas como uma solução para garantir os recursos naturais para as gerações futuras.

Nessa sentido, a transformação dos bens comuns em mercadorias e a pressão por terras podem ocasionar vários problemas socioambientais aos povos tradicionais como os de Santa Rita de Barreira que precisam do território e da biodiversidade existente ali para tratar da saúde do seu grupo, dado a conflitos por terras ocorridos nos últimos anos na comunidade. Além da maioria dos povos tradicionais não possuir o título de propriedade coletiva e/ou terras demarcadas e a pressão por terra acarretará a expulsão deles do território onde vivem há dezenas de anos, pois os grileiros possuem o apoio do Estado

para expandir o grande capital, visto que os interesses envolvem diferentes atores com valores divergentes num contexto de grande assimetria de poder (SVAMPA, 2013).

Assim, os bens comuns estão diretamente ligados à noção de território e territorialidade, uma vez que sem estes não se tem como assegurar e sustentar as diferentes formas de vidas existentes. Dessa forma, não se trata de uma disputa apenas pelo controle dos bens comuns, mas sim pela construção de um determinado tipo de territorialidade, centrada na concepção e no discurso de proteção daqueles e de sustentabilidade (SVAMPA, 2016).

Vale ressaltar, que apesar dos povos quilombolas terem o direito à titulação de seus territórios e a outras políticas públicas, como assistência técnica, saúde, educação, essas demandas não têm sido atendidas, principalmente, o direito à regularização de seus territórios, haja vista que, nos últimos anos, os recursos financeiros destinados à política de regularização daqueles sofreu sucessivos cortes. Assim, em 2004, o orçamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) destinado à regularização era de quatorze milhões, em 2017 foi de quatro milhões e cem mil, já para 2018 é pouco mais de um milhão e oitocentos mil (SOUSA; LIMA FILHO, 2017), o que significa que houve uma diminuição de doze milhões e duzentos mil.

Essa diminuição no orçamento da política de regularização daqueles territórios acaba tornando muito mais lentos os processos de titulação dos territórios quilombolas, o que deixa a situação desses povos ainda mais difícil, tendo em vista as constantes disputas territoriais existentes no estado do Pará, as violações de seus direitos territoriais e da sua integridade física.

Assim, das 420 comunidades quilombolas identificadas no estado foram emitidos, até 2003, pela Fundação Cultural Palmares, 17 títulos em favor das comunidades quilombolas, contudo, a partir do Decreto n. 4887/2003, a responsabilidade por essa política pública passou a ser do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que até 2016 havia emitido apenas 86 títulos a essas comunidades, perfazendo 21,5% (SOUSA; LIMA FILHO, 2012).

Este número está muito aquém das necessidades e demandas reais dos povos quilombolas e, em muitos casos, quando o Estado emite o título coletivo é de uma área mínima, o que não garante a reprodução econômica, social e cultural das famílias (SOUSA; LIMA FILHO, 2012).

Essa demora nos processos de titulação das terras quilombolas tende a se agravar devido as mudanças que vem ocorrendo nos últimos dez anos na legislação brasileira, relativas a direitos territoriais e a políticas públicas para os povos tradicionais, como já foi salientado em páginas anteriores, aquelas foram potencializadas pelo golpe de 2016, que legitimou ataques a esses povos e seus territórios (VECCHIONE et al., 2017).

Dessa forma, desde a aprovação do Novo Código Florestal Brasileiro, e de sua regulamentação pela Lei n. 12.651/2012, observa-se várias alterações nas formas estabelecidas e legais no estatuto da proteção ambiental e da biodiversidade. Outra mudança está relacionada à lógica de fiscalização e monitoramento ambiental e de conservação da biodiversidade, ou seja, está ocorrendo uma transposição da lógica da precaução, presente no Artigo 225 da Constituição Federal brasileira, na qual foi incluído, de forma difusa, os próprios direitos territoriais, além disso, o Cadastro Ambiental Rural (CAR)²¹ está se transformando em ferramenta de legitimação de posse e grilagem de terras públicas, dos territórios indígenas, quilombolas e unidades de conservação (VECCHIONE et al., 2017), pois:

Com o Código Florestal, que acreditamos inaugurar essa transição de conteúdo legal e institucional que, depois, irá se refletir na Lei 13.123/15, vemos que as ameaças de apropriação dos conhecimentos tradicionais associados, bem como dos territórios onde os mesmos são praticados, aumentam. Isso vem a refletir um modo de agir sistemático do capital sobre a natureza e os povos que a constroem e constituem, já que seus modelos são, na maior parte das vezes, incompatíveis com as formas diversas de cuidar e ocupar a terra dos povos e comunidades tradicionais (VECCHIONE et al., 2017, p. 4729).

A apropriação indevida do conhecimento associado, a reprodução das injustiças com relação ao acesso e uso dos recursos existentes nos territórios dos povos tradicionais vem se agravando ainda mais com a Lei de Acesso à Biodiversidade, pois ela não protege os detentores do conhecimento e sim facilita o acesso aos interessados no produto do conhecimento tradicional associado (VECCHIONE et al., 2017).

Por isso, povos como do quilombo de Santa Rita de Barreira, e de outros quilombos da Amazônia Legal, que durante anos vem fazendo uso de recursos naturais a partir do conhecimento tradicional transmitido a diferentes gerações podem ser diretamente afetados pela CDB, pelo Novo Código Florestal e pela Lei de Acesso à

²¹ O Cadastro Ambiental Rural foi criado pela Lei n. 12.651/2012 e regulamentado pelo Decreto n. 7.830/2012 para fornecer um mapeamento ambiental dos imóveis rurais existentes no Brasil.

Biodiversidade, haja vista que as políticas relacionadas a estes afetam diretamente diversas formas de viver desses povos e de uso da terra por eles.

Dessa forma, os discursos de regularidade ambiental é um empecilho para a sobrevivência dos quilombolas em seus territórios. Diante de tal situação, os movimentos sociais precisam cada vez mais se manter organizados e continuar lutando em defesa da sociobiodiversidade, dos bens comuns, de sua autonomia e de uma governança mais horizontal.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação do território quilombola de Santa Rita de Barreira se deu pela dinâmica construída em torno do Rio Guamá e pela estrutura familiar, pois as famílias locais edificaram o território quilombola e se estabeleceram a partir da relação de pertencimento ao lugar e da solidariedade entre os moradores. Os povos que ali se estabeleceram compartilharam identidades e recriaram condições de vida por meio da produção baseada na exploração dos recursos naturais.

Dificuldades de toda ordem, mas especificamente os vividos desde a ocupação do território, como a falta de implementação de políticas públicas de saúde, precário sistema de educação etc., garantiram condições à permanência e ressignificação dos saberes relacionados ao uso terapêutico de plantas medicinais até a contemporaneidade, por esses povos quilombolas, além da persistência dos valores culturais ligados ao uso e manipulação daquelas na comunidade.

Esses povos quilombolas se viram numa condição em que as relações socioeconômicas passaram por algumas transformações, as condições para as práticas de uso terapêutico de plantas se ampliaram ao longo dos anos entre eles. Mesmo a possibilidade de usar a Medicina médica é uma questão que sofre bastante resistência, sobretudo pelas pessoas mais idosas, que até recentemente nem cogitavam, já que desde crianças até a idade adulta, sempre usaram remédio à base de plantas medicinais para tratar de suas enfermidades.

Ao contrário, isto seria desejável para os padrões de civilidade implementados pelo Estado brasileiro no contexto de implementação de projetos civilizatórios em que, por força da conquista e da dominação/subordinação, eles passaram a viver.

No entanto, estes povos têm consciência da concepção ideal dos povos não tradicionais sobre o uso de plantas medicinais para o tratamento de algumas doenças, que estes últimos, inclusive, manipulam para continuar discriminando-os e considerá-los como não civilizados, já que os valores eurocêntricos influenciaram a construção da nacionalidade brasileira e se tornaram hegemônicos excluindo, portanto, a cultura daqueles do processo de construção da nação.

Nessa perspectiva, o imaginário social construído acerca da região amazônica e dos povos tradicionais como indígenas, quilombolas, entre outros, que nela vivem, por

uma grande parte da sociedade brasileira, sofreu influência dos valores europeus e, conseqüentemente, do ideário evolucionista que fundamentava os projetos de nação dessa sociedade.

Assim, diversos projetos desenvolvimentistas foram implementados nessa região sem considerar o modo de vida desses povos, ao mesmo tempo, que sua cultura foi discriminada e reprimida. Aqueles projetos ocasionaram vários impactos socioambientais no território dos povos de Santa Rita de Barreira e dos demais povos tradicionais existentes na região, uma vez que estimulam a imigração de fazendeiros e empresários para área que, na maioria, usurparam boa parte das terras de uso comum quilombola, bem como passaram a competir pela posse dos recursos naturais.

Desse modo, aqueles povos passaram por várias transformações que foram reproduzidas em diferentes momentos históricos, com várias mudanças e permanências, e com diferentes estratégias para assegurar sua subsistência e autonomia, diante de grupos econômicos que disputavam suas terras. Nesse sentido, ao longo dos anos, esse povo passou por vários processos de mobilização e (re)organização que iniciou na Barreira Antiga e, em seguida, na comunidade de Santa Rita, e na atualidade, a comunidade quilombola Santa Rita de Barreira.

Na contemporaneidade, esse grupo social assume a identidade política de remanescente de quilombo. Essa identidade é buscada pelo reconhecimento de uma origem comum, marcada pela forte presença de negros e negras que participaram do processo de ocupação das terras próximo ao Rio Guamá. Dessa forma, a identidade racial foi um dos pilares de sua luta para o reconhecimento de seus direitos de ocupação do território e de preservação de sua cultura.

Por conta disso, no povoado, sempre há possibilidade de desenvolvimento de ações que não obedecem aos modelos de organização dominante, são processos característicos de sujeitos coletivos que expressam formas de viver e reapropriação do espaço distantes das previsões do modelo hegemônicos.

Logo, o modo de vida quilombola, que consiste na constante inter-relação com a natureza e se perpetua tanto pela existência de uma estrutura material (espaço que conta com casas de tábua e de alvenaria, canoas, poço artesiano, roças, acesso à cacimba, igarapés e igapó) quanto de uma estrutura social pautada em diversos usos e práticas cotidianas, sobretudo o uso terapêutico de plantas medicinais pelas mulheres da comunidade.

Desse modo, é dentro de uma multiplicidade de relações socioculturais historicamente produzidas/reproduzidas que o modo de vida quilombola se apresenta de forma residual e ganha significado para resistir ao modelo hegemônico.

Os saberes tradicionais acerca do manejo e do uso de plantas medicinais e de outros recursos naturais disponíveis no território quilombola estudado sinalizam um fator importante para conservação de tais recursos, ao passo que, munidos desses conhecimentos, o Estado junto com a comunidade poderá desenvolver projetos específicos para sua conservação.

Assim como os saberes inerentes ao modo de vida quilombola podem representar um diferencial à elaboração de estratégias voltadas à melhoria da renda desses povos para que não fiquem à mercê de políticas assistencialistas. Além de elaboração de projetos para o fortalecimento da produtividade local, como também de formação de assessoria técnica que visem à valorização das práticas produtivas existentes, bem como procurar parcerias com instituições de pesquisa para aumentar a qualidade da produção e assegurar a gestão sustentável dos recursos.

As mudanças nos padrões de organização socioespacial pelas disputas por território tem fundamentalmente inviabilizado a existência de recursos naturais para suprir as necessidades básicas daqueles povos, o que resultou em tensões e novos (re)arranjos territoriais. As resistências quanto a tais mudanças existentes no grupo, por sua vez, viabilizaram algumas estratégias a exemplo da associação de remanescentes, a criação do grupo das mulheres da comunidade, visto que isso pode lhes assegurar a continuidade de seu modo de vida e a conservação da sociobiodiversidade existente em seu território, importante para permanência das relações socioculturais e para o tratamento da saúde do grupo.

Nesta direção tem operado, sobretudo, a resistência das mulheres diante da impossibilidade de manterem seu modo de vida quilombola, o mesmo ocorrendo em relação às dificuldades quanto à possibilidade de conservar os saberes relacionados ao uso terapêutico de plantas. Se não fosse isso, as pessoas da comunidade teriam mais dificuldade para tratar de suas enfermidades por causa da falta de posto de saúde e de atendimento médico na comunidade. As mulheres estão sempre procurando formas para garantir os direitos de reprodução socioeconômica, política e cultural desse povo, para tanto, sempre buscaram estratégias para resistir aos projetos que visam destruir sua cultura.

De um lado, elas se organizam coletivamente em busca de estratégias para conseguir transmitir os conhecimentos relacionados ao uso terapêutico de plantas. De outro, procuram conservar os conhecimentos que seus ancestrais possuíam em relação as práticas de uso e manipulação desses recursos, o que lhes permite tratar algumas doenças que assolam as pessoas da comunidade, e apesar de grande parte das pessoas que ali vivem não ter acesso à Medicina médica, encontram-se pessoas com idade de 89 anos, o que está acima da média do povo brasileiro, que é de 75 anos (IBGE, 2015).

Por outros, elas têm pouco acesso à Medicina médica para tratar de vários problemas de saúde tais como diabete, pedra nos rins, problemas repertórios etc., assim, obrigavam-se ou são obrigadas a recorrer as plantas medicinais existentes na região.

Há pouco tempo, mesmo quando em uma instância, um membro de uma determinada família ousou querer levar seu pai para se internar no hospital municipal porque ele se encontrava doente, ela foi impedida por sua mãe, irmãs e tias, pois para estas, o enfermo deveria ser tratado com os chás e banhos ensinados pela curandeira da comunidade. Diante dessas declarações, a hipótese declarada neste trabalho é aceita.

Dessa forma, ao garantir o tratamento com a curandeira, as mulheres buscavam conservar a tradição, mas também sabiam que o doente podia não receber os cuidados adequados para restabelecer sua saúde, já que em nossa sociedade prevalece o racismo e a desigualdade de classe e gênero, além dos corpos serem marcados por suas relações estruturais com essa sociedade.

No Brasil, negros e negras, e outras pessoas que enfrentam algum tipo de discriminação carregam essas marcas, as quais estão presentes no momento da prevenção, diagnóstico e da cura, interferindo no atendimento e no tratamento da saúde desses sujeitos, já que, em muitos casos médicos e enfermeiros, adotam posturas que reforçam a discriminação de classe, gênero, racial e sexual (PINTANGUY, 2003).

Assim, a alternativa utilizada por esse povo para tratar da saúde de seu grupo social são os saberes das mulheres curandeiras e benzedoras da comunidade, práticas bastante frequentes entre eles. Elas vêm, ao longo dos anos, ressignificando os saberes relacionados ao uso terapêutico de plantas e, ao mesmo tempo, transmitindo para suas filhas, irmãs, sobrinhas, noras e vizinhas tal conhecimento pela oralidade.

Por isso, elas cultivam em seus quintais diversas plantas para fins medicinais, bem como procuram conservar a floresta, pois está não serve apenas para retirarem alguns recursos para sua subsistência, mas também há várias plantas usadas por aquelas para

fazerem banhos, garrafadas e chás. Além de possuir um valor simbólico, já que para esse grupo social não há separação entre natureza e cultura, ou seja, há uma estreita ligação entre o mundo biofísico, humano e sobrenatural (ESCOBAR, 2000).

A preservação do modo de vida e dos costumes e saberes tradicionais, sobretudo relacionados ao tratamento da saúde dos enfermos a partir do uso e manipulação de plantas medicinais entre os povos de Santa Rita de Barreira, aponta para uma continuidade histórica. A permanência dessas práticas indica uma realidade contraditória, pois o Estado brasileiro e as religiões cristãs sempre perseguiram e discriminaram tais práticas. E nos dias atuais, este Estado pouco implementa políticas públicas de saúde aos povos quilombolas, bem como não propõe um diálogo entre o conhecimento científico e os saberes dos povos e comunidades tradicionais, porém povos não quilombolas estão sempre recorrendo àquelas práticas, pois procuram as curandeiras e benzedeadas da comunidade quando estão com alguma enfermidade. E, em muitos casos, elas resolvem problemas de saúde que a Medicina médica não consegue solucionar, desse modo, precisa-se de mais estudo sobre o uso terapêutico de plantas.

A experiência dos povos de Santa Rita de Barreira, quanto ao uso terapêutico de plantas, evidencia problemas, como a falta de implementação de políticas públicas de saúde na comunidade, mas também as especificidades culturais e a luta das mulheres quilombolas. Esta experiência sugere que as mulheres negras, embora sofram discriminação por grande parte da sociedade brasileira, especialmente quando se trata de suas práticas culturais, sempre desenvolveram estratégias para sobrevivência de seu grupo social e ainda estão dispostas a apoiar povos não quilombolas quando precisam de tratamento de saúde, isso significa que sua lógica é pautada na coletividade e que se preocupam com o ser humano independente de raça, sexo, idade e religião.

As políticas e ações do Estado brasileiro sempre reprimiram a cultura desses povos, já que foram pautadas nos valores eurocêntricos, os quais geraram e geram discriminação às curandeiras e benzedeadas. Essas políticas acabam afetando a perpetuação de seu modo de vida, especialmente quando se trata da transmissão dos saberes relacionados às práticas de cura com plantas medicinais às gerações mais jovens, pois estas nem sempre querem adquirir tais saberes por causa do preconceito que enfrentam e a expansão das religiões cristãs em seu território.

Mesmo, com todo os esforços do Estado brasileiro para suplantando a cultura desses povos, observa-se a permanência das práticas terapêuticas com plantas por aquelas

mulheres. Assim, ainda que, quando jovens, algumas mulheres da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira resistam a tais práticas, com o passar dos anos acabam incorporando-as em seu cotidiano. No entanto, o não interesse das gerações mais jovens por aqueles saberes pode trazer impactos gravíssimos à saúde desse povo quilombola, dada a falta de implementação de políticas públicas de saúde e os altos preços dos remédios farmacêuticos.

Essas práticas fazem parte da história e da cultura desse povo, então destruí-las é destruir também boa parte do modo de vida quilombola, o qual foi, e é um forma de vida que, em muitos aspectos, se contrapõe ao modelo hegemônico, visto que aqueles sempre procuram retirar da floresta os recursos naturais importantes para sua subsistência e para o tratamento da saúde de seus familiares, de modo que pudesse ocorrer a resiliência do ecossistema existente na região.

Assim, na ausência do Estado, as mulheres ocupam um lugar central na comunidade no que concerne à saúde do grupo. Desse modo, elas precisam de mais atenção tanto da comunidade quanto do Estado, já que acabam executando o trabalho deste último.

Assim, uma análise a partir de uma perspectiva interseccional entre classe, raça e gênero constitui fator de grande importância para pensar as políticas aos povos racializados, sobretudo quando se trata de política para os povos e comunidades tradicionais que vivem na Amazônia, pois, embora esses povos apresentem algumas semelhanças, como o uso comum e apropriação coletiva dos recursos, eles possuem trajetórias históricas específicas que lhes aproximaram e diferenciaram ao mesmo tempo.

Aqueles grupos sociais definiram suas formas de vidas e modalidades de uso dos recursos naturais construindo maneiras singulares de saber, fazer e reproduzir, estas especificidades precisam ser compreendidas como ações autônomas daqueles povos, bem como indispensáveis para nortear a criação e implementação de políticas públicas, no entanto, são ignoradas pelas autoridades públicas.

Logo, não existe consulta aos povos de Santa Rita de Barreira em relação às suas práticas terapêuticas de saúde que lhes permitiriam a permanência e reprodução sociocultural de forma equilibrada sem comprometer a conservação dos ecossistemas existentes em seu território. No entanto, as políticas públicas e projetos voltados a esses povos deveriam cumprir o papel de conservar e ampliá-las, já que a maior parte do tratamento de saúde das pessoas da comunidade são a partir do conhecimento tradicional

e de uso de plantas medicinais. Além de projetar a expansão daquelas práticas e/ou a combinação delas com a Medicina médica e a conservação da biodiversidade e, ao mesmo tempo, combater os avanços das atividades que degradam o meio ambiente como, por exemplo, a pecuária e a exploração de argila pela indústria ceramista que usa os recursos naturais de forma desordenada, ameaçando, assim, a sociobiodiversidade da região.

Nesse sentido, é fundamental consultar as famílias quilombolas durante o planejamento das políticas públicas a serem implementadas na comunidade, pois são elas que conhecem o território e os recursos naturais ali existentes, podendo, assim, ajudar a definir as prioridades e necessidades do povo quilombola. A participação desse povo pode ser por meio de reunião e assembleia com os membros da associação dos moradores da comunidade para que as decisões sejam tomadas coletivamente, uma vez que pode assegurar maior autonomia para esse povo e uma governança mais horizontal, bem como maior aceitação pelos membros da comunidade.

Estratégias como essas são usadas secularmente por vários povos que vivem na floresta amazônica à medida que eles vivem em coletividade, assim o poder público deve aproveitar esses conhecimentos para ouvir e dialogar com eles, ao mesmo tempo, aprimorar as práticas de cura e trocar técnicas e conhecimentos que possam ser adequadas à reconfiguração dos projetos e programas de assistência à saúde dos quilombolas e de outros povos e comunidades tradicionais que usam plantas medicinais para tratar das enfermidades.

Considerando que o território quilombola de Santa Rita de Barreira foi formado por uma grande parcela de negros e negras que viviam em regime de escravidão, bem como seu modo de vida foi e é estritamente ligado à natureza, o que em muitos aspectos se distingue do modelo hegemônico, sobretudo no que se refere ao papel da mulher e ao manejo de plantas para fins medicinais, no entanto, mais estudos são necessários para auxiliar políticas públicas, dentre os quais se destaca:

- 1) Estudos mais aprofundados sobre a resistência dos sujeitos escravizados e suas estratégias de permanência no território;

- 2) Estudos que contribuam para compreensão do racismo ambiental existente na região e dos impactos socioambientais aos povos negros, causados pelas retiradas de argila e pelo tráfego constante de caçamba nas estradas que cortam a comunidade, bem como a retirada da cobertura vegetal para construção de pastos;

3) Pesquisas que contribuam para uma análise mais precisa da educação quilombola, sobretudo acerca da falta de implementação de um currículo escolar quilombola que considere os conhecimentos tradicionais existentes na comunidade. Para que ele possa servir como importante instrumento para a orientação de políticas públicas capazes de melhorar as condições da educação quilombola no município;

4) Estudos comparativos sobre a resistência e lutas das mulheres de várias comunidades quilombolas e o modo de vida desses povos que vivem na Amazônia Legal, para que possam nortear políticas específicas para as mulheres negras e quilombolas dessa região.

Para a comunidade de Santa Rita de Barreira, este estudo gerará contribuições importantes na medida em que mostra a importância das lutas das mulheres para o bem-estar de seu grupo. Neste caso, a comunidade contará com uma cópia deste trabalho a fim de que possa auxiliar políticas públicas de saúde que valorizem os saberes tradicionais das mulheres curandeiras e benzedadeiras, bem como de todas que fazem uso terapêutico de plantas. Além de gestão do uso comum e sustentável dos recursos naturais, mas especificamente, este estudo será determinante para a análise da importância dos saberes tradicionais para o tratamento da saúde do grupo social em questão.

Os resultados deste estudo também podem ser instrumento útil para analisar o modo de vida quilombola, principalmente, as relações socioeconômicas e culturais, o que poderá contribuir para subsidiar políticas voltadas para esses sujeitos, bem como ao debate acerca da importância dos bens comuns para esses povos, servindo como parâmetro para abertura de novos estudos e pesquisas.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, R. E; CASTRO, E. **Negros dos Trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém: NAEA/UFPA, 1998.

ACEVEDO MARIN, R. E. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do acará nos séculos XVIII e XIX. **Papers do Naea**, n. 153, 2000.

_____; FERREIRA, E. R.; MARQUES, F. L. T. **Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim**. Belém: IPHAN, 2014.

ALBERTI, V. História dentro da História. In: PINSKY, C.B. (Org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

ALMEIDA, A. W. B. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008a.

_____. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008b.

_____. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

AMADO, J.; FERREIRA, M.M. (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

AMARAL, A. J. P. Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia. **Cadernos do CEOM**. Etnicidade. Chapecó-AS: Argos, 2010.

ARAGÓN, L. E. **Amazônia, conhecer para desenvolver e conservar: cinco temas para um debate**. São Paulo: Hucitec, 2013.

ARAÚJO, A. W. **Medicina Rústica**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1979. v. 3.

ARÊDA-OSHAÍ, Cristina Maria. **“Não é só médico que cura, não é só a Medicina que cura”: perspectivas sobre saúde entre Coletivos Quilombolas no Marajó – Pará/Brasil. 2017**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, 2011.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BETTO, Frei. **O que é Comunidades Eclesiais de Base**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão Negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2012.

BLOCH, M. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BORGES, M. C. Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. In: RAMIRES, C. L.; PESSÔA, V.L.S. (Orgs). **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRITO, L. C. **Inventário de São Miguel do Guamá**. 1989. TCC (Monografia de Graduação) – Campus Universitário de Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 1989.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CASTRO, E. Terra de pretos entre rios e igarapés. In: _____ (Org.). **Belém de águas e ilhas**. Belém: CEJUP, 2006. p. 137-160.

_____. Urbanização, pluralidades e singularidades das cidades amazônicas. In: _____ (Org.). **Cidades na floresta**. São Paulo: Annablume, 2008.

CHAMBOULEYRON, R. Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista. **Nuevo Mundo Mundo Neuvos**, 2006. Disponível em: <<https://nuevomundo.revues.org>>. Acesso em: 3 jun. 2017.

CONRADO, M. P. O protagonismo de mulheres negras. In: _____. (Org). **Intersecções entre raça, gênero, sexualidade, meio ambiente e políticas públicas**. Belém: [s.e.], 2012.

_____; REBELO, N. Mulheres negras: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas. In: RIBEIRO, M. (Org.). **Política de igualdade racial: reflexões e perspectivas**. São Paulo: Perseu Abramo, 2012.

CORDOVIL, G. V. **Polo Cerâmico e dinâmica territorial do desenvolvimento em São Miguel do Guamá-Pará**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

COSTA, M. G. P. da et al. **Novos rumos, novos sangues e finalmente o progresso**. São Miguel do Guamá: Moderna, 1988.

CRENSHAW, K. A Interseccionalidade na Discriminação de raça e gênero. In: **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

_____. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Los Angeles: UCLA, 2002.

CRESWELL, J.W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DAVIS, A. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **Mulher, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEL PRIORE, M.(Org.). **Minha história das mulheres no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

DINIZ, R. E. S. **Territorialidade e uso comum entre os quilombolas de Santa Rita da Barreira em contradição com “políticas de etnodesenvolvimento”**. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, 2011.

DUSSEL, E. Meditações anti-cartesianas sobre a Origem do Anti-discuso Filosófico da Modernidade. In: MENESES, M. P.; SANTOS, B. S. (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

ESCOBAR, A. Comunidades negras de Colombia: em defesa de biodiversidad, territorio y cultura. **Biodiversidad**. 1999. Disponível em: <<https://www.grain.org/es/article/entries/881-comunidades-negras-de-colombia-en-defensa-de-biodiversidad-territorio-y-cultura>>. Acesso em: 3 mar. 2018.

_____. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2000.

_____. **Una minga para el post desarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociale sem las transformaciones globales**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010. p. 57-94.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, S. **Calibã e as bruxas: mulheres, corpos e acumulação originária**. São Paulo: Editora Elefante, 2010.

FERREIRA, L. O. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: CHALHOUB, S. et al. (Org.). **Arte e Ofício de Curar no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

FIGUEIREDO, A. M. Anfiteatro da Cura: Pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, S. et al. (Org.). **Arte e Ofício de Curar no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

FRANÇOIS, E. A fecundidade da história oral. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FRASER, Nancy. RECONHECIMENTO SEM ÉTICA. In: **Lua Nova**, São Paulo, 2007. p. 101-138.

FREIRE, P. Gênero e saberes da Amazônia: reflexões sobre saúde e conhecimentos tradicionais. In: **Fazendo gênero: corpo, violência e poder**. Florianópolis. 2008. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

FREYRE, G. **Sobrados e Mocambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GOMES, F. dos S. **A Hidra e os pântanos**: quilombos e mocambos no Brasil (sécs-XVII-XIX). 1997. Tese (Doutorado em História) – UNICAMP, Campinas, 1997.

GOMES, G. A. **História, Mulher e Gênero**. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/virtu/files/2011/09/HISTÓRIA-MULHER-E-GÊNERO.pdf>>. Acesso em: 6 out. 2015.

GONZALEZ; L.; HANSENBALG, C. **Lugar de negro**. v. 3. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUEDES, A. C. B.; SALGADO, M. S. Mulheres negras: Territorialidade e protagonismo das mulheres no quilombo de Santa Rita de Barreira/Pa. In: SIALAT, II., 2017, Belém. **Anais...** Belém, 2017.

GURRÃO, J. **O êxodo rural no município de São Miguel do Guamá**: comunidade Nossa Senhora de Fátima. 1999. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Castanhal, 1999.

HAESBAERT. R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HARDIN, G. **The tragedy of the Commons**. 1968. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/140407/mod_resource/content/1/Garrett%20Hardin%201968.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2017.

HEGENBERG, L. Evolução histórica do conceito de doença. In: **Doença**: um estudo filosófico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1998. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 3 jul. 2017.

HENRIQUE, M. C.; MORAIS, L. T. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Rev. História**, São Paulo, n. 171, p. 49-82, 2014.

HOBSBAWM, E. **Sobre história**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1976.

JORGE, S. S. A. **Plantas medicinais coletânea de saberes**. 2009. Disponível em: <docplayer.com.br/2788147-Plantas-medicinais-coletanea-de-saberes-schi...>. Acesso em: 15 set. 2016.

KILOMBA, G. A Máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, 2016, p. 171-180.

LEANDRO, L. M. L.; SILVA, F.C. A Estrada de Ferro de Bragança e a colonização da zona bragantina no estado do Pará. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE HISTORIA ECONÓMICA Y XXIII JORNADAS DE HISTORIA ECONÓMICA, III. (Simpósio 5: Transportes y Servicios en los Mercados Regionales y Nacionales en América Latina (Siglos XIX y XX). 2012. Bariloche. **Anais...** Bariloche, 2012.

LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 43-60.

_____. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. 8. ed. Campinas: Papirus, 1989.

LIEDKE FILHO, E. D. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 7, n. 14, p. 376-437, 2005.

LOZANO, J. E. A. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. 8. ed., São Paulo: Editora FVG, 2006.

MARANHÃO FILHO, E. M de A. Grandezas metodológicas para uma História do Tempo Presente a partir de Beatriz Sarlo e seu Tempo Passado. **Intellèctus**, v. 9, n. 8, 2009.

MALCHER, M. A. F. Somos quilombolas: a organização de mulheres negras rurais em Santa Rita de Barreiras. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 9 DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS. 2010, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis, 2010.

MARQUES, J. A.; MALCHER, M. A. (Orgs). **Cadernos ITERPA: Territórios Quilombolas**. Belém: ITERPA, 2009.

MAUÉS, R. H. Religião e medicina popular na Amazônia. **Revista Antropológicas**, v. 18, n. 11, p. 153-182, 2007.

MERCÊS, J. M. R. **Barnabitas no Brasil: 100 anos**. Belém: SOBRAC, 2003.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

NAPOLITANO, M. A história depois do papel. In: PINSKY, C. B. (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2010.

NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto KUANZA, Imprensa Oficial, 2006a.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto KUANZA; Imprensa Oficial, 2006b.

NEVES, D. P.; MEDEIROS, L. S. **Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamento político**. Niterói: Alternativa, 2013.

NORA, P. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo: PUC, v. 10, n. 10, 1993.

ODILA DIAS, M. Escravas: resistir e sobreviver. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Orgs.). **Nova História das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.

OLIVEIRA, E. R. **O que é Medicina Popular**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Col. Primeiros Passos, n. 3).

PADRÓS, E. S. Os desafios na produção do conhecimento histórico sob a perspectiva do Tempo Presente. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p. 199-223, 2004.

PARCKER, L. A. **Novo código florestal & pagamentos por serviços ambientais: regime proprietário sobre os bens comuns**. Curitiba: Juruá, 2015.

PEREIRA, R. M. R. Os desafios da História (Política) do Tempo Presente. **Opsis**, v. 7, n. 9, 2007.

PIANI, Pedro P. F. **Sobre a Possibilidade de Integração de Saberes Locais no SUS: um estudo sobre Mangueiras na Ilha do Marajó, Pará**. 2007 Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 2007

PINTO, B.C.M. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

PITANGUY, J. Saúde, mulher e sociedade: uma introdução ao debate. **Cadernos CEPIA**, n. 5, Rio de Janeiro, 2003.

POLANYI, K. **A Grande Transformação: as origens da nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letras e Vozes, 2016.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo y América Latina**. 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/sur-sur/20100624103322/12_quijano.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2015.

_____. Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Viento Sur**, n. 122, 2012.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993. Disponível em: <http://www.univale.br/.../por_uma_geografia_do_poder-claude_raffestin.pdf>. Acesso em: 3 mai. 2016.

RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SALES, G. P. dos S.; ALBUQUERQUE, H. N. de.; CAVALCANTI, M. L. F. Estudo do uso de plantas medicinais pela comunidade quilombola Senhor do Bonfim – Areia-PB. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**. Suplemento Especial, n. 1, 2009.

SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: SECULT, 1988.

SALOMONE, Mariano J. La defensa de la naturaleza como bien común: dinámicas del conflicto y giros en el debate. Ecuador 2000-2012. In: **Sociedad y economía**. n. 32, 2017, pp. 217-242.

SANTOS, I. M. F. **A luta e perspectiva da Teoria da Libertação**: o caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000. 2006. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SCHIAVO, R. A. As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: um balanço historiográfico. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: APRENDER COM A HISTÓRIA?, III., Ouro Preto: Edufop, 2009. **Anais...** Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/reinaldo_azevedo_schiavo.pdf>. Acesso em 11/07/16. Acesso em: 2 mai. 2016.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, P. (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, F. H. M. Narrar o passado, pensar no presente: Fazer a História. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 6, n. 1, 2008.

SILVA, N. C. B. et al. Uso de plantas medicinais na comunidade quilombola da Barra II - Bahia, Brasil. **Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas**, v. 11, n. 5, p. 35-453, 2012.

SIMONIAN, L.T.L. **Mulheres da Amazônia brasileira**: entre o trabalho e a cultura. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

SOUSA, C. F. M.; LIMA FILHO, P. M. Novas estratégias e configurações do movimento quilombola no Pará: a ocupação quilombola. In: SIALAT, II., 2017. **Anais...** Belém, 2017.

SOUSA, M. L.; PACHECO, R. A. A influência da rodovia Belém-Brasília no processo de desenvolvimento das cidades do Centro-Norte de Goiás. **Revista Eletrônica**

Georaguaia, Barra do Garças, v. 3, n. 2, p 246- 262, 2013. Disponível em: <<https://www.google.com.br/#q=as+transforma%C3%A7%C3%B5es+em+S%C3%A3o+Miguel+do+Guam%C3%A1+Para+ap%C3%B3s+a+constru%C3%A7%C3%A3o+da+BR-010+pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

SPINK, M. J. (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológica**. São Paulo: Cortez, 2000.

SVAMPA, Maristella. O consenso das commodities, giro ecoterritorial y pensamento crítico na América Latina. In: **Nueva Sociedad**. nº244, março-abril de 2013. Pp 30-46. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>> Acesso em: 19 set. 2016.

YIN, R. K. **Planejamento e métodos**. 4. ed. Porto Alegre: Brookman, 2010.

VECCHIONE, M. et.al. Terra em transe na terra de gentes: mudanças legais no uso da terra, sua conservação e preservação e no acesso e repartição da biodiversidade. In: SIALAT, II., 2017. **Anais...** Belém, 2017.

WEBER et al, Continuidade dos estilos parentais através das gerações - transmissão intergeracional de estilos parentais. In: **Paidéia**, 2006, 16(35), pp 407-414.

WOLFF, C.S. **Mulheres da Floresta**: uma história no Alto Juruá – Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec, 1999.

APÊNDICES

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Convidamos os moradores da Comunidade Santa Rita de Barreira para participar da Pesquisa sobre o uso de plantas medicinais e o modo de vida da comunidade quilombola de Santa Rita da Barreira.

Objetivo da pesquisa: investigar a constituição e a formação histórica e cultural da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira. Além de identificar e analisar a construção, tradição e transmissão dos saberes relacionados ao uso e manipulação de plantas para fins medicinais entre as mulheres curandeiras e benzedeadas no território quilombola de Santa Rita de Barreira, bem como a importância dessas plantas para os moradores da comunidade.

Tipo de participação. Sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevista. O(a) Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. **Crterios de inclusão/exclusão:** mulheres e homens que estejam ligados direta ou indiretamente com a história e ao uso de plantas medicinais para tratamento de doenças das pessoas da referida comunidade. **Benefcios.** Se o(a) Sr (a) aceitar participar, estará contribuindo para o desenvolvimento do campo de estudos sobre direitos de comunidades quilombolas no estado do Pará. **Desistncia.** Se depois de consentir em sua participação, o Sr. (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuzo a sua pessoa. **Sigilo.** Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade será divulgada apenas com sua permissão, sendo guardada em sigilo ao que não permitirem a divulgação. Na entrevista serão realizadas perguntas simples e abertas, que fornecerão bases à pesquisa, sob os moldes do depoimento livre. A conversa será gravada e transcrita com sua prvia autorizao dada no momento da entrevista. Desta forma pretende-se construir subsdios que podero contribuir com a pesquisa cientfica, elaborao de relatorios, dissertao de mestrado acadmico e artigos cientficos na rea de abrangncia do estudo. As informaes obtidas sero utilizadas apenas para os objetivos deste estudo. As/Os participantes so livres para participar e podem retirar-se da pesquisa a qualquer momento, basta manifestao deste desejo.

Esclarecimentos da Pesquisa:

1. Participarei deste estudo, por minha prpria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa;
2. Minha participao neste estudo no trar nenhum dano à minha integridade fsica, social e emocional;
3. Sempre que desejar sero fornecidos esclarecimentos sobre cada uma das etapas do estudo;
4. Minha colaborao se far de forma annima (caso no permita revelar a identidade), por meio de entrevista concedida ao/a pesquisador/a;

5. A divulgação das informações obtidas nesta pesquisa só será feita entre os(as) profissionais estudiosos(as) do assunto;
6. A qualquer momento, poderei recusar a continuar participando do estudo e, também, poderei retirar este meu consentimento, sem que isso me traga qualquer penalidade ou prejuízo;
7. As informações por mim fornecidas serão úteis para a produção de conhecimento na área de História, gerando debates e publicações que podem contribuir para a melhor qualificação da abordagem da temática comunidades quilombolas, gênero e uso de plantas medicinais entre povos tradicionais.

Consentimento Pós-Informação:

Após ter lido e conversado com o(a) entrevistador(a), os termos contidos neste consentimento, concordo em participar como informante, colaborando, desta forma, com a pesquisa.

Duas vias: uma sob posse do (a) pesquisador (a) e outra ao presidente da associação da comunidade.

São Miguel, ____/____/20____.

Assinatura:

Nome completo:

Entrevistador(a) - assinatura:

Nome completo do(a) entrevistador(a):

Responsável legal (em caso de menor de idade) - assinatura:

Nome completo do/a responsável:

Contato e armazenamento:

Responsável legal e local onde serão arquivados os dados decorrentes das gravações em áudio das entrevistas e dos registros fotográficos eventualmente produzidos.

Ana Célia Barbosa Guedes (Mestranda do programa de desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/Núcleo de Altos Estudos da Amazônia (NAEA/UFGA)– End: Rua Augusto Corrêa, 01, Campus Guamá. CEP 66075-110. -mail: anacbguedes@hotmail.com

APÊNDICE B**ROTEIRO-BASE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS EM SANTA RITA DE BARREIRA DURANTE A PESQUISA DE MESTRADO****PROJETO DE PESQUISA – “Mulheres quilombolas: memórias e saberes em quilombo na microrregião do Guamá”.****ROTEIRO – Morador(a)**

1) Identificação do entrevistado:

a) Qual o seu nome completo?

b) Qual a sua idade?

c) Qual a sua profissão?

d) Há quanto tempo você mora nesta comunidade?

2) Como viviam seus antepassados?

3) Como se deu a mobilização para que vocês fossem reconhecidos enquanto comunidade quilombola?

4) A pessoas que viviam aqui possuíam título de terra?

5) Como ocorreu o processo de titulação dessas terras?

6) Quais as dificuldade encontradas durante o processo de titulação das terras?

7) Quantas famílias existia na comunidade antes da titulação das terras? E, hoje quantas existem?

8) Há algum conflito pela posse de terra entre os moradores da comunidade?

9) Há conflitos entre vocês e os fazendeiros e/ou ceramistas da região pela posse de terra e de manejo dos recursos naturais?

10) Foi implementado algum projeto após a titulação dessas terras?

11) Você sempre trabalhou na roça?

12) O que significa ser quilombola para você?

13) Como é organizada a educação formal na comunidade?

Observações:

APÊNDICE C**ROTEIRO-BASE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS EM SANTA RITA DE BARREIRA DURANTE A PESQUISA DE MESTRADO****PROJETO DE PESQUISA – “Mulheres quilombolas: memórias e saberes em quilombo na microrregião do Guamá”.****ROTEIRO – Morador(a)**

1) Identificação do entrevistado:

a) Qual o seu nome completo?

b) Qual a sua idade?

c) Há quanto tempo você mora nesta comunidade?

2) Quantos filhos você tem?

3) Você teve seus filhos todos de parto normal?

4) Após o parto o que tipo de medicamento você costumava usar?

5) Por que as mulheres lhe procuram para tratar de doenças?

6) Que tipo de remédio a senhora recomenda quando as pessoas lhe procuram?

7) O que é curandeira para você?

8) Como é feito a benzeção?

9) Você procura atendimento médico quando está com algum problema de saúde?

10) Por que você prefere usar medicamentos feitos de plantas a medicamento farmacêuticos?

11) Que tipo de doenças a curandeira trata?

12) Que tipos de plantas a curandeira usa para fazer a garrafada, banho ou chá?

13) Essas plantas usadas no remédio são vocês que plantam ou pegam na floresta?

14) Você sempre trabalhou em casa ou na roça?

Observações:
