SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E INOVAÇAO TECNOLÓGICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DINÂMICAS TERRITORIAIS E SOCIEDADE NA AMAZÔNIA
ÁREA: INTERDISCIPLINAR

WYNKLYNS CONCEIÇÃO DE LIMA

MEMÓRIAS DE MULHERES QUILOMBOLAS E IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE NOVA JUTAÍ, BREU BRANCO-PA

Marabá

2017

WYNKLYNS CONCEIÇÃO DE LIMA

MEMÓRIAS DE MULHERES QUILOMBOLAS E IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE NOVA JUTAÍ, BREU BRANCO-PA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof.ª Dra. Idelma Santiago da Silva

Marabá

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Josineide da Silva Tavares da UNIFESSPA. Marabá, PA

Lima, Wynklyns Conceição de
Memórias de mulheres quilombolas e identidade territorial da comunidade Nova Jutaí, Breu Branco-PA / Wynklyns Conceição de Lima ; orientadora, Idelma Santiago da Silva. — Marabá : [s. n.], 2017.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá, 2017.

1. Mulheres – Breu Branco (PA). 2. Mulheres – Breu Branco (PA) - Condições sociais. 3. História oral - Breu Branco (PA). 4. Territorialidade humana. 5. Quilombolas. I. Silva, Idelma Santiago da, orient. II. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. III. Título.

CDD: 22. ed.: 305.4098115

Elaboração: Alessandra Helena da Mata Nunes
Bibliotecária-Documentalista CRB2/586

WYNKLYNS CONCEIÇÃO DE LIMA

MEMÓRIAS DE MULHERES QUILOMBOLAS E IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE NOVA JUTAÍ, BREU BRANCO-PA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Idelma Santiago da Silva

Aprovado em: _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

_____

Profa. Dra. Idelma Santiago da Silva

(Presidente e Orientadora UNIFESSPA/PDTSA)

_____

Prof. Dr. Jerônimo da Silva e Silva

(Examinador interno UNIFESSPA/ PDTSA)

_____

Prof. Dr. Dernival Venâncio Ramos Júnior

(Examinador externo UFT)

_____

Profa. Dra. Nilsa Brito Ribeiro

(Examinadora suplente UNIFESSPA/PDTSA)

Dedico este trabalho a minha avó Izabel Lima, que sempre em suas orações está me apoiando.

Meu pai Valdir, o maior Pai de todos os pais, e minha mãe Luzia, a melhor das mães. Meus irmãos Pedro e Valdir Junior e irmã, Wancléia pelos incentivos. À Célia companheira de todas as horas. À Laura e Miguel meus maiores presentes.

AGRADECIMENTOS

Inicio agradecendo a Deus que colocou pessoas especiais ao meu lado, sem as quais não teria vivenciado a satisfação de concluir meu tão sonhado mestrado.

Aos meus queridos pais, Valdir Gomes de Lima e Maria da Conceição de Lima, que me trouxeram com todo o amor e carinho a este mundo e se doaram incondicionalmente a família que construíram.

À minha orientadora, Idelma Santiago, de forma especial por todo apoio durante a pesquisa. Agradeço por ter sido compreensiva e generosa, indicando uma vasta bibliografia no intuito de instigar o desenvolvimento deste trabalho. Reconheço e sou grato a cada sugestão dada, pois foram de fundamental importância para o caminho certo a ser seguido durante todo o processo. O meu muito obrigado pelo livro “O caminho Quilombola”, de André Figueiredo, que de fato foi um presente contribuindo para as reflexões e para a elaboração da dissertação.

À banca examinadora do trabalho, meus sinceros agradecimentos por toda orientação durante e após a qualificação com sugestões e incentivos valorosos. Seus esclarecimentos e sugestões tornaram minha jornada menos escura e confusa.

À professora e amiga Rita de Cássia, da Educação do Campo da UNIFESSPA, que muito contribuiu com explicações em torno da cartografia social da Amazônia.

À professora Nira Pinto por todas as ideias, conversas, empréstimos de livros e atenção em momentos essenciais. Encontrei nela um ombro amigo.

À Cristiane Cunha e Maria Antonia, responsáveis pelo Núcleo de Educação Ambiental (NEAM), da Unifesspa, que torceram para a conquista deste objetivo.

À Juliane, filha da entrevistada Raimunda, e seu esposo, “o Mexicano”, pela boa recepção e cuidados na comunidade. E, também, o Juvenal Tenório, obrigado pelo café e pelo abrigo. E ainda a “Índia” (Rosiele Santana) e seus pais, pelo peixe assado e pelo carinho todo especial. Não podendo esquecer de Dona Maria Marta, pelas conversas longas e recepção carinhosa.

À Paulo Moreira, seu “Pelé”, pelos mapas elaborados, instruções e amizade.

Ao amigo Ribamar Ribeiro Júnior, meu maior incentivador a prestar seleção de mestrado do PDTSA. Amigo de todos os momentos.

Á Lorena Penalva, pela ajuda na revisão e formatação do trabalho.

A todos os professores da Escola Sesi e meus amigos da rede municipal, em especial Elcilene Cunha, coordenadora pedagógica da Escola Judith Gomes Leitão e do Monte Castelo.

A todos os discentes, docentes e funcionários do Programa de Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Especialmente, aos professores Alexandre Santos Filho, Célia Gongilio, Edma Moreira, Hildete dos Anjos, Idelma Santiago, Maurílio Monteiro e Nilza Brito que, com explicações e orientações, colaboraram ativamente nesta dissertação. Todos foram mais que essenciais.

À Associação Quilombola e toda a Comunidade de Nova Jutaí que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a construção deste trabalho. Em especial a Ana Célia Santana e Raileidson, atual diretor da Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Jutaí, pela colaboração e mais ainda pela amizade. Sempre estiveram dispostos a esclarecer minhas indagações e assim contribuíram na aquisição do saber necessário a essa pesquisa. Minha gratidão é imensa, não só pela permissão da pesquisa, mas também pelo apoio pessoal, pois me possibilitaram sentir que aquele ambiente, que antes era “somente” para pesquisa, agora seja de algum modo o meu lugar também. Obrigado de verdade a todas as narradoras pelo tempo concedido, detalhes em informações, carinhos, comidas, choros, abraços. Sem vocês a pesquisa não seria possível.

Finalmente, gostaria de agradecer à Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará e a todos que fazem desta instituição um lugar de conhecimento. Foi o desejo de cursar o mestrado na Unifesspa que me levou a crer em minhas aspirações de aprendizagem e de vida. Em especial agradeço a Elis, Reinaldo, Jorlan, Nilene, Valteir, Ingrid e Ione, amizade que surgiu nos estudos e que levarei pra vida.

Obrigado a todos!

RESUMO

A presente dissertação investigou as memórias de mulheres quilombolas da comunidade de Nova Jutaí, Breu Branco - PA. Discutiu-se como as memórias das mulheres (re)criam a identidade territorial, ou ainda, como suas memórias são (re)criadas para se afirmar a identidade territorial da Comunidade. Trata-se de estudo com uma abordagem interdisciplinar do problema, especialmente referenciada em aportes conceituais da antropologia, da história e da geografia. Os conceitos principais são identidade territorial enquanto territorialidade, destacando as categorias analíticas de lugar e memória. O conceito de memória, com dois enfoques, o da memória coletiva, com destaque para o lastro coletivo da memória por meio dos quadros sociais evocados (paisagens, práticas, relações, etc., elementos do cotidiano e extracotidiano) bem como, as dinâmicas da memória individual e coletiva. A história oral foi adotada como metodologia devido a sua pertinência na produção de fontes ao presente estudo. A técnica utilizada neste estudo foi entrevista temática semi-estruturada. A pesquisa evidenciou que as mulheres, cujas memórias são objetos desse estudo, assumem papeis importantes na comunidade no que diz respeito a assuntos de cunho econômico, político e cultural. São elas as lideranças das associações de organização sociopolítica como, a Associação dos Povos Atingidos por Barragens (APOVO) e a Associação Afrodescendente de Jutaí (AFRIBAJU) e de práticas tradicionais da comunidade como a festa da Santíssima Trindade, o Samba de Cacete e o Mutirão.

Palavras-chave: Memória de mulheres. Identidade territorial. Comunidade quilombola.

ABSTRACT

This present master´s dissertation is about memories of quilombo remnants from the community of Nova Jutaí, Breu Branco - PARÁ. It is intended to investigate how women's memories (re) create territorial identity, or how their memories are (re) created to assert the territorial identity of the Community. It is a study with an interdisciplinary approach to the problem, especially referenced in conceptual contributions of anthropology, history and geography. The main concepts are territorial identity as territoriality, highlighting the analytical categories of place, memory and identity (cultural self-consciousness as a political force). The concept of memory, with two approaches, that of collective memory, with emphasis on the collective coverage of memory through the evoked social frameworks (landscapes, practices, relationships, etc., everyday and extra-everyday elements) as well as the dynamics of individual and collective memory. Oral history was adopted as a methodology because of its relevance in the production of sources to the present study. The interview technique used was life story. The approach revealed that women, whose memories are the object of this study, assume important roles in the community with regard to economic, political and cultural issues. They are at the forefront of associations of socio-political organization such as the Dam-Affected People Association (APOVO - Associação dos Povos Atingidos por Barragens) and the Afrodescendant Association of Jutaí (AFRIBAJU - Associação Afrodescendente de Jutaí) and traditional community practices such as the feast of the Holy Trinity, Samba de Cacete and The Mutirão.

Keywords: Memory of women. Territorial identity. quilombo remnants.

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
AFRIBAJU – Associação Afrodescendente de Jutaí
APOVO – Associação dos Povos Atingidos por Barragens
ADTCs – Artigo das Disposições Constitucionais Transitórias
CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa dos Negros no Pará
CELPA – Centrais Elétricas do Pará
CF – Constituição Federal
CPI – Comissão Pró-Índio
CRQ – Comunidade Remanescente de Quilombo
DOU – Diário Oficial da União
ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
FCP – Fundação Cultural Palmares
IFPA – Instituto Federal do Pará
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA – Instituto de Terras do Pará
NAEA – Núcleo de Altos Estudos da Amazônia
PBQ – Programa Brasil Quilombola
PNRA – Plano Nacional de Reforma Agrária
TEQ – Território Estadual Quilombola
UFPA – Universidade Federal do Pará
UHT – Usina Hidrelétrica de Tucuruí
UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Comunidade Remanescente 45
Quadro 2 – CRQs da Região Norte 50
Quadro 3 – Terras Tituladas no Pará por Municípios entre 1995 e 2015 52

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: MAPA SITUANDO O MUNICÍPIO DE BREU BRANCO 61
FIGURA 2: INÍCIO DA VILA NOVA 63
FIGURA 3: PRAIA DE JUTAÍ 63
FIGURA 4: SECAGEM DO CACAU 66
FIGURA 5: PRODUÇÃO DE FARINHA 66
FIGURA 6: BENEFICIAMENTO DO UCURUM 66
FIGURA 7: EXTRAÇÃO DO CACAU 66
FIGURA 8: SAMBA DE CACETE NA QUADRA DA ESCOLA MUNICIPAL DE ENSINO FUNDAMENTAL DE NOVA JUTAÍ 90
FIGURA 9: MORADORES ESTÃO ESTICANDO O COURO DO SAMBA DE CACETE 91
FIGURA 10: CELEBRAÇÃO DA FESTA DA NOVENA DA SANTÍSSIMA TRINDADE. 98
FIGURA 11: EXPOSIÇÃO DE ELEMENTOS DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA, NO EVENTO DA CONSCIÊNCIA NEGRA, NA ESCOLA MUNICIPAL DE ENSINO FUNDAMENTAL DE NOVA JUTAÍ. 114
FIGURA 12: APRESENTAÇÃO DA DANÇA MACULELÊ, NO DIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA, NA ESCOLA MUNICIPAL DE ENSINO FUNDAMENTAL DE NOVA JUTAÍ. 114

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
1. PROCEDIMENTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS 16
1.1 CONCEITO DE QUILOMBO E SUAS RESSEMANTIZAÇÕES 17
1.2 A IDENTIDADE TERRITORIAL 26
1.3 A MEMÓRIA COMO ELEMENTO DA IDENTIDADE TERRITORIAL 29
1.4 A HISTÓRIA ORAL E O "PASSO A PASSO" DA PESQUISA 35
2. CONTEXTUALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ 44
2.1 CONTEXTO DE LUTAS E REIVINDICAÇÕES QUILOMBOLAS NO PARÁ 44
2.2 COMUNIDADE QUILOMBOLA DE NOVA JUTAÍ: ASPECTOS HISTÓRICOS 57
3. POÉTICA DA MEMÓRIA E POLÍTICA DA IDENTIDADE TERRITORIAL: NARRATIVAS E PRÁTICAS DE MULHERES QUILOMBOLAS DE NOVA JUTAÍ . 68
3.1 ILHA JUTAÍ: POÉTICA DA MEMÓRIA COLETIVA 70
3.2 NOVA JUTAÍ: POLÍTICA DA IDENTIDADE TERRITORIAL 88
3.3 A Associação Quilombola e o poder feminino na comunidade 103
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 120
REFERÊNCIAS 123

INTRODUÇÃO

> Atuamos no campo das lutas de representação, porque fazemos uso e disputamos o poder simbólico de nomear os significados das experiências humanas no tempo. (SILVA, 2006, p. 16)

Assim como Silva (2006), compreendemos que nossos escritos materializados numa dissertação como esta, é uma representação incompleta das memórias das mulheres quilombolas de Nova Jutaí, portanto, as interpretações dadas nestes escritos devem ser tomadas como inconclusas, uma vez que as experiências se constroem no tempo e também se modificam com o tempo. Nesse sentido, as nossas análises são resultantes do que se coletou na pesquisa de campo e nas muitas leituras que somadas formam um quadro ainda que incompleto sobre essas memórias, mas que compartilha e deixa um registro de sua construção.

Esse estudo surgiu do meu interesse em compreender melhor o processo de reconfiguração territorial da Comunidade de Nova Jutaí e sua formação sociocultural. Sua área de abrangência corresponde à referida comunidade quilombola, localizada no município de Breu Branco, sudeste do estado do Pará, precisamente na microrregião de Tucuruí[1]. A história da formação territorial recente desta comunidade em terra firme coincide com o remanejamento provocado pelas "águas grandes", como revelam os relatos das mulheres. As "Águas grandes", segundo as narrativas, foi uma grande enchente ocorrida em 1980 que atingiu não somente a Ilha, mas também outras áreas. Após essa inundação, os moradores deixaram a Ilha de Jutaí e foram se espalhando por diversos vilarejos, como Roça Comprida e Nazaré dos Patos, por exemplo. Outros moradores foram para Tucuruí e um grupo permaneceu numa área de terra em frente a ilha que depois foi doada pelo prefeito de Baião à época para que pudessem reconstruir suas casas. É válido ressaltar que há uma confusão em

[1]Breu Branco, inicialmente, situava-se numa área hoje tomada pelo lago da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e era apenas uma vila. Como o local ficou comprometido pelo alagamento em consequência do fechamento da barragem, os moradores da Velha Breu Branco tiveram que ser remanejados para outra área. A título de indenização, a Eletronorte, empresa responsável pela construção, preparou uma área e construiu casas de madeira. Cerca de 1.200 pessoas foram transferidas para essas habitações, dando origem ao município (ao município, a vila ou cidade que se tornaria sede do município posteriormente), localizado à margem direita da Hidrelétrica, distante 15 km da cidade de Tucuruí. Disponível em: <http://portalgemeos.blogspot.com.br/p/prefeito-do-municipio-de-breu-branco-pa.html> Acesso em: 08/05/2016.

torno da motivação para o alagamento da Ilha Grande Jutaí. Segundo Ana Célia, moradora da comunidade:

> O pessoal, os mais antigos atribuem a mudança da comunidade da Ilha para a Terra Firme com relação a construção da UHT de Tucuruí, porque o projeto da construção da UHT começa a ser divulgado em 1978, quando é em 1980 que dá a enchente eles fazem essa ligação porque foi a última enchente do Rio Tocantins que aconteceu éééé ...paralelo ao projeto da construção da UHT. [...] e eles atribuem a questão da UHT por causa que nesse período já estava se fazendo a base para a construção da UHT, ou seja, já estava se fazendo o aterro, já tinham começado então eles atribuem a isso tá? Mas a isso a verdade na verdade que isso não tem muita relação, tá? E não foi por causa da construção da UHT que a água subiu e isso foi um fenômeno natural, mas que no caso não a construção.

À mudança para terra firme, acrescenta-se novas relações tanto com o ambiente como no interior da comunidade. Conforme relatos, na antiga ilha, os membros se auto identificavam como grupo de irmandade e quando passaram a habitar terra firme, passaram a se identificar como comunidade. Mas não somente isso, pois, conforme vai aumentando a participação das mulheres nas atividades das associações, da festa da Trindade, do Samba de Cacete etc., amplia-se também a busca por direitos para a comunidade. São as mulheres que estão à frente de quase todas as atividades políticas, conforme relatam. Assim, justifica-se a seleção da memória das mulheres da comunidade de Jutaí, como foco da discussão nessa dissertação. São essas memórias as principais fontes de análises que embasam nossa pesquisa.

A partir do contexto apresentado, nossa investigação pauta-se nas memórias das mulheres e a identidade territorial da comunidade de Nova Jutaí[2], entre os anos de 1980 e 2011 que correspondem à data de saída da irmandade da Ilha Grande, devido a enchente em 1980 e o reconhecimento da comunidade como Quilombola, registrado pela Fundação Palmares em 2011. O recorte temporal tomou como critério o período da mudança da Ilha para a terra firme, uma vez que é dessa ocorrência que surgem as transformações que serão discutidas nesse trabalho.

Temos como problematização desta pesquisa a seguinte questão: Diante da importância do papel exercido pelas mulheres, no que se refere à economia, política e cultura na formação territorial, como as memórias das mulheres (re) criam a

[2] A comunidade de Jutaí, localizada no município de Breu Branco/PA, foi registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.638, fl.055 Fundação Palmares, p.19 • Seção 1 • 22/12/2011 • DOU.

identidade territorial da comunidade quilombola de Nova Jutaí. O objetivo principal é analisar as memórias das mulheres como processo de (re)criação da identidade territorial da comunidade, tendo como objetivos específicos: a) discutir o protagonismo das mulheres nas práticas culturais e sócio organizativas da comunidade; b) demonstrar as diversas formas de inserção encontradas pelas mulheres na comunidade de Nova Jutaí; c) evidenciar processos e elementos da construção de identidade territorial da comunidade, através das narrativas e memórias de mulheres lideranças.

A dissertação atribui relevância a história oral, mas também se faz necessário o uso de fontes complementares. Visando concretizar os objetivos propostos, a estratégia de pesquisa se pautou na utilização de entrevistas, na leitura de relatórios, livros de registros das doações da Santa, livro de ata, na leitura de documentos sobre a comunidade, e ainda na leitura de bibliografias para auxiliar a tessitura da escrita e do diálogo intelectual. Dessa forma, a escrita apresenta os resultados do cruzamento das diversas fontes. Outra estratégia, foi observar as relações cotidianas, a participação no festejo da Santíssima Trindade, festa organizada hoje pelas mulheres, mas que antes na Ilha Grande acontecia na Rua do Fogo e era realizada pela Irmandade. Todas essas observações foram registradas no meu 'caderno de campo'[3].

A dissertação contribui, ao analisar as memórias das mulheres de Nova Jutaí não apenas visto pelo seu passado, mas a partir das relações existentes no presente, dando visibilidade territorial e social. O cenário apresentado em que se situa as contribuições desta dissertação, reflete-se no uso do conceito de quilombo, já que este contém uma ampla abordagem que inclui não só a sua resistência do passado, mas no presente o quilombo tornou-se uma identidade territorial, fruto de sua etnia e prática particular com o lugar (ANJOS, 1997).

Ao valorizar a oralidade nesta pesquisa, parte-se do pressuposto que esta é uma forma de manter a história dessas mulheres, e "visibiliza-las" na sociedade em que vivem e se relacionam. O discurso oral torna-se instrumento de resistência ao longo da trajetória de vida das mulheres quilombolas de Nova Jutaí. O conhecimento, ao ser transmitido entre as gerações, com uso da fala e da escuta, a palavra dita assume relevância, engloba valores sagrados e repassa os saberes na repetição,

[3] Ressalto que esse caderno não é do tipo de caderno de campo como os utilizados pela antropologia, que é caracterizado pela descrição densa. É um caderno onde registrei informações pertinentes à pesquisa, ou seja, um registro e controle dos atos dessa pesquisa.

transmitem conhecimento e reelaboram os saberes, perpetuando a história da própria sociedade.

A partir das considerações desenvolvidas preliminarmente, organizou-se a dissertação em três capítulos. No primeiro, apresenta-se os elementos teóricos metodológicos apontando e discutindo os principais conceitos desta pesquisa, a saber: quilombo, identidade territorial, memória e história oral.

O segundo capítulo trata sobre a contextualização da Comunidade Quilombola de Nova Jutaí a partir do histórico das comunidades quilombolas na região do Baixo Tocantins, onde se procurou realizar o mapeamento das comunidades quilombolas e os aspectos de sua formação territorial até atual comunidade quilombola de Nova Jutaí. Os principais autores utilizados para embasar essa contextualização, foram Rosa Acevedo & Edna Castro (1998;1999), Benedita Celeste (2004) José Bezerra Neto (2001), como também Cadernos do ITERPA (2009), Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará (CEDENPA), dentre outros.

Coube ao terceiro capítulo, refletir sobre a identidade territorial de Nova Jutaí, pensando na organização política e cultural tanto desse espaço quanto da Ilha Jutaí, lugar que os moradores viviam antes da enchente de 1980, tendo como objeto de análise os relatos orais das mulheres quilombolas. O enfoque será dado a como as memórias são recriadas para se afirmar a identidade territorial, ou ainda, de que maneira a atividade de rememoração contribui para a efetivação do lugar enquanto construção de vivências e experiências e de reivindicação de reconhecimento. Para a construção desse capítulo, os argumentos foram embasados em Ecléa Bosi (1995), Maurice Halbwachs (2006); Lucília Delgado (2006); Paul A. Thompsom (1992), Yi-fu-Tuan (2013) dentre outros, procurando explicitar como essas memórias reforçam o sentido de lugar, de território, e constrói uma identidade que está ancorada na cultura que mantém o grupo em unidade.

Sem ousarmos estabelecer conclusões, ponderamos que o protagonismo das mulheres quilombolas de Nova Jutaí se evidencia pelas formas de organização na comunidade quando distribuem e executam as diversas atividades da associação, evidenciadas principalmente, por ações ético-pedagógicas de participação que fortalecem sua constituição política e afirmação da identidade quilombola.

1. PROCEDIMENTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

> A idade adulta é norteada pela ação presente: e quando se volta para o passado é para buscar nele o que se relaciona com suas preocupações atuais (BOSI, 1994, p.76).

No presente estudo, o objetivo principal é analisar as memórias de mulheres quilombolas da comunidade de Nova Jutaí, articulando conceitos da Antropologia, História e Geografia. Trata-se de estudo com uma abordagem interdisciplinar do problema, tendo como conceito principal identidade territorial, destacando as categorias analíticas de lugar e memória. Neste sentido, este capítulo discute o referencial teórico e metodológico da pesquisa. A metodologia utilizada foi a da história oral devido a sua pertinência na produção de fontes a presente investigação. Ele está organizado em quatro subtópicos onde se discute o conceito de quilombo e suas ressemantizações, a identidade territorial, a memória como elemento da territorialidade e a história oral e o "passo a passo" da pesquisa.

Bosi (1994), apresenta uma proposta metodológica, tecendo um diálogo entre teoria e empiria em suas reflexões, que explicita uma forma de fazer ciência, na qual o pesquisador, objeto do conhecimento e pessoas pesquisadas, vão se alternando na tarefa de produção do saber. A autora trabalha com memórias de sujeitos que não estão representados nas instâncias dominantes, como por exemplo, a operária ou o velho. Essa leitura que a autora faz está em consonância com essa pesquisa, pois aqui também se buscou trabalhar com as memórias de mulheres que em geral estão pouco, ou de nenhum modo representadas nas instâncias de poder em nossa sociedade.

Pode-se pensar que o processo de identidade territorial das comunidades quilombolas estabelece-se muitas vezes a partir da luta para continuar a existir, isto é, na reinvenção de uma identidade que é também política e cultural que demanda por direitos e que politiza a memória coletiva. Neste sentido, a memória tem grande importância, uma vez que, senão todas, mas a maioria dessas comunidades têm forte tradição oral.

Assim, esta dissertação parte dos relatos orais, em forma de entrevistas temáticas, de mulheres quilombolas para discutir as relações existentes entre

identidade territorial e memória na comunidade de Nova Jutaí. A escolha desse tema nos levou a lançar mão de um referencial teórico e metodológico que privilegiasse um enfoque que pudesse visibilizar as memórias dessas mulheres em movimento, assim como as formas como elas veem sua própria trajetória a partir da expressão de suas falas e reminiscências no sentido de (re) contar a história da comunidade.

Neste sentido, direcionou-se o olhar para a leitura de autores que pudessem auxiliar na compreensão de conceitos como memória, identidade territorial e quilombo no intuito de afirmar a relevância de pesquisas que partem das relações construídas nas vivências e convivências sociais e familiares. Buscou-se com este estudo compreender as significações que as mulheres quilombolas atribuem às suas ações sociais, políticas e culturais. Pois, compreende-se que a questão da territorialidade não pode ser dissociada das dimensões da identidade, cultura e memória. Para Paul Little:

> [...] qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. (LITTLE, 2002, p.254).

Portanto, a dimensão da identidade territorial pode ser aprendida a partir das memórias das mulheres de onde emergem visões e representações de território e sua historicidade.

1.1 Conceito de quilombo e suas ressemantizações

Para iniciar a reflexão sobre quilombos é necessário que se atenha a questões entre velhos e novos debates que vêm construindo os alicerces da discussão atual, isso porque é essa conjugação, dentro da ótica de processos históricos mais amplos, que empresta sentido e pluralidade ao olhar contemporâneo. Entendendo que esse legado traz as visões de historiadores, antropólogos e militantes que ressemantizam o conceito de quilombo. Assim, a princípio, Quilombo interliga-se às dimensões históricas e culturais, abraçando, posteriormente, processos de identidades coletivas, pertencimento racial, direitos socioculturais e pleitos políticos que seguem tais discussões.

Busquemos compreender o “conceito” de quilombo, no qual a territorialidade ganha novas dimensões, e o quilombo passa a ser também fenômeno do espaço

urbano em suas mais diversas expressões de resistência cultural e reconstrução de novas espacialidades e identidades.

O conceito de quilombo passou por diversas mudanças ao longo da história por se constituir nas lutas e nas resistências, com destaque para os últimos vinte anos em que os movimentos sociais foram consolidando, de maneira organizada, projetos governamentais com suas pautas de reivindicações sociais.

O debate contemporâneo sobre quilombos, remonta a campos variados do conhecimento e da ação social, que (re) elaboram olhares e tecem discursos para os propósitos de desvelar algumas nuances da problemática conceitual de quilombos. Iniciando estes propósitos pelos estudos antropológicos sobre identidade étnica defronta-se com uma classificação, provinda da interpretação jurídica e do imaginário social, sobre o Artigo 68 das Disposições Transitórias da (CF) de 1988, que enquadra os atores sociais na categoria de remanescentes. Vale lembrar, como ressalta Alfredo Wagner, na obra "Quilombos e as novas etnias" (2011, p. 48) que "[...] o Art. 68 das disposições trata-se de uma disposição provisória, isto é, diferente de outros dispositivos constitucionais que se acham gravados permanentemente no corpo constitucional".

Compreendemos que são muitas as definições que foram sendo construídas acerca da categoria quilombo na história brasileira, o que remonta a arqueologia do modo como se via as comunidades, considerando-as somente como "grupos": grupo de pretos fugidos, saqueadores e bandidos. Enquanto, que atualmente os quilombos são vistos como símbolos e fontes de resistência, identidade, cultura, exemplos de dignidade, de luta e perseverança.

No intuito de não se deixar cair na categorização de quilombo, em que implica, logo de início, a noção de indivíduos de forma estagnada em um tempo histórico, e no qual se encontra uma reprodução fiel no presente ou o reconhecimento de formas atualizadas dos antigos quilombos. Além de ser um passado compartilhado na rememoração coletiva, também dialoga com a atualidade para a construção da identidade e de um princípio de autonomia. A este sentido o estudioso José Maurício Arruti (2008), na obra "Quilombos" nos afirma:

> Não deveria ser necessário, mas, justamente devido a este caráter problemático, vale ressaltar que ao apreendermos o quilombo como um objeto em disputa, em processo, aberto, não estamos afirmando-o como um signo sem significante. Pelo contrário, estamos reconhecemos que, entre a enorme variedade de formações sociais coletivas contemporâneas, que

> derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo das dissoluções da ordem escravista e o temo "quilombo" há uma construção conceitual: o "significado contemporâneo de Quilombo". O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. (ARRUTI, 2008, p.1-2).

A partir desse enfoque conceitual é que a noção de identidades remanescentes ganha força na busca do entendimento de sua própria natureza social. Assim é possível pensar nas questões quilombolas como processos que dialogam com o ontem e o hoje na perspectiva do amanhã.

Alfredo Wagner, que também trata do tema, reafirmando o advento de uma identidade nos fala que:

> (...) mediante a recusa da naturalização do termo quilombo, nos conduz, uma primeira aproximação, à análise da polissemia que envolve a noção corrente de quilombo e a sua ressemantização. O novo significado expressa a passagem de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais assim classificadas hoje. Está-se diante de uma ruptura teórica. Além disto, observa-se que os agentes sociais que se autorepresentam ou são definidos, direta ou indiretamente, através da noção de quilombo, evidenciam que ela adquire sentido ao expressar o reconhecimento de suas formas intrínsecas de apossamento e uso de recursos naturais e de sua territorialidade, descrevendo uma nova interlocução com os aparatos de poder. Os elementos de contraste envolucrados nesta relação explicitam o advento de uma identidade coletiva. (ALMEIDA, 2011, p.47).

Como se lê, diante da recusa de se estagnar o termo quilombo a identidade quilombola se baseia na autodefinição dos agentes sociais através da capacidade político-organizativa. Almeida (2008), interpreta que as referências empíricas em pauta nos remetem diretamente a sujeitos sociais construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária.

No entanto, desde os primeiros documentos até as ressemantizações criadas em nossos dias, o termo assumiu variados sentidos, sendo alvo de tensões políticas e ideológicas em torno de sua definição conceitual. Nesse preâmbulo, estudiosos do tema, legisladores, militantes do movimento negro, tentaram, cada um à sua maneira, expressar como melhor o termo quilombo/quilombola poderia ser definido.

As dificuldades de definição têm se acentuado em que ganham visibilidade os processos de reconhecimento de comunidades quilombolas, mais um motivo para entendermos que o conceito de quilombo está articulado à questão agrária, a sua representação jurídica, e a forma como é tratado na historiografia brasileira.

Para Almeida (2011) essa mudança do sujeito da ação se deu a partir de 1988 quando os quilombos deixam de ser meros indivíduos biológicos e passam a assumir a posição de agentes sociais. O autor destaca, principalmente, a dificuldade de reconhecimento das chamadas terras de preto, com base na aprovação em outubro do mesmo ano, do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCTs), um dispositivo, segundo o autor, mais voltado para o passado e para o que idealmente teria "sobrevivido" sob a designação formal de "remanescentes das comunidades de quilombos".

Alfredo Wagner relata ainda que o termo quilombo expressa a passagem do conceito de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais da atualidade, questão que fica explicitado a seguir:

> Em verdade, tem-se uma situação de liminaridade entre as disciplinas militantes, ameaçadas de aprisionamento pelas fórmulas dos manuais e pela força dos dogmas, e o conhecimento científico, produzido meio aos obstáculos ora estendidos às atividades de pesquisa sistemática e às etnografias apoiadas em prolongados trabalhos de campo. Sob este prisma, quilombo pode ser entendido hoje consoante diferentes planos, ou seja, tanto pode ser um tema e um problema da ordem do dia do campo de poder, quanto um conceito, objeto de pesquisa científica; tanto pode ser uma categoria jurídica e uma questão de direito, quanto um instrumento através do qual se organiza a expressão político-organizativa dos que se mobilizam, recuperando e atualizando nomeações de épocas pretéritas, como quilombola, calhambola ou mocambeiro. (ALMEIDA, 2011, p. 48).

Percebe-se que há na própria experiência de constituição e ação dos movimentos quilombolas, toda uma diversidade de estratégias que se opõe a uma visão estática inscrita na trajetória de tais movimentos, neste mesmo sentido, o termo quilombo, como citou o autor, "pode ser entendido hoje consoante diferentes planos".

Outro problema que diz respeito ao quilombo é quanto a política voltada para esta categoria, como se lê ainda nas palavras de Alfredo Wagner:

> Não há, assim, uma política sistemática de titulação definitiva das terras referidas aos quilombos. Não há medidas metódicas para a execução regular e contínua dos dispositivos do Art. 68. A despeito de convênios, firmados por órgãos fundiários oficiais com universidades e associações voluntárias da sociedade civil, e de orientações consubstanciadas em portarias que instituíram o "projeto de assentamento quilombola", bem como de um conjunto de instruções normativas e procedimentos de identificação e delimitação em tudo análogo àqueles preconizados para as terras indígenas, não se observa uma política governamental com programas e metas a serem regularmente alcançadas. (ALMEIDA, 2011, p. 48)

Como é dito na citação, as limitações político-administrativas à aplicabilidade do Artigo 68 revelam-se agravadas e insuficientes. Uma vez que, tal aplicabilidade não considera um processo social e sua multiplicidade, antes encontram-se confinadas nos meandros de uma administração burocrática que pontualiza resultados.

No entanto, lembremos que no final da década de 1970, a luta pela reforma agrária ganhou visibilidade. Os movimentos quilombolas se fortaleceram juntamente com as organizações do movimento negro urbano e se mobilizam no sentido de promover uma maior visibilidade sobre as comunidades negras e o seu pleno direito à terra. Diante das mobilizações foi institucionalizado na aprovação do Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCTs), da Constituição Federal (CF) de 1988, os direitos territoriais aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, em que ficou reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos.

Vale ressaltar, que esse artigo foi aprovado no frisson das festividades do centenário da abolição e sua aprovação não atendia adequadamente "as demandas de natureza jurídica e legislativa", pois de acordo com Arruti (1997), estudioso que trata do tema constitucional da conceituação do termo quilombo:

> O Artigo 68" ficou sem qualquer proposta de regulamentação até 1995, quando então (...) ganha importância e passa a ser alvo de debates e reflexões em âmbito nacional. Nessas discussões, fundamentalmente orientadas pela necessidade de responder as demandas de natureza jurídica e legislativa, a questão que desponta como central é da própria definição de que foram, historicamente, os quilombos, na expectativa de, a partir daí, puder discernir os critérios de identificação da comunidade "remanescente. (ARRUTI, 1997, p.7-8)

Como foi afirmado, somente a partir de 1995 o artigo 68 passou a ser debatido, levando em consideração a importância de se refletir sobre os quilombos enquanto movimentos sociais. Antes de tal processo, as poucas tentativas de beneficiar comunidades de remanescentes, esbarraram na falta de respaldo jurídico, haja vista, que muitos juízes alegaram não possuírem instrumentos para orientar-se.

Arruti (2008), discute a categoria quilombo inferindo ser este um objeto aberto, polissêmico e ainda envolvido em disputa. É um objeto aberto porque há muitos adjetivos para qualificá-lo e tipificá-lo, sem contar que ainda existe a necessidade de definir os conteúdos no interior de cada um desses adjetivos. Na forma legal podem ser denominados de "remanescentes" ou ainda "contemporâneos". A partir de uma

necessidade em distingui-los podem ser “rurais” ou “urbanos”, e, para tipificá-los, “agrícolas”, “extrativistas”, ou “nômades” e, finalmente, “históricos”, que é uma forma complementar ou concorrente àquelas anteriores, já que “falar em ‘quilombos históricos’ tem servido tanto para especificar quanto para deslegitimar os “quilombos contemporâneos” (ARRUTI, 2008, p. 01).

Percebe-se então que o termo quilombo é uma categoria carregada de muita complexidade e que, portanto, há uma necessidade de cautela ao tratar do mesmo, evitando incorrer em erros graves ao situá-los, tipificá-los e/ou qualificá-los. O autor supramencionado afirma ainda que esse objeto vem passando por um processo de ressemantização tanto pela literatura especializada quanto pelas entidades da sociedade civil que trabalham com os segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil.

Para falar desse processo de ressemantização, Arruti toma como base um documento do extinto Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira da Antropologia (ABA) e assegura que:

> As ressemantizações às quais o documento faz referência não decorrem apenas de uma compreensão mais objetiva do termo, mas de sucessivos agenciamentos simbólicos do quilombo, capazes de explicitar a base sobre a qual o artigo constitucional foi pensado e justifica sua formulação vaga e desinformada (ARRUTI 2008, p. 02).

De acordo com Arruti (2008), o termo quilombo foi deixando de ser entendido como ordem repressiva, passando a assumir à metáfora dos discursos políticos e ganhando conotação de resistência, a qual se dá sob três formas: 1) quilombo como resistência cultural, em pauta desde 1905; 2) quilombo com resistência política, que servia como modelo para pensar a relação entre as classes populares e dominantes, e; 3) quilombo como ícone da resistência negra, novos olhares operados pelo próprio movimento negro ao longo da década de 1970.

Esse sentido prepara o caminho ao enfoque do quilombo como resistência cultural e política nos anos 1970, pois, ao referendar lutas sociais, sendo que no passado a luta era travada contra a escravidão, por exemplo, e atualmente a conotação possui como caráter o conteúdo político e revolucionário que, se nesse momento é associado com a retomada da liberdade, posteriormente será agregado à dimensão da luta contra o Estado opressor.

Discute-se uma terceira ressemantização com o surgimento do livro “Quilombismo” de Abdias do Nascimento, em 1980. Neste se entende que o

“Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. (NASCIMENTO apud ARRUTI, p. 08, 2008).

A partir de então se multiplicaram os usos da interpretação de quilombo. A certeza que fica posta de toda discussão feita em torno do conceito de quilombo, é que as análises dessa categoria necessitam ser cuidadosas, pois é um objeto em disputa, uma vez que “(...) o processo de ressemantização encontra-se em aberto, estando o desenho inicialmente proposto no documento da ABA em transformação não apenas em função de novos movimentos analíticos, mas também em função dos avanços do movimento social”. (ARRUTI, p.30, 2008).

Ainda sobre essa temática, Marta Abreu (2011), pesquisadora da Universidade Federal Fluminense, discutindo sobre o filme “País dos quilombos”, em que se documenta sobre algumas comunidades rurais no Brasil, fundadas por ex-escravos em propriedades abandonadas, nos fala que o objetivo original é mostrar como a herança africana tornou-se o segredo dos quilombolas, responsável pela sua sobrevivência no novo mundo.

Sem dúvida, preserva a ideia de que, através dos quilombos de hoje, é possível conhecer e registrar a histórica luta de resistência dos descendentes de africanos no Brasil por suas terras e sua cultura material e imaterial. Assim, a autora assinala que:

> Outras situações, se bem que pouco especificadas, como doações ou abandono de terras anteriormente produtivas, também propiciaram a continuidade, no tempo, de comunidades rurais camponesas negras e caboclas. Com razão, destaque especial é dado à Constituição de 1988, como marco para as lutas pelo acesso à terra dos remanescentes de quilombos, pela construção de uma identidade negra e a formação de associações de quilombolas. (ABREU, 2011, p. 283-284)

Como destaca Marta Abreu, a constituição de 1988, além de ser um marco na história de luta por direitos, também certifica a força social das comunidades remanescentes. Cada quilombo passa a ser tratado como representante de um coletivo maior, formado por descendentes de uma luta anterior contra a escravidão e que se renova atualmente na afirmação de direitos.

Afirma-se aqui a importância das conquistas por território, principalmente ao se criar leis que asseguram tais conquistas, pois a regularização das terras quilombolas pressupõem uma identidade sociocultural, já que a diversidade cultural é subsidiária dos direitos territoriais. Essa identidade territorial tem suporte na memória que (re) constroi a situação dos seus antepassados.

Mesmo tendo atingido conquistas no âmbito jurídico e agora retomando Almeida (2011), na obra “Quilombos e as novas etnias”, entende-se a necessidade de refinar o olhar em torno das disposições jurídicas que já não abarcam mais a atualidade quilombola e buscar, enquanto objetivo, os elementos que configuram o significado de quilombo para além da sua etimologia. Observa-se assim, o que o autor nos afirma em torno dessa questão:

> O uso difuso da categoria **quilombo**, ressemantizada e tornada fator de mobilização política, reveste-se hoje de um significado de afirmação étnica, que transcende, entretanto, a ideia jurídica de reparo de injustiças históricas” (ALMEIDA, 2011, p. 95).

Partindo desse pensamento, inscrevem-se práticas sociais que visam garantir a terra representada como conjunto dos recursos naturais considerados imprescindíveis ao quilombo. Neste mesmo pensamento é que o termo quilombo se torna mais que objeto de reflexão, passando a ser um tema obrigatório do campo de poder, ao passo que também constitui critério político-organizativo para os movimentos que começam a se estruturar em volta de entidades locais de representação, como as associações de moradores, por exemplo.

Dando continuidade com as pesquisas realizadas por Alfredo Wagner ressaltamos que:

> No estado atual de conhecimento se percebe os quilombos menos como conceito, sociologicamente construído, do que através de uma definição jurídico-formal historicamente cristalizada. As fontes secundárias compulsadas, quer sejam de natureza científica ou historiográfica, quer sejam produzidas a partir de disciplinas militantes ou de discursos triunfalistas, parecem se contentar em enunciar obviedades ou as características reputadas juridicamente como as mais evidentes. Os próprios textos contestatórios, bem como as narrativas heroicas, épicas e libertárias, enfatizadas por próceres abolicionistas e seus epígonos de diferentes matizes, sugerem estar contaminados pelos marcos jurídicos instituídos no século XVIII e reproduzem acriticamente, no momento atual, seu suposto significado “original”. (ALMEIDA, 2011 p.34).

Entende-se assim, que hoje os movimentos sociais quilombolas representam o esforço em colocar como arbitrária sua conceitualização, adquirindo sentido ao viabilizar o reconhecimento de suas formas intrínsecas de apropriação dos recursos naturais e de suas territorialidades específicas.

Dessa forma, é na polissemia que habita o termo quilombo e a sua ressemantização. Polissemia esta que, apesar de surgir a partir de uma definição jurídico formal, passa agora a se constituir num significado político de lutas dos campos sociais. Com essa quebra teórica que o termo quilombo assume na

atualidade, enuncia-se enfoque ao reconhecimento pela posse da terra, da cultura, do seu modo de viver, nas batalhas jurídicas dos aparatos de poder, transformando quilombo em luta coletiva.

Alfredo Wagner afiança que atualmente no Brasil se utiliza basicamente duas categorias para se pensar a estrutura agrária: a) a categoria censitária referindo-se ao estabelecimento fixo em um determinado espaço territorial e, b) a categoria cadastral que tem finalidade tributária e que se refere a imóvel rural, ambas concernentes ao Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República (PNRA). Entretanto, essas categorias, em 1985, não deram conta de enquadrar no Cadastro de Glebas do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), as demandas que estavam se construindo via conflito social, pois as mesmas não se encaixavam nos critérios que norteavam aquelas categorias. Para Alfredo Wagner:

> Essas "ocupações especiais" contemplaram as chamadas terras de uso comum, que não correspondem a "terras coletivas", no sentido de intervenções deliberadas de aparatos de poder, e tampouco correspondem a "terras comunais", no sentido emprestado pela feudalidade. Os agentes sociais que assim as denominam o fazem segundo um repertório de nomeações que variam consoante as especificidades das diferentes situações. Pode-se adiantar que compreendem, pois, uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos e florestais), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias. (ALMEIDA, 2011, p.57).

As afirmações descritas acima deixam claro que os termos utilizados não são suficientes para contemplar a variedade de uso da terra pelos agentes sociais que nela estão inseridos. Nesse sentido, a categoria quilombo está passando por um processo de ressemantização, uma vez que os sujeitos inseridos neste contexto estão se mobilizando politicamente e se revestindo na atualidade de um significado de afirmação étnica que vai muito além da ideia jurídica de defesa sobre injustiças sofridas. Pois depende também das formas de inserção dos grupos e das territorialidades concebidas por esses grupos na produção de suas vivências.

1.2 A Identidade Territorial

Existem várias definições relacionadas ao conceito de território. O território está implicado numa relação de poder que é gerada a partir do instante em que a comunidade ou grupo se estabelece.

Para compreendermos melhor esta questão nos pautaremos neste trabalho ao conceito de território considerando as definições de Rogério Haesbaert da Costa, na obra “O Mito da Desterritorialização” (2009). O autor, logo de início nos adverte sobre a questão:

> Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional "poder político". Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação. (COSTA, 2009, p. 20-21)

Assim, como se entende na citação, não se pode analisar o território de forma neutra, pois é um espaço constante de disputa de poder, onde predomina a natureza política e a polissemia em torno do que se entende por território.

Deste modo é na percepção mais ampliada do conceito de território que se traz outras possibilidades de territorialização como um componente de poder e, por meio dele os indivíduos e a sociedade conhecem e coligem significado ao espaço de convivência. Assim, o estudo do território está relacionado tanto a um espaço vivido ou ainda a um sistema onde o sujeito o concebe como sua casa.

Pensando deste modo, devemos entender que para o autor, o território é multidimensional e se configura num espaço de referência para a construção de identidades. Seu estudo, trata-se então, de um debate sobre o desdobramento desta noção a partir de sua vinculação com a concepção de "múltiplos territórios" e as diversas abordagens daquilo que se denomina territorialidade. Assim, as territorialidades são estabelecidas por sujeitos dentro de determinadas condições sociais em situações constituídas historicamente.

Se há na atualidade territórios quilombolas é por que certamente em um dado momento histórico alguns grupos se posicionaram, valendo-se de uma correlação de forças favoráveis, e instituíram direitos que fizeram multiplicar essas disputas territoriais e também os sujeitos sociais nelas inseridos. Por essa ótica, territorializar significa estar imbuído de poder e de liberdade para estabelecer o modo de vida em

um espaço com possibilidade de continuar reproduzindo material e simbolicamente este modo de vida.

Outro autor que discute a questão da territorialidade é Paul E. Little, na obra “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade” (2002), em que ao tratar de território e identidade territorial embasou sua discussão a partir de territorialidade e a memória coletiva, dessa forma, busca definir lugar e memória.

Para Paul Little (2002, p) ao discutir o conceito de identidade territorial trata de “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”.

Nesse sentido, o território é construído a partir das relações efetuadas em seu interior, sendo assim, tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Não existe apenas um território, mas uma diversidade deles “cada um com suas particularidades socioculturais”, deixando claro a existência de uma diversidade territorial concebida por cada grupo.

Little (2002), destaca ainda que:

> O espaço não é apenas uma preocupação dos grupos sedentários. Desde suas origens remotas que as pessoas se movimentam. Por isso, um estado de desterritorialização, embora muitas vezes acompanhado por um trauma ou sofrimento, é também uma parte fundamental a condição humana. (LITTLE, 2002, p 08).

Entende-se dessa fala que, muito embora seja frequente o desejo por parte dos desterritorializados de encontrar suas raízes, surgiu a consciência da importância da mobilidade, o que introduziu um novo domínio de experiências referente a sua relação com o espaço. Pois se assumiu a concepção de que o meu lugar é onde eu estou.

Tem-se, então, um (re) inventar de lares que tanto pode acontecer a partir da lógica de que, o meu lugar é o lugar onde estou (in situ), ou ainda por meio da memória e na tessitura de novas relações. Por essa ótica, o que unifica o grupo é a memória do lugar. Pensamento que coincide com a conceituação de território de Yi-Fu Tuan em que afiança:

> “Espaço” e “lugar” são termos familiares que indicam experiências comuns. Vivemos no espaço. Não há lugar para outro edifício no lote. As Grandes Planícies dão a sensação de espaciosidade. O lugar é segurança e o espaço

> é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro. Não há lugar como o lar. O que é lar? É a velha casa, o velho bairro, a velha cidade ou a pátria (TUAN, 2013, p.11)

Yi fu Tuan nos afirma que, de algum modo, rememorar auxilia na compreensão do fenômeno da territorialidade. Uma vez que cada grupo ao se deslocar está buscando sua relocalização e esse processo de criar um novo lugar torna-se primordial, se dando em grande parte pela rememoração coletiva durante o ajustamento das pessoas em seu novo território.

Os lugares são parte de uma rede de lugares, assim, conservam e são centros de valores sociais, dessa forma podem ser apreendidos pela experiência englobando relações internas próprias e relações externas dos povos. Depreende-se assim que espaço e lugar são coisas distintas, pois, como se percebe, o espaço pode transformar-se em lugar à medida que a ele se atribui valor e significação, entretanto, o lugar não pode ser compreendido sem ser experienciado, ou seja, “Quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar”.

Lugar é então uma parte do espaço onde vivenciamos o nosso cotidiano, nossas experiências e está relacionado aos espaços familiarizados como nosso quarto, nossa casa, nosso bairro, etc., mas que sofre modificações ou até mesmo deixam de existir à medida que nós amadurecemos. Nesse sentido observamos o que Alfredo Wagner assinala:

> O território é construído socialmente e conhece alterações a partir da correlação de forças e do grau de poder de coerção exercido pelos antagonistas. (...) A dimensão histórica e arqueológica dos quilombos cede lugar a esta atualidade de mobilização política (ALMEIDA, 2011, p.95).

Sendo o território uma construção social a partir da correlação de forças, significa dizer que sua organização nem sempre acontece a partir de relações pacíficas. Segundo Paul Little, os diversos grupos humanos que estão divididos em solo brasileiro enfrentam vários obstáculos entrando em lutas pelo reconhecimento de terras. Entre esses obstáculos está a questão fundiária, pois a temática da distribuição de terras está inserida na problemática dos processos de ocupação territorial compelida a união, as políticas de ordenamento e reconhecimento territorial, o que compete uma disputa de interesses trazendo morosidade ao processo, como se lê:

> Assim podemos afirmar que o território, racionalmente falando, ou seja, enquanto *mediação espacial do poder,* resulta da interação diferenciada entre as múltiplas dimensões desse poder, desde sua natureza mais estritamente política até seu caráter mais propriamente simbólico, passando pelas

> relações dentro do chamado poder econômico, indissociáveis da esfera jurídico-política (LITTLE, 2002, p. 32).

Assim, a identidade territorial também é entendida como conjuntos de forças, onde as manifestações explícitas dependem das contingências históricas e surgem diretamente das condutas de territorialidade dos grupos sociais, sendo resultado das lutas e processos sociais e políticos. Assim, as análises territoriais só podem ser entendidas a partir das abordagens históricas, ou seja, em seus contextos específicos onde emergem e são defendidas e reafirmadas como direitos territoriais.

Para Paul Little, outro fator fundamental no que se refere identidade territorial é que ela se define como uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque amplo de tipos de territórios, cada um com suas nuances e particularidades socioculturais. Cada território possui suas especificidades, e, portanto, relações particulares que são constituídas por seus grupos, que o define como identidade própria criada e construída para estabelecer e manter seu território.

Nesse sentido, a identidade de um grupo é o que dá o tom nas relações de territoritorialidade. A identidade étnica, como no caso dos remanescentes quilombolas é assim, fator de integração tanto num primeiro momento, quando ainda eram escravos, como depois, na condição de remanescentes de quilombos.

1.3 A memória como elemento da identidade territorial

Pensar a memória significa pensar em algo que envolve relações entre lembranças, esquecimentos e produções de narrativas.

A memória carece de estímulos que nos fazem lembrar acontecimentos ocorridos no passado, uma canção, um cheiro, uma cor, uma conversa ou uma pergunta. As experiências são reelaborações que acontecem no mesmo momento da narrativa, isto é, a organização das lembranças que compõem a memória. A memória na maioria das vezes está associada ao esquecimento, e distante da lembrança.

A memória segundo Bosi (1994), é uma atividade associada ao trabalho, à reconstrução no presente de fatos ocorridos no passado. O passado não vem na sua totalidade ao presente, em vez disso o narrador através de atos performáticos atualiza as experiências do passado, sempre como fragmento, possibilitando a existência de lacunas que podem ser preenchidas por outros sujeitos no presente. Os atuais estudos sobre memória abrangem conceitos de retenção, esquecimento, seleção a

partir de diversos estímulos da memória que sempre é construída no presente a partir do trabalho do sujeito.

Também de acordo com Delgado (2006) são muitos os significados que possuem a memória, são incomensuráveis as suas potencialidades, que se destacam o fato de trazer consigo a forte marca dos elementos e mitos fundadores, além dos elos que conformam as identidades e as relações de poder. Portanto são as recordações que nas suas dimensões mais profundas que conformam as heranças, as tradições e as experiências.

Dentre os vários grupos que compõem a comunidade quilombola de Nova Jutaí, o recorte de nossa pesquisa se voltou apenas a memória de mulheres quilombolas (mulheres jovens, de meia idade e também as mulheres mais velhas que viveram na Ilha de Jutaí), pois suas lembranças permitem a reelaboração de fatos que estão registrados na memória e sendo assim, reconstroem uma visão do passado na ilha a partir do presente. Essas mulheres são importantes no processo de construção da memória da Ilha por elaborarem elementos simbólicos e da prática social constituidores de todo o imaginário da comunidade.

Halbwachs (2006) destaca que lembrar não é reviver, mas sim refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias atuais as experiências vividas. Esta reconstrução vai depender de como a pessoa que lembra relaciona-se em um meio social no qual tem uma identidade e por meio da qual se compõe a memória coletiva. Assim, a memória individual é na verdade um ponto de vista sobre a memória coletiva. A todo momento recompomos nossa memória na qual introduzimos novos dados, pois nos deslocamos no espaço, conhecemos novas pessoas, e daí em diante.

Bosi (1994) discorrendo sobre a memória a partir de um diálogo com as ideias de Halbwachs infere que:

> A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI,1994, p.55).

“Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”. (BOSI, 1994, p.55).

Para Halbwachs (2006), o adulto geralmente não busca as lembranças da infância em frente às demandas do seu dia-a-dia, mas sim nos momentos de lazer, de repouso. Para o adulto essa lembrança é fuga. Já os velhos podem se entregar mais detidamente às suas lembranças, uma vez que estas não se constituem pontos de fuga no cotidiano.

> Ele [o velho] não se contenta, em geral, de aguardar passivamente que as lembranças despertem, ele procura precisá-las, ele interroga outros velhos, percorre seus velhos papéis, suas antigas cartas e, sobretudo, ele conta aquilo de que se lembra quando pese não ter fixado por escrito. Em suma, o velho se interessa pelo passado bem mais que o adulto, mas daí não se segue que esteja em condição de evocar mais lembranças desse passado do que quando era adulto. (HALBWACHS, 2006, p. 41).

O relembrar das mulheres mais velhas na comunidade de Nova Jutaí tem uma função que é social, política e cultural, pois guardam e “fundam” as tradições, tanto porque dispõem delas antes dos mais jovens, mas também porque dispõem de tempo e lazer necessários para compartilhá-las. Em resumo, as mulheres mais velhas estão mais disponíveis para o passado do que os adultos, porque diferentemente dos adultos que estão envolvidos com a produtividade e elas possuem tempo suficiente para o trabalho de maturação que a construção da memória exige. Essas mulheres desenvolvem esse trabalho narrativo memorialista não porque possuem uma infinidade de lembranças, mas como assegura Halbwachs elas percebem que o que lhes resta nessa fase da vida é a reconstrução da memória da comunidade.

> Não porque têm mais recordações de suas infâncias do que quando eram adultos: mas eles sentem que, na sociedade, eles não têm nada melhor a fazer do que utilizar, para reconstruir o passado, todos os meios, dos quais eles sempre dispuseram, mas que eles não tinham nem tempo, nem desejo de empregar. (HALBWACHS, 2004, p.43).

Na pesquisa que ora desenvolvemos, a memória das mulheres da comunidade de Nova Jutaí nos interessa mais diretamente, não só porque elas testemunharam outros tempos e narram experiências, mas principalmente porque ao exercerem sua função social de lembrar, ou de refazer o passado, elas ajudam a incentivar os demais membros do seu grupo social a agirem no presente lembrando e reconstruindo a memória da comunidade. Bosi (1994), discorre sobre os espaços da memória como a

casa dentro e fora os objetos de estimação as brincadeiras de criança, etc., que são arrimos das lembranças. Sendo assim podemos dizer que essas mulheres narradoras tecem o seu trabalho de construção e reconstrução da memória através da palavra viva, de suas lembranças, vivências e experiências cotidianas. Ao lembrar sempre se referem as vivências na Ilha: as festas, a rua do fogo, o cunvidado. Que é o que Ecléa Bosi (1994) chama de arrimos da memória, ou seja, o que sobressai, os elementos dessa vida, os arrimos do presente, como por exemplo:

> A casa onde se desenvolve uma criança é povoada de coisas também preciosas que não tem preço. Nas lembranças pode aflorar a saudade de um objeto perdido de valor inestimável que, se fosse encontrado traria de volta alguma qualidade da infância ou da juventude que se perdeu com ele. (BOSI, 1994, p. 442).

Fica claro assim, que o movimento pelo qual se constrói a memória leva a diversos caminhos, ao sabor da liberdade de um espírito que se depara com objetos que o remetem aos quadros sociais que situam e delimitam a memória e também às mediações por que passam ao longo do tempo. Segundo Halbwachs, as lembranças para serem reconstruídas, conservadas e reencontradas na imagem do passado vivido devem ser apoiadas na memória vivida e não no passado apreendido pela história escrita. Ou seja, segundo ele "[...]à medida que a criança cresce, sobretudo quando se torna adulta, participa de maneira mais distinta e mais refletida da vida e do pensamento desses grupos dos quais fazia parte, inicialmente, sem disso aperceber-se". Reitera-se aqui que "[...] a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente". (HALBWACHS, 2004, p.75,76). Os quadros sociais definidos por Halbwachs estão sempre repletos de reflexões, lembranças familiares que sempre são projetadas e engajadas de outras imagens que se reportam ao passado.

De acordo com Jacques Le Goff (1990), a memória não é somente individual e a memória de maior interesse para um historiador é a coletiva. Essa memória é composta de lembranças do que foi vivido pelo indivíduo ou que lhes foram repassadas, mas que não pertencem somente a este e que são apreendidas como domínio de um grupo. Assim, a memória tem a propriedade de manter certas informações, remetendo-nos, antes de tudo, a uma série de funções psíquicas, pelas quais pode-se atualizar impressões ou informações passadas, ou que são representadas como passadas. Para ele:

> Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. (LE GOFF, 1990, p.427).

De acordo com a assertiva o estudo da memória coletiva é um dos meios pelos quais se pode abordar os problemas do tempo presente e da história em sociedades cuja documentação inexiste ou é escassa. Assim, o uso da oralidade e da memória é de fundamental importância para a perpetuação desses modos de vida, levando-se em conta todos os interesses relativos a cada grupo.

Dentro desse raciocínio observamos que na localidade em que desenvolvemos essa pesquisa, a comunidade repete as festas, como o samba de cacete e a festa da Santíssima Trindade ou ainda a prática do "cunvidado", numa performance que lembra os tempos na ilha Grande Jutaí, claro que com as atualizações ocorridas no presente.

Ecléa Bosi (1994) argumenta que é na lembrança dos velhos que ressurgem as brincadeiras, os jogos, os cantos, as danças, pois, provêm de suas bocas a confirmação dos testemunhos orais e escritos, e por todas essas coisas, são os velhos os chamados guardiães da memória. Os mais velhos têm o excesso de experiência, ao protestarmos os seus conselhos, eles se calam e se afastam. Nas suas palavras "o velho é alguém que se retrai de seu lugar social e este recolhimento é uma perda e um empobrecimento para todos". (BOSI, 1994, p. 83,).

Não significa, entretanto que isso aconteça em todas culturas e grupos. Por exemplo, em comunidades tradicionais, como as indígenas ou quilombolas (ainda que vivenciando diferentes processos de interação e dinamismo com a sociedade nacional), o papel dos velhos não necessariamente se enquadra nessa situação. Nelas, em geral, há uma valorização do papel dos velhos como mestres, narradores, etc. As memórias ao serem materializadas ganham cores, vida e são revividas com a alegria ou não de quem volta ao passado para deixar seu registro na história revisitada pela memória. Os relatos podem emergir carregados de muita emoção ao reconstruírem as cenas do passado e suas relações com o tempo e as novas condições que o produziram. Estão sempre a dizer: "Naquele tempo era assim".

Segundo Ecléa Bosi, "não há evocação [do passado] sem uma inteligência do presente, um homem não pode saber quem ele é se não for capaz de sair das determinações atuais" (BOSI,1994, p.21). Assim, a recomposição do passado é

realizada do lugar onde se está a repensar as conexões que unem a lembrança e a consciência atual. Afirma ainda que, a “memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento.

Pode-se apreender que existe uma memória individual, aquela que é preservada por uma pessoa e que diz respeito às suas próprias experiências, mas que contém aspectos da memória do grupo social no qual esse indivíduo está/esteve inserido. É o que se pode denominar de memória coletiva, formada por acontecimentos e aspectos que o grupo julga (va) relevantes. Sobre memória coletiva, Halbwachs (2004, p. 31), destaca que: “para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas no sentido comum do termo, isto é, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível, não são necessários”, ou seja, mesmo quando acreditamos ter vivenciado acontecimentos e observado coisas que somente nós vimos, nossas lembranças são coletivas e podem ser invocadas por outras pessoas, uma vez que nós nunca estamos sozinhos, mesmo quando os outros não estejam presentes na forma física, pois os carregamos em pensamentos.

Uma pessoa que lembra está inserida subjetivamente nas tradições do seu grupo de referência, o que faz com que a memória seja sempre construída coletivamente, mas o ato de lembrar é sempre trabalho do indivíduo, é na solidão que o sujeito demonstra suas idiossincrasias, seus desejos e seu trabalho performático, produzindo a memória individual. Como afirma Halbwachs:

> Fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos pareçam obscuras. Ora, a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios. (HALBWACHS, 2004, p.29)

Sendo assim, muitas lembranças estão ancoradas nas famílias, nos grupos de trabalho, dentre outros, no cotidiano da vida. Os indivíduos se inserem em diversas relações sociais e, portanto, não pertencem somente a um grupo. O resultado da trajetória de cada um está expresso nas diferenças de cada memória que revela a complexidade das relações sociais de cada experiência. As memórias não pertencem apenas a um indivíduo em si, isolado, porque sempre carrega um lastro da coletividade. São as memórias coletivas que ajudam a construir a identidade territorial.

A memória está sendo concebida aqui como ferramenta analítica que se organiza a partir de suas relações com a história, ou seja, ela é vista como um instrumento político e como artifício que ajuda a construir identidades e relações

sociais. Em síntese, podemos dizer que o lastro coletivo da memória, os quadros sociais de referências e a memória como intervenção social constituem-se como ponto de reflexão preponderante em nossa pesquisa.

1.4 A história oral e o "passo a passo" da pesquisa

Existem várias definições para a história oral. Muitos pesquisadores a interpretam como metodologia porque entendem que ela liga a teoria e a prática, estabelecendo e ordenando métodos de trabalho, como por exemplo, os tipos de entrevista e suas implicações para a pesquisa, bem como, as possibilidades de transcrições, as formas de se lidar com os entrevistados, etc., como se lê em autores como Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (1996).

Delgado (2006), descreve que a metodologia da história oral é um procedimento que busca na memória dos sujeitos a construção de fontes, documentos e registros, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a história em suas múltiplas dimensões sejam elas factuais, temporais, espaciais, conflituosas ou consensuais. Carlos Sebe Meihy (2013), chama a atenção para o fato de que história oral e a fonte oral são coisas diferentes, sendo a primeira o conjunto de procedimentos para a elaboração de um projeto entre outros trabalhos e a segunda o registro de "vestígios de manifestações da oralidade humana". (MEIHY, 2013, p.13). Destaca ainda que existem basicamente três gêneros de história oral: 1) a história oral de vida; 2) a história oral temática; e, 3) tradição oral:

> As duas primeiras podem servir a projetos de bancos de história ou implicar análises que superem o sentido da recolha, mas a tradição oral alude exames longos e complexos, incapazes de sínteses. Nesse caso, aliás, a observação deve ser constante, continuada, impessoal e sobre o coletivo. (MEIHY, 2013, p. 33-34).

Tomando como base a classificação referida pelo autor, entende-se que este estudo sobre a história que ecoa da fala das mulheres quilombolas de Nova Jutaí, está pautado na história oral temática. Delgado (2003) ressalta que as narrativas, são marcadas pelo movimento próprio da arte de contar, sendo a atualidade caracterizada "pela cultura virtual e pela velocidade muitas vezes descartável das informações, tendem a desaparecer os narradores espontâneos, aqueles que fazem das lembranças, convertidas em casos, lastros de pertencimento e sociabilidade" (p.22). Para a autora:

> Os melhores narradores são aqueles que deixam fluir as palavras na tessitura de um enredo que inclui lembranças, registros, observações, silêncios,

> análises, emoções, reflexões, testemunhos. São eles sujeitos de visão única, singular, porém integrada os quadros sociais da memória e da complexa trama da vida. (DELGADO, 2003, p.22-23).

A escolha da história oral temática para essa pesquisa se deve ao fato de que essa técnica tem como ponto relevante uma preparação maior para as entrevistas que privilegiam histórias de vida valorizando o fluxo narrativo do colaborador entrevistado, mas possibilita uma maior interferência do entrevistador que direciona os temas de seu interesse.

Lembremos então que as histórias narradas estão centradas na memória humana e sua capacidade de rememorar o passado. Podemos entender a memória como a presença do passado, como uma construção psíquica e intelectual de fragmentos que representam esse mesmo passado, mas nunca em sua totalidade, sempre parciais em decorrência dos estímulos para a sua seleção.

No entanto, não é somente a lembrança de um certo indivíduo, mas de um indivíduo inserido em um contexto familiar ou social de tal forma que suas lembranças são permeadas por inferências coletivas. Nesse sentido, Delgado (2006), ressalta que:

> A História como manifestação do fazer coletivo incorpora vivências individuais e, por decorrência, no mínimo duas dimensões: temporal coletiva e temporal individual. Dimensões que, acopladas, conformam experiências únicas, através de uma dinâmica que reconstrói o passado ao tecer sua representação no presente, plasmando em um único enredo a trama das vivências coletivas. (DELGADO, 2006 p.13).

Entende-se assim, que a memória é sempre uma construção feita no presente a partir de vivências. Memórias individuais e coletivas muitas vezes se confundem, portanto, está-se sujeito a influências, bem como a influenciar, os grupos a que pertencem e com os quais se identificam.

Delgado (2006), evidencia que, como procedimento metodológico, a história oral busca registrar e, portanto, perpetuar impressões, vivências, lembranças daqueles indivíduos que se dispõem a compartilhar sua memória com a coletividade e dessa forma permitir um conhecimento do vivido muito mais rico, dinâmico e colorido de situações que, de outra forma, não conheceríamos.

Minayo (2010), também, ao discutir sobre método de pesquisa, ressalta que para toda pesquisa dessa natureza é necessário que se trabalhe com os significados, as crenças, os valores, os motivos, as aspirações, etc. compreendidos como parte da

realidade social do indivíduo, haja visto o ser humano agir e pensar sobre o que faz e também interpretar suas ações a partir da realidade vivida.

Considerando então a relevância desse estudo, a estratégia de pesquisa se pautou na história oral que foi adotada como metodologia devido a sua pertinência na produção das fontes necessárias para nortear nossas análises. Antes, porém, de realizar as entrevistas estivemos em Nova Jutaí por quatro vezes fazendo pesquisas exploratórias, que se definem como uma parte integrante da pesquisa, sendo este, um estudo preliminar com a finalidade de melhor adequar o instrumento de pesquisa na pretensão de conhecer o objeto de estudo tal como se apresenta e o contexto em que ele se insere, buscando o refinamento dos dados da pesquisa.

Foram 2 anos de pesquisa na comunidade, de vivências, aproximações e estranhamentos. No início fui taxado pelo senhor Alcir Pompeu, morador da comunidade, como professor “cadeado”. Em nosso entendimento, pelo contexto, significa uma pessoa que vinha obter informações da vivência dos povos jutaienses: “ele veio aqui aprender com a gente, ele só sabe as coisas da cidade grande, aqui ele não sabe, é por isso que ele veio aprender com a gente”. Cadeado seria uma pessoa fechada, sem conhecimento de causa, que deveria se abrir e conhecer a comunidade para levar o estudo para a universidade.

No início, tudo foi difícil, eu era um estranho em um espaço completamente desconhecido para mim. Tinha visões estereotipadas acerca dos quilombola e nada melhor do que o encontro com a realidade para entender a situação desses povos na Amazônia. Fui buscar, juntamente com a orientadora, fontes bibliográficas, relatos, também participação em congressos, eventos para me inteirar sobre esses povos. A fase de elaboração do trabalho não foi fácil, pois eu tinha noção da responsabilidade que um trabalho dessa natureza envolvia: me senti como um “interlocutor de memórias e histórias de vida” que precisavam ser ouvidas e compreendidas. Como fazer para não se distanciar do que elas diziam, pensavam e relatavam? A sensação era a de que as palavras não dão conta de expressar o real.

Além de ter acesso a teoria, tive que me aproximar da comunidade em todos os sentidos: dormi na casa de muitos moradores entre os municípios de Breu Branco e Tucuruí, já que tive que passar vários dias no local, sem ajuda financeira de instituições, mas com o apoio da comunidade, que me cediam alimentação, abrigo, entrevistas, sem cobrar nada em troca. Eles sabiam da importância dessa pesquisa

para a comunidade, que sente necessidade em compreender suas raízes, suas tradições e seus saberes.

A escrita desta dissertação foi dolorosa, cansativa e saborosa, ao mesmo tempo. Muitas vezes, ria ouvindo os áudios, os sambas de cacete e todos as histórias das mulheres, que me faziam ficar acordados pela madrugada afora. Mas, me faziam chorar também, como se me sufocassem, pois queria respostas rápidas e prontas para tudo, mas não é tão simples assim, pois é uma busca incessante. Me senti, várias vezes, pressionado, por todos os colegas de profissão, pelos professores que queriam resultados (sendo que eu mesmo, muitas vezes, não tinha e nem sabia como encontra-los). Mas, enfim, acredito que o resultado foi satisfatório, quando vejo a dissertação "finalizada". Essa pesquisa, não é um produto exclusivo meu, mas de um grupo de pessoas que fizeram acontecer, seja desenhando mapas, seja com informações minuciosas, sejam com os passeios de barco, seja com e-mail com fotos, informações, arquivos e orientações, etc.

Além das entrevistadas, algo crucial foram os autores selecionados para a composição desta pesquisa. As teorias selecionadas dão conta de embasar as nossas ideias e projetos, entre eles: Halbwachs, que contribui com o conceito de memória coletiva, que é crucial para compreendermos a vida em comunidade e entender como o falar de si é também falar dos outros. Paul Ricouer com o conceito de memória e esquecimento que nos ajudou a pensar as memórias das mulheres sempre como reconstrução e esquecimento. A memória não é linear, completa, é sempre um processo de reconfiguração, e foi com esse olhar que analisamos as narrativas orais. Entre outros autores que tratam da memória nessa perspectiva de compreender o passado como uma reelaboração do presente. Contamos ainda com a contribuição de Paul Little, com as contribuições de identidade/memória/território, que nos apoiamos para esclarecer que o território não é apenas um espaço vazio, mas um mecanismo de afirmação identitária e cultural. Além dele, Haesbaert que fala das desterritorialização que nos ajuda a compreender o conceito de fronteira, de identidade e território. Temos ainda o Alfredo Wagner que amplia o conhecimento sobre os quilombos e os quilombolas no Brasil e a questão da legislação que envolve todo o processo de emancipação de quilombos. Ainda o Gilberto Velho, Eduardo Galvão, entre outros suportes essenciais para a discussão aqui proposta

Entre os meses de março e abril de 2015, foram os meus primeiros contatos com a comunidade quilombola de Nova Jutaí. Fui com um grupo de professores do Instituo Federal do Pará, que foi ao local para realizar uma palestra sobre a implantação e a efetivação da Lei da Educação dos Quilombolas, a 10.639. Encerrado a explanação dos professores e técnicos do Instituto, me apresentei para a professora Ana Célia, formada em Educação no Campo, pelo Instituto Federal do Pará (IFPA), onde fiz a proposta de estudo e o imenso desejo de ter acesso à comunidade. Depois dessa conversa, a mesma professora me guiou em uma visita à Nova Jutaí, posteriormente, às partes mais antigas da Ilha Grande Jutaí – Jutaí de Cima; Jutaí do Meio; Jutaí de Baixo.

Como se vê, tivemos contato direto com a comunidade, conhecendo suas vivências. Este trabalho, além de tudo, é uma forma de agradecimento à toda acolhida, ao carinho e à dedicação de todos os envolvidos na pesquisa. Agradecer aos abraços sinceros, sorrisos, lágrimas (foram muitos choros), aos presentes (sempre voltava para casa com frutas, verduras, legumes), aos questionamentos. Sempre quando estou em Jutaí escuto expressões do tipo, “é demais bom, é demais legal, é demais pavulagem”, e outros tantos é demais”. É encantador estar no meio/entre eles, pois o carinho e a preocupação são constantes, percebemos que as relações se (re)constroem a cada dia, a cada ação, a cada evento, a cada conversa. Nova Jutaí é um lugar convergências, divergências, ideias, sonhos e complexidades.

A primeira visita ao local, como já citei, aconteceu em abril de 2015 para conhecer a comunidade. Fomos recebidos pela presidente da Associação quilombola, professora Ana Célia do Espírito Santos Santana que nos recebeu e nos apresentou para a comunidade, bem como, nos deu os primeiros informes sobre a história de Nova Jutaí e também nos ofereceu sua ajuda tanto material quanto intelectual, se propondo a nos apresentar as mulheres que ocupam posições estratégicas na comunidade.

Em agosto do mesmo ano, entre os dias 24 a 28, voltamos à comunidade onde começamos a gravar as conversas, mas ainda como pesquisa exploratória até porque já havíamos optado pela técnica de entrevista de história oral. Observamos e conversamos com diversos moradores e também realizamos entrevistas a partir de um roteiro para conhecer melhor as relações ali tecidas entre os moradores.

Em Nova Jutaí existe basicamente duas famílias, os Tenórios e os Pompeus. Há inclusive uma brincadeira entre eles, que: “Quem não é Tenório-Pompeu, é Pompeu-Tenório.

Já na terceira viagem compreendida entre os dias 09 a 12 de outubro de 2015, havíamos conhecimento sobre a comunidade e então traçou-se um roteiro para guiar a pesquisa. Desta forma os trabalhos de campo eram descritos num pequeno caderno. Foram compostos na observação dos sujeitos, principalmente as mulheres, onde observava-se de que maneira estão organizadas as relações sócio espaciais dos moradores de Nova Jutaí, observando também quais eram as principais atividades econômicas realizadas pelos moradores e buscando identificar quais os moradores mais velhos e as mulheres consideradas líderes na comunidade.

O intuito da entrevista, a princípio, foi saber se ainda existem relações de atividades coletivas e quais eram os momentos mais importantes para os moradores de Nova Jutaí. Observou-se também, nas casas e nas andanças, quais os papeis desempenhados por homens e mulheres, em especial as mulheres em seu dia a dia, identificando quais eram principais atividades extrativistas ainda presentes na comunidade e nos arredores, procurando entender através das falas das mulheres quais são as principais experiências que elas acumularam e sua importância para a continuação dos saberes da comunidade.

Buscou-se compreender, ao visitar as casas ou algum outro ponto da comunidade, se a participação da mulher quilombola tem contribuído para a manutenção dos costumes e tradições.

Entre os dias 08 e 10 de abril de 2016 retornamos na comunidade para observar mais alguns pontos e realizar outras entrevistas. Nessa visita também fomos até a Ilha para realizar entrevista com uma moradora que atualmente está construindo sua morada por lá, a fim de retornar para seu lugar de origem.

Além desse roteiro constituímos um material no qual elencamos: entrevistas (12 pessoas, sendo dois homens, pois ambos fizeram parte da irmandade, grupo este que era composto somente por homens, tradição ainda realizada na antiga Ilha Grande); fotografias (cedidas e feitas por nós); livro de ata da comunidade referente à produção da festa da Santíssima; livro de registro de doações dos fieis para a festa da santíssima; caderno de registro da pesquisa de campo (nosso); registro de memórias e um livro escrito pelo pai de uma das moradoras (hoje falecido).

Outra estratégia foi a participação, enquanto observador da festa da Santíssima e também na dança do Samba de Cacete para observar como ambas se constituem e as relações tecidas no interior das mesmas, assim como no mutirão de construção do galpão da Associação dos pescadores.

No levantamento das fontes realizamos a busca por documentação escrita, mas realmente não encontramos nenhum trabalho acadêmico-científico relacionado à comunidade de Nova Jutaí.

Num primeiro momento, foram realizadas entrevistas com algumas moradoras da comunidade a fim de obter informações sobre a história do lugar e das pessoas utilizando gravador do celular, totalizando 12 pessoas entrevistadas. Ressalto que o uso da história oral é relevante nesta dissertação pela pertinência da produção de evidencias do objeto sobre objeto em estudo.

Fica posto então, o valor da memória, tanto coletiva quanto individual, para a análise realizada neste trabalho que está pautado na história oral, buscando sistematizar as histórias presentes na memória coletiva das mulheres quilombolas de Nova Jutaí.

A comunidade quilombola Nova Jutaí está sendo pensada em nossa pesquisa como um espaço de resistência, que recusa o esquecimento, que deseja representação, não como uma volta ao passado estático, mas como uma tentativa de compreender/empreender reflexões sobre acontecimentos de outrora. Nesse sentido, estudar os relatos orais de mulheres quilombolas desse local torna-se preciso, relevante. Enquanto pesquisadores precisamos escavar, buscar, sondar, desbarrancar, desaterrar dores, histórias, modos de vida e de produção.

Desde o início tivemos a ideia de tratar-se de um ambiente completamente novo, desconhecido e de extrema complexidade.

A ideia inicial era a de pesquisar os conflitos territoriais existentes entre fazendeiros e quilombolas. No entanto, a partir das visitas percebemos que pesquisar como as memórias das mulheres (re)criam a identidade territorial era, e ainda é, um tema mais pertinente. Tivemos muitas ideias a partir do momento em que entramos em contato com as pessoas que residiam em Nova Jutaí, a verdade é que elas têm muito a contar, elas gostam e sabem da importância de relatar suas vivências e experiências. Então, a partir desses relatos, a pesquisa foi se constituindo.

Em outras palavras, não escolhemos de forma aleatória o nosso objeto de pesquisa. É interessante dizer ainda que não tínhamos intenção em ouvir apenas mulheres da comunidade, isso não foi pensado inicialmente, fomos ouvindo relatos e os próprios entrevistados foram sugerindo as pessoas que podiam contar as histórias da comunidade. Tanto que ouvimos alguns homens e os próprios ressaltaram que eram as mulheres que estavam nas lideranças e tinham maiores informações a respeito de questões históricas, sociais e culturais de Nova Jutaí.

É válido ressaltar que nosso estudo não está voltado para aspectos relacionados à posição da mulher na sociedade, ou seja, o foco não são questões de gênero ou formas e capacidades organizativas do feminismo enquanto projeto político.

São mulheres que (re)contam e criam novos significados e símbolos identitários e culturais para a comunidade de Nova Jutaí. São as mulheres que estão na busca por direitos quilombolas; que organizam a festa da Trindade, o Samba de Cacete e vários outros eventos culturais de reafirmação identitária e territorial; que contam e reapresentam versões dos conflitos territoriais; que lutam incessantemente por dias melhores para a comunidade; que enfrentam as forças governamentais de exclusão; que precisam recontar a história de sua coletividade; que retratam violações de direitos humanos e que contribuem para a difusão da história dos antepassados.

As experiências acumuladas dessas mulheres as fazem reproduzir histórias, com certa autoridade, utilizam-se de muitos trejeitos, olhares, gestos, lágrimas, suspenses, ausências para narrar um acontecimento, e tudo isso contribui para a elaboração de sentidos. Muitas vezes, no momento das entrevistas, elas paravam à procura de palavras que pudessem representar as suas lembranças.

Estamos compreendendo a narrativa como um saber tácito que todas as pessoas possuem de alguma forma, mesmo não tendo conhecimento formal, capacidade de construir e narrar uma história. Precisamos frisar que não estamos tomando as narrativas coletadas como verdades absolutas, pelo contrário, sabemos que se tratam de reinvenções e reelaborações, onde memória individual e memória coletiva se cruzam para transmitir experiências e tradições (DELGADO, 2003). “O saber que a narrativa proporciona não pode, no entanto, aspirar à verdade plena, visto que é, fundamentalmente, associativo, um saber aberto” (SANTOS, 2000, p.54).

A narrativa é o meio que essas mulheres encontraram para passar o saber de uma geração a outra, para manter a coesão grupal, como forma de entender a sua

própria existência. As mulheres que foram escolhidas para serem entrevistadas nesta pesquisa atuam ou já atuaram como professoras e também exercem papéis na Associação quilombola como é o caso da Ana Célia e dona Raimunda da Silva que também atua na saúde; outras coordenam atividades na Igreja Católica, como é caso de dona Benvinda e a professora Maria de Jesus. Outras são donas de casa, e atuam nos eventos culturais e festas religiosas realizadas na comunidade.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ

Este capítulo contextualiza as comunidades quilombolas do Pará em especialmente as do Baixo Tocantins, onde se localiza a comunidade em estudo. Ele está organizado em dois tópicos sendo eles: o contexto de lutas e reivindicações quilombolas no Pará e a comunidade quilombola de Nova Jutaí.

De acordo com Vicente Salles (1971), a inserção de escravos africanos na Amazônia se intensificou a partir da criação, em 1755, da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. O governo metropolitano buscava estimular a produção agrícola de gêneros exportáveis, como cana-de-açúcar, arroz, algodão, tabaco e cacau. Portanto, o comércio e a presença negra africana na região foi mobilizada para atender a necessidade de mão-de-obra nas grandes lavouras.

A escravidão e o tráfico de africanos para o Grão-Pará, nos períodos colonial e imperial, estão abordados especialmente nos trabalhos de Vicente Salles (1971), Gomes (2005) e Bezerra Neto (2014). Nessas obras fica evidenciado a presença expressiva de africanos escravizados em toda região amazônica, preponderantemente nos séculos XVIII e XIX. Além disso, também está ressaltado a formação de inúmeros quilombos, como uma das principais estratégias de resistência dos escravizados.

2.1 Contexto de lutas e reivindicações quilombolas no Pará

A historiografia dá conta da formação de muitos quilombos espalhados pelo Brasil no decorrer da história. Diversos deles legalmente reconhecidos, outros tantos em processos e alguns tantos possivelmente ainda não reconhecidos e/ou descobertos. No quadro geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) da Fundação Cultural Palmares estão registradas mais de 2.600 comunidades espalhadas por todo o território nacional, dentre elas 2.401 que já foram certificadas[4]. Os dados fornecidos pela Fundação Cultural Palmares dispostos no quadro abaixo clarifica melhor essa realidade no que diz respeito às comunidades existente considerando o contexto nacional, da região Norte e do estado do Pará.

[4] VER Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs). Disponível em: http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/QUADRO-RESUMO.pdf - Acesso em: 25/06/2016.

QUADRO 1: Comunidades Remanescentes de Quilombos

LOCAL	COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS			
	Certificadas	**Conhecidas**	**Em Processo Aberto**	**Aguardando Visita Técnica**
BRASIL	2.401	2.849	222	29
REGIÃO NORTE	745	982	08	05
PARÁ	188	245	05	05

Fonte: Fundação Cultural Palmares. Dados atualizados em 20/05/2016. Disponível em: www.palmares.gov.br/

O Pará, pelo que fica demonstrado acima tem mais de duzentas CRQs, entre comunidades quilombolas conhecidos, comunidades quilombolas certificadas, em processo aberto e aguardando visita técnica. Um número bastante expressivo. Segundo Rosa Acevedo Marin e Edna Castro, no texto "Mobilização política de comunidades negras rurais" de 1999, essas comunidades de quilombos estão localizadas, muitas delas no Nordeste paraense e outras tantas no Vale do Tocantins. "As comunidades identificadas distribuem-se nas seguintes áreas de estudo: 1. Região da Grande Belém, Guajarina e Marajó; 2. Região Bragantina e Gurupi; 3. Região Tocantina; 4. Médio Amazonas; 5. Trombetas e Erepecuru". (p. 77).

A região Tocantina, de acordo com os estudos realizados pelas autoras, nos municípios de Baião, Cametá, Mocajuba, Oeiras do Pará e Bagre contam com mais de setenta comunidades quilombolas. Entretanto, embora diversas comunidades sejam conhecidas, várias delas inclusive já reconhecidas, nem todas possuem terras legalizadas. Muitas estão aguardando que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) lhes conceda os títulos referentes às terras onde vivem, mas esse é um processo que tem se mostrado muito lento.

No entanto, foi no estado do Pará, em Oriximiná, que a primeira comunidade quilombola do Brasil recebeu o título coletivo de suas terras, em 1995. É também nesse estado que se concentra o maior número de terras quilombolas tituladas do

país[56]. Isso é confirmado nos estudos de Rosa Acevedo e Edna Castro (1999) em que afirmam que “em comparação com outras unidades da federação, o Pará possui o maior número de áreas tituladas no país”. (p.79). Esse resultado positivo advém do esforço de homens e mulheres quilombolas e essas vitórias servem para fortalecer a luta e animar a organização de associações para continuarem a busca por seus direitos.

Porém, Rosa Acevedo Marin e Edna Castro demonstraram em seus estudos a lentidão dos procedimentos legais:

> No Pará, onde se encontra uma grande quantidade de comunidades negras rurais, apenas 11 áreas foram tituladas, o que demonstra a lentidão desses procedimentos. No rio Trombetas, as primeiras tentativas de introduzir a demarcação foram feitas em 1990. Nos processos internos de decisão das comunidades, em um primeiro momento, cabia tomar a decisão sobre a área e a extensão a ser reivindicada. (MARIN e CASTRO, 1999, p.77)

Desde os estudos realizados pelas autoras em 1999, essa realidade se modificou. Muitas outras comunidades já tiveram suas terras regularizadas. Os cadernos do Instituto de Terras do Pará – ITERPA/2009 informam que “nos últimos 11 anos, foram expedidos 34 títulos, beneficiando 3.230 famílias totalizando área de 428.806,5013 hectares”. (p. 42)[7]. Todavia, mesmo considerando que houve avanços e estando o direito à propriedade das terras quilombolas garantidos pela Constituição Federal, no Brasil somente 6% dessas comunidades, ou seja, 192 do total existente, segundo dados de 2011 da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), possuem legalidade[8].

A titulação das terras é importante, porque estabelece a extensão e os limites do território quilombola minimizando assim, o risco de disputas sobre as terras ocupadas pelas comunidades. As terras não regularizadas colocam as comunidades quilombolas em situação de vulnerabilidade e, além disso, impedem e/ou dificultam o

---

[5] A Fundação Palmares classifica as Comunidades remanescentes de quilombos (CRQs) como: comunidades Certificadas, as que já receberam o certificado de quilombola; conhecidas, aquelas que se autodeclararam quilombolas, mas que ainda não deram entrada na documentação para viabilizar a certificação; em processo aberto, as que ainda está faltando completar a documentação; aguardando visita

[6] VER: ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. Terras Quilombolas em Oriximiná: Pressões e Ameaças. Comissão Pró-Índio, São Paulo – 1ª Edição, São Paulo, outubro de 2011. Disponível em: http://www.cpisp.org.br/pdf/Oriximina_PressoesAmea%C3%A7as.pdf. Acesso em: 25/06/2016.

[7] Após o lançamento dos cadernos do ITERPA em 2009, muitas (???) outras comunidades foram beneficiadas com a regularização de suas terras, segundo dados da Fundação Palmares de 2016.

[8] ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. op. cit.

acesso a programas e políticas públicas, representando um grande problema para a gestão dos territórios.

Mesmo diante de um quadro de opressão que sobreviveu ao tempo, os remanescentes quilombolas desenvolveram formas tradicionais de viver e de produzir sua cultura de resistência, suas lutas. As vitórias das comunidades quilombolas hoje se materializam em leis e políticas públicas que procuram minimizar o racismo e garantir direitos como, por exemplo, o direito à terra, preconizado pela CF de 1988, embora isso não seja o fim dos problemas. No entanto, mesmo considerando que a Constituição Federal de 1988 não resolveu definitivamente os problemas enfrentados por essas comunidades, pode-se inferir que nela se operou uma inversão no pensamento jurídico, como se lê no fragmento do texto "Territórios Quilombolas", de Marques e Malcher:

> (...) uma inversão no pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito. A luta atual dos remanescentes quilombolas, pelo reconhecimento do domínio das terras por eles ocupadas, deve ser considerada uma ação pela inclusão social, que leva a construir uma igualdade social baseada na aceitação das diferenças culturais previstas na Constituição Federal em vigor. (MARQUES e MALCHER, 2009, p. 27)

A história das comunidades quilombolas no Brasil passa por muitos reveses e hoje existem muitas pressões externas sobre as terras quilombolas e a grande luta é não somente pelo reconhecimento dessas comunidades, mas também pela legalização das terras que encontra também seus entraves na própria legislação, pois como afirma Alfredo Wagner (1997), as discussões que o Artigo 68 das ADCTs, apresenta nos diz respeito muito mais a uma "dívida", uma espécie de "lacuna" que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros e menos por regularização fundiária.

De acordo com André Figueiredo (2011), diferentemente de outros grupos que tiveram seus direitos garantidos na constituição de 1988, as comunidades quilombolas, ainda não haviam organizado suas demandas no plano nacional antes da publicação da carta magna. Na constituição houve a alteração dos sujeitos de direito de "comunidades remanescentes" para "remanescentes de comunidades" e o termo "comunidades negras também desaparece". De acordo com o referido autor:

> A dupla disposição constitucional acerca dos quilombos acabou, assim, sugerindo também uma duplicidade de sentido para a política por um lado, um dispositivo de natureza cultural e preservacionista, afirmando um direito cujo sujeito pode ser entendido como a sociedade brasileira como um todo, sugerindo uma política de reconhecimento da diversidade cultural brasileira

> (art. 216); por outro lado, um dispositivo de natureza fundiária, trazendo consigo o caráter de reparação de injustiças distributivas racialmente construídas, a apontar, portanto, para a possibilidade de uma política de caráter redistributivo. (FIGUEIREDO, 2011, p. 43).

Para José Maurício Arruti, no texto “Quilombos”, em relação a implementação da Lei, há por outro lado uma inoperância do Estado, o que provoca uma mobilização das comunidades em todos os âmbitos locais, estaduais e nacionais e produz debates e embates em favor da cidadania. Podemos reiterar assim, que a luta por território está intrinsicamente atrelada à luta por identidade. O território é caracterizado por suas nuances por suas singularidades, e por ser fonte de investigação, *locus* onde agentes individuais e coletivos expressam suas tradições, anseios, sua história, sua cultura, centrados em relações de parentesco, entre outras.

De acordo com o autor supracitado, os remanescentes de quilombos foram definidos a partir de uma referência histórica comum e valores partilhados, como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (2003, p.16). Cabe, portanto, analisar o pano de fundo da discussão à luz do texto constitucional, observando o tratamento que o Estado oferece ao reconhecimento jurídico das comunidades. Para Ilka Boaventura Leite (2000):

> Apesar de sua força simbólica e da oportunidade lançada em 1988 pelo recurso constitucional, o projeto de cidadania dos negros encontra-se hoje fortemente ameaçado. Seja porque a grande quantidade de casos levantados desde então surpreendeu os órgãos designados para coordenar o processo, seja porque o processo em si esbarra em interesses das elites econômicas envolvidas na expropriação de terras, no desrespeito às leis e nas arbitrariedades e violências que acompanham as regularizações fundiárias. (LEITE, 2000, p.349)

Como fica posto pela autora, os sérios entraves que dificultam a regularização das terras afetam o projeto de cidadania, que esbarra também nesses entraves supramencionados. Entretanto, podemos inferir que o reconhecimento dessas comunidades já as coloca em uma situação menos desigual embora não menos conflitante. Em Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios (1998), Rosa Acevedo e Edna Castro dão conta desses conflitos relacionados aos remanescentes da área do Trombetas e apontam as muitas dificuldades por eles enfrentadas no desenvolvimento de sua existência. Para as autoras:

> O passado e o presente do relacionamento negro x branco, monta-se sobre um tripé formado por desigualdade, dominação e rebeldia. Do lado de fora, expressa-se por parte do branco na adoção de uma posição de superioridade,

> poder e negação sobre os primeiros. O equilíbrio não fica restabelecido enquanto reproduz-se a diferenciação racial dominante no país. (MARIN e CASTRO, 1999, p. 237).

Um dos caminhos para vencer essas barreiras apontadas pode estar justamente no conhecimento dessas comunidades e também na legalização de suas terras. Conforme cadernos do ITERPA (2009, p. 35), desde a década de noventa até a atualidade, apesar da morosidade no que diz respeito à temática quilombola, muitas mudanças sucederam no Brasil e em especial no Pará. Juntando os instrumentos legais a disposição, as pressões das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais o Pará se tornou o primeiro Estado que titulou terras em favor das comunidades remanescentes; o que mais expediu títulos e também o que reconheceu um volume maior de áreas de terras em hectares em favor dessas populações.

Isso retrata um quadro favorável e denota que a luta e as pressões exercidas pelos movimentos e pelas comunidades vão tecendo um quadro que demonstra, não somente para as comunidades existentes, mas também aquelas que estão por serem reconhecidas, a força que tem essas pressões políticas tanto para o reconhecimento dessas comunidades como também para o conhecimento de seus direitos.

No Quadro 1 apontamos o número de comunidades existentes na região Norte brasileira de acordo com os dados disponibilizados pela Fundação Palmares. No quadro 2 a seguir o quantitativo nos estados onde elas estão localizadas.

QUADRO 2: Comunidades Remanescentes de Quilombos da Região Norte

ESTADO	COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS	
	Conhecidas	**Certificadas**
Acre	0	0
Amapá	40	40
Amazonas	8	8
Pará	245	188
Rondônia	8	8
Roraima	0	0
Tocantins	44	37
Total	***345***	***281***

Quadro produzido pelo autor. Fonte: Fundação Cultural Palmares. Dados atualizados em 20/05/2016. Disponível em: www.palmares.gov.br/

O quadro 2 mostra um total de 345 comunidades conhecidas sendo que a maioria delas já se encontram certificadas pela Fundação Palmares. Dois estados não têm registro de comunidades ainda, Acre e Roraima e, como fica evidente, o Estado do Pará lidera em número de comunidades conhecidas e também certificadas. De acordo com dados dos Cadernos do ITERPA, Vol. 3 de 2009:

> Não há dúvidas de que o processo de escravidão do negro na Amazônia, especialmente no Pará, foi marcado pelas mesmas atrocidades registradas em todo o país. Entretanto, o processo no Pará possui especificidades, principalmente, no que diz respeito ao ideal libertário. As particularidades do processo de libertação dos negros no Pará se revestem de singularidades que merecem ser evidenciadas. O conhecimento, mesmo que aproximado dessas particularidades, pode contribuir para maior compreensão das questões quilombolas no Estado**. (p. 17).**

Conforme a fonte supracitada, muitos negros engajaram nos ideais de liberdade preconizados pela Revolução cabana e deram a esta grande contribuição, mas não obtiveram o retorno esperado. Após tomar o poder, os cabanos não incluíram em seus objetivos governamentais a libertação dos escravos, a manutenção da escravidão continuou e a luta pela liberdade também. As fugas se tornaram cada vez mais comuns e o número de quilombos cresceu. Tanto os quilombos quanto as manifestações culturais dos negros foram fortemente combatidas pela legislação

paraense. “A luta pela sobrevivência, por melhores condições de vida encontrou nas fugas, especialmente, para os quilombos, estratégias possíveis de resistência”. (IDEM, p. 19). Rosa Azevedo e Edna Castro afirmam que:

> Quando foi criado o Corpo de Capitães do Mato para realizar a perseguição dos escravos (em 1841), reordenava-se o sistema de repressão com elevados incentivos. Os capitães eram remunerados à quota-parte de suas capturas: 3.00o réis pelos escravos adultos presos nas vilas, 8.000 mil por aqueles capturados no mato ou regiões isoladas e de 25.000 réis tratando-se de um mocambo. (MARIN e CASTRO, 1999, p. 71).

A assertiva acima confirma as perseguições aos escravos no pós-cabanagem, entretanto as autoras afirmam também que entre os anos de 1841-1848 houve um acentuado aumento das “fugas de forma contínua, sendo em vão o aumento dos prêmios de captura (...)” (p.71). Isso deixa claro que o não cumprimento das promessas àqueles que participaram da revolução Cabana levou ao aumento das fugas que estavam revestidas dessa particularidade também. E isso pode ser explicativo do quantitativo de comunidades quilombolas existentes no estado. Muitas ainda poderão surgir, pois com a circulação de informações outras comunidades ainda não conhecidas/reconhecidas podem entrar em movimento para terem seus direitos e suas vivências e culturas reconhecidos/garantidos.

Após o que ficou preconizado pela Constituição de 1988, houve uma movimentação em nível nacional e o movimento negro paraense encabeçado pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará (CEDENPA) teve sua primeira vitória que foi a inserção na Constituição Estadual do art. 322, que apresenta a seguinte redação:

> Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição[9].

No entanto, segundo Cadernos do ITERPA (Vol. 3, 2009, p. 35), o prazo previsto, 05 de outubro de 1989, não foi respeitado, mas fica o registro que o Pará foi o primeiro Estado a criar uma norma que regulamentava esse direito: o Decreto nº 663, de 20 de fevereiro de 1992, porém, não se expediu título algum durante sua vigência o que caracteriza sua não eficácia. Todavia, a dificuldade de regularização das terras não é empecilho para que muitas comunidades se autodeclarem

[9] Cf: Cadernos do ITERPA (Vol. 3, 2009), p. 34.

quilombolas, uma vez que esse, no Pará é um dos fatores que levam ao reconhecimento dessas comunidades[10]. Conforme o documento mencionado acima:

> Para consolidar a permanência na terra, pressupostamente de direito, das comunidades quilombolas, o ITERPA criou o Território Estadual Quilombola – TEQ. Essa modalidade especial de assentamento insere-se na política mais ampla do governo estadual de fortalecer a agricultura familiar e o reconhecimento dos direitos territoriais das populações tradicionais. Por meio do Decreto Estadual n° 713, de 07 de dezembro de 2007, a Governadora do Estado, Ana Júlia Carepa, criou diversas modalidades de assentamento, entre eles os TEQ. O decreto apresenta assim o conceito de TEQ: *Art.12. O Território Estadual Quilombola –TEQ– destina-se aos remanescentes das comunidades de quilombos, cujos territórios tenham sido reconhecidos de propriedade dos mesmos e visa garantir o etnodesenvolvimento destas comunidades. (p. 56).*

O etnodesenvolvimento das comunidades remanescentes de quilombo fica assim garantido através do título definitivo de suas terras, cuja área é demarcada em seu perímetro e sobre a qual é expedido documento coletivo. Assim, os beneficiados terão direito às políticas que estão previstas no Programa Brasil Quilombola (PBQ), ou seja, aos programas e ações integradas que ajudam a melhorar as condições de sobrevivência dessas comunidades e que estão explicitadas no Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas lançado em 2013[11].

O quadro 3 demonstrará os municípios do estado onde estão localizadas as diversas comunidades cujas terras já estão tituladas.

Quadro 3: Terras tituladas no Pará por município entre 1995 e 2015

(continua)

Município	Comunidades (Período)	Nome da terra	Famílias	Órgãos
Abaetetuba	Bom Remédio (2002) Acaraqui, Alto Itacuruça, Arapapu, Arapupuzinho, Baixo Itacuruça, Jenipaúba, Médio Itacuruça, Rio Tauaré-Açu (2002) Sumaúma (2008) Ramal do Pirituba (2010)	Bom Remédio Ilhas de Abaetetuba Samaúma Ramal do Pirituba	1005	ITERPA

[10] Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Caracterização remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da comunidade. Cf: Cadernos do ITERPA (Vol. 3, 2009), p. 44.

[11] O Programa Brasil Quilombola (PBQ) foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Com o seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas. VER: Guia De Políticas Públicas Para Comunidades Quilombolas/2013. Disponível: http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq. Acesso em: 01/07/2016.

Acará	Carananduba (2006) Itancuã Miri (2003) Guajará Miri (2002) Sta Quitéria do Itacoãzinho (2010)	Carananduba Itancoã Miri Guajará Miri Sta Quitéria/ Itacoãzinho	266	ITERPA
Alenquer	Pacoval (1996)	Pacoval	115	INCRA
Ananindeua	Abacatal-Aurá (1999/2008)	Abacatal-Aurá	53	ITERPA
Baião	Sta Fé/Sto Antonio (2002)	Sta Fé, Sto Antonio	28	ITERPA
Baião / Oeiras do Pará / Mocajuba	Araquenbara, Baixinha, Campelo, Carará, Costeiro, Cupu, França, Igarapé Preto, Igarepezinho, Paupelônia, Teófilo, Varzinha, Icatu, Bailique Beira, Bailique Centro, Poção, São Bernardo (2002)	Igarapé Preto/São josé do Icatu/Bailique	757	ITERPA
Cachoeira do Piriá	Itamoari (1998) Camiranga (2002) Bela Aurora (2004)	Ilha Itamoary Camiranga Bela Aurora	104	ITERPA / INCRA
Cametá	Porto Alegre (2007) Matias (2008) Bomfim, Frade, Itabatinga, Itapocu, Mola, Taxizal, Tomázia (2013)	Porto Alegre/ Matias/Terra Liberdade	288	ITERPA
Concórdia do Pará	Campo Verde, Igarapé Dona, Ipanema, Sto Antonio II (2010)	ARQUINEC	180	INCRA
Garrafão do Norte	Castanhalzinho, Cutuvelo (2015)	Castanhalzinho / Cutuvelo	109	ITERPA
Gurupá	Alto Ipixuna, Bacá do Ipixuna, Carrazedo, Flexinha, Gurupá Mirim, Jocojó, Mª Ribeira (2000)	Gurupá/Mª Ribeira	332	ITERPA
Igarapé Açu/Nova Timboteua	N. S. do Livramento	N. S. do Livramento	53	ITERPA
Inhangapi	Itaboca-Quatro Bocas, Cacoal (2010)	Itaboca-Quatro Bocas, Cacoal	84	ITERPA
Mocajuba	Itabatinga, Mangabeira, Porto Grande, Sto Antonio de Viseu, São Benedito de Viseu, uxizal, Vizânia (2008). Tambaí-Açu (2009)	2° Distrito de Porto Grande	466	ITERPA
Moju	Sta Mª do Mirindeua, Sto Cristo do Ipitinga de Mirindeua, (2003). Sta Mª do Traquateua, São Manoel, N. S. da Conceição (2005). Bom Jesus Centro Ouro, N.S. das Graças, São Bernardino, Jacunday (2006). África, Laranjtuba, Ribeira do Jambu-Açu (2001-2008).	Sta Mª do Mirindeua / Sta Mª do Traquateua / Sto Cristo/ São Manoel/N. S. da Conceição/Centro Ouro/ Jacunday / Laranjituba / África / Ribeira do Jambu-Açu / Sta Luzia do Traquateua / Santana de Baixo / São Sebastião de Tracuateua / Sítio Bosque.	708	ITERPA

	Sta Luzia do Traquateua, Santana de Baixo, São Sebastião de Tracuateua (2009), Sítio Bosque (2015).			
Moju/ Abaetetuba	Moju-Miri (2008)	Moju-Miri	28	ITERPA
Óbidos	Apuí, Castanhaduba, Cuecê, São José, Silêncio (2000).	Cabaceiras	445	Fundação Palmares
Oriximiná	Boa Vista (1995) Aracuan de baixo, Aracuan de Cima, Aracuan do Meio, Jarauacá, Serrinha, Terra Preta II (1997). Acapú, Araçá, Boa Vista do Cuminá, Esp. Santo, Jarauacá, Jauari, Pancada, Varre Vento (1998-2000). Abuí, Mãe Cauê, Paraná do Abuí, Sagrado Coração, Tapagem (2003).	Boa Vista / Alto Trombetas / Erepecuru / Trombetas	586	INCRA / ITERPA
Ourém	Mocambo (2012)	Mocambo	102	ITERPA
Sta Isabel do Pará	Jacarequara, Macapazinho (2008)	Jacarequara / Macapazinho	88	ITERPA
Sta Luzia do Pará	Muruteuazinho (2013)	Muruteuazinho	38	ITERPA
São Miguel do Guamá	Sta Rita de Barreira (2002). Menino Jesus (2008)	Sta Rita de Barreira / Sta Rita de Barreira	47	ITERPA
Tracuateua	Jurussaca (2002)	Jurussaca	45	ITERPA
Viseu	Paca, Aningal (2004)	Paca, Aningal	22	ITERPA

Quadro produzido pelo autor. Fonte dos dados: Fundação Cultural Palmares. Disponível em: www.palmares.gov.br/

O quadro acima mostra que das 245 comunidades remanescentes reconhecidas no estado do Pará, mais da metade – 129 comunidades – já possuem os títulos de suas terras. São vinte e quatro municípios em todo o estado e cerca de 5.951 famílias beneficiadas no período que vai de 1995, quando a comunidade de Boa Vista, em Oriximiná recebeu seu título – sendo esta a primeira comunidade a receber título de terras no Brasil – a 2015, quando foi concedido o título à comunidade de Sítio Bosque no município de Moju. Isso é um dado extremamente positivo pois se sabe que a concessão de direitos das comunidades quilombolas muitas vezes interfere diretamente nos interesses econômicos e políticos de pessoas e/ou de grupos de pessoas que cerceiam tais poderes. Muitas dessas comunidades que aparecem no

quadro 3, já foram alvo de estudos, principalmente as localizadas nas terras do Trombetas, Erepecuru e Pacoval[12]. De acordo com os Cadernos do ITERPA (Vol. 3, 2009):

> O conhecimento científico sobre as comunidades quilombolas permite chegar a uma conclusão de fundamental importância jurídica: os quilombos não se constituíram de uma única maneira. Deve-se, portanto, ter muita atenção ao instrumental a ser utilizado para se pensar esse fenômeno, múltiplo na sua origem, não homogêneo em sua constituição e manifestação histórica. Posturas passadistas, envelhecidas e estereótipos baseados em modelos pré-concebidos e generalizações de pouca significação não se prestam à análise de um fenômeno de tão ricas perspectivas históricas como foram os quilombos. Sob o ponto de vista social, há que se pensar no perigo de "congelar a dinâmica social", própria de todos os grupos humanos. Cabe à sociedade brasileira e, de maneira especial, aos quilombolas, o resgate desse complexo evento como elemento crucial na (re)construção da identidade do grupo, pela recuperação da memória coletiva, de modo a remontar os traços comuns dessas comunidades. (p. 25)

Nesse sentido, quanto mais pesquisas sobre essas comunidades se realizar melhor e maior será o conhecimento histórico que se pode acumular sobre estas e consequentemente sobre sua trajetória e identidade, além disso, contribuir nos processos de (auto) reconhecimento e projetos futuros.

Nos dados levantados acima, embora tenham sido atualizados em maio de 2016 pela Fundação Palmares, não aparece a comunidade de Nova Jutaí. Benedita Celeste (2004), cuja pesquisa está centrada no município do Umarizal, referindo-se ao município de Baião menciona a ilha de Jutaí como sendo um de seus marcos geográficos, mas não alude a moradores nessa ilha. Porém, em seus estudos afirma que muitos escravos fugidos abrigavam-se nas ilhas da região do Vale do Tocantins, portanto muitas dessas ilhas podem estar ocupadas ainda na atualidade por descendentes desses antigos moradores que fugiam do processo de escravidão. Para Vicente Salles, a fuga de negros escravos era algo rotineiro e de certa forma incontrolável ganhando força com a propaganda da independência que atraía a atenção dos negros pela ideia de liberdade. Benedita Celeste, p.45, afirma: "(...) deixavam os laços de amizade e parentesco, constituídos no seu reduto anterior e saiam mata adentro procurando um outro pouso, capaz de corresponder às suas necessidades".

[12] Cf: ACEVEDO Marin, Rosa e CASTRO, Edna (1998). Negros do Trombetas. Guardiães de Matas e Rios. Belém, UFPA/NAEA, 2ª ed. revista/ampliada. (Só essa referência?)

Nesse contexto, a comunidade da Ilha de Jutaí pode ter começado a se formar por volta do século XIX. Segundo a fala de algumas entrevistadas, os fundadores da comunidade eram negros que fugiam da escravidão e do alistamento obrigatório para a Guerra do Paraguai (1864-1870), vindos de Baião, Cametá e outras regiões. Conforme dona Laudelina, 83 anos, (a dona Ludica):

> (...) olha, conheci gente da Rua do Fogo que se chama... quilambolas da família do Veraldino... eles vieram daí de baixo... pessoal daí do rumo do limão, vindo fugidos, ninguém sabia do paradeiro deles... do Limão, do Umarizá... tudo por aí um muntuero de gente e aí nóis todos semu dessa família quilambola... minha vó...cê vê essa minha pele assim, amarela era do pai meu que era mais jacá, cabelo liso, mas minha mãe... cabeça dela era ansim bem redonda, cabelo seco, seco, seco... preta. Ela tinha um sinal ansim nas pernas que ajudiavam dela, nas canelas chegava era braaaanco no coice dela aqui (aponta o tornozelo)... marca de martírio... e aí Deus ajudô que ela ... ela era escrava... daí ela fugiu num foi só ela que fugiu era uma família... esse pessoal todo que ta aqui... mas fugiu essa gente de quilambola... foi fugido... tudo que viero fugido... foi isso há muitos anos atrás. Já faz muitos aaanos[13].

A Rua do Fogo era a principal rua da ilha Grande Jutaí, onde vivia a comunidade da qual dona Laudelina era parte. A família dela viveu na ilha e foi lá que ela nasceu. O que se depreende nas suas memórias é que a população inicial da ilha era formado por pessoas negras que vieram da região do Umarizal e do Limão. Podiam ser escravos ou não, mas comparando a fala dela e de outras entrevistadas percebe-se que existe uma grande possibilidade de que os habitantes da ilha Grande Jutaí, podem ter chegado lá justamente no contexto das fugas do século XIX, mencionados por Benedita Celeste e Vicente Salles.

Todavia, muitas outras pessoas vieram depois, como fica evidenciado na fala do senhor Juvenal Tenório, que afirma ter chegado na Ilha em 1965 junto com a família que lá tinha parentes[14]. Durante muitos anos os habitantes da Ilha Grande Jutaí forjaram nesse espaço a sua sobrevivência. A Rua do Fogo, citada tantas vezes nas entrevistas, era onde tudo acontecia, principalmente a Festa de São Benedito e o Samba de Cacete, elementos culturais marcantes nessa comunidade e os quais serão abordados mais adiante.

Considerando que somente recentemente os moradores de Nova Jutaí se reconheceram e se declararam quilombolas pode-se depreender daí que novas

[13]Laudelina (Dona Ludica, 83 anos), entrevista concedida em sua residência na comunidade Nova Jutaí em 09/04/16 às 19h45min.

[14] Juvenal Tenório Furtado nascido em 16 /09/1962, entrevista concedida no dia 10 de abril de 2016, em Nova Jutaí para fins dessa pesquisa.

comunidades podem surgir, uma vez que muitos antigos moradores dessas ilhas ainda não se reconhecem como remanescentes quilombolas. O registro de Jutaí foi feito em 2011 pela Fundação Palmares[15] e de acordo com informação da professora Ana Célia do Espírito Santo Santana, professora e uma das líderes da comunidade, já foi feito uma solicitação de titulação das terras em favor da comunidade junto ao INCRA[16].

2.2 Comunidade quilombola de Nova Jutaí: Aspectos Históricos

Sabemos que os quilombos eram lugares onde homens e mulheres buscavam liberdade e a construção de uma vida nova. No entanto, ainda é muito comum a crença de que os quilombos estão ligados exclusivamente ao passado escravocrata da sociedade brasileira, associando-os ao processo de resistência à escravidão. Mas, já é senso comum que muitos desses quilombos têm suas origens não somente nas fugas, mas também nas ocupações das terras livres, em terras de herança, em terras doadas, ou ainda em terras adquiridas através das trocas por serviços prestados ao Estado. Assim, os territórios quilombolas foram se constituindo.

Segundo Alfredo Wagner, os quilombos também podem ser conhecidos como “terras de preto”, “terras de santo” ou “território negro”, entre outros nomes. A formação de quilombos se deu ao longo dos tempos, mesmo depois que a escravidão foi abolida formalmente. Flávio Gomes, no texto “Quilombo, nos fala que apesar das importantes tipologias sobre terras de preto formuladas por Alfredo Wagner em seus estudos, ainda faltam estudos mais sistematizados sobre tais formações. E isso se deve certamente as especificidades nas quais cada quilombo está inserido.

Nova Jutaí, *locus* desse estudo, tem também suas especificidades e sua história enquanto quilombola e sua formação organizativa nos dias atuais. Os registros sobre a mesma são escassos, porque este é o primeiro estudo acadêmico realizado nessa comunidade. O que vamos relatar daqui por diante está baseado nas memórias

[15] Comunidade de Jutaí, localizada no município de Breu Branco/PA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.638, fl.055, p.19 • Seção 1 • 22/12/2011 • DOU. Fundação Palmares.
[16] Ana Célia do Espírito Santo Santana nascida em 1980, professora, entrevista concedida no dia 04/06/2016, em Nova Jutaí para fins dessa pesquisa.

de moradoras/es junto aos quais pesquisamos e também em alguns escritos realizados pela moradora Divane Costa Lima e Domingos Lima[17].

De acordo com os escritos de Divane e Domingos – os quais são baseados na memória do pai de Divane – a comunidade de Jutaí surgiu de um Grupo que morava na ilha de Itacoroa que fica próxima à ilha de Jutaí. Itacoroa era o nome dado à ilha pelos indígenas que lá habitavam. Os moradores que vieram depois conservaram o nome e por lá residiram durante muito tempo, até entrarem em atrito com comunidades indígenas que os atacaram obrigando-os a fugir do local. Esse evento aconteceu por volta de 1935. Depreende-se daí que por um bom período de tempo houve, mesmo que de forma não muito amigável, uma convivência entre os dois grupos o que certamente provoca uma troca mútua dos hábitos e costumes de uns com os outros.

Saindo de Itacoroa, os moradores foram para a Ilha vizinha de nome Jutaí, e lá passaram a organizar novamente suas vidas. Em um certo dia encontraram um tronco de árvore parecido com um santo ao qual deram o nome de São Chirrado e resolveram festejar, mas de acordo com os relatos, o padre não gostou. Levou o São Chirrado e trouxe em seu lugar São Benedito, que passou a ser festejado na Rua do Fogo[18] pela Comunidade que adotou o seu nome: São Benedito. Segundo Heraldo Maués:

> São Benedito é outro santo considerado muito milagroso – e também muito "perigoso", com quem não se pode brincar. (...) Os pescadores também se "pegam" com São Benedito (...) em algumas situações difíceis, quando, por exemplo, o ferro da embarcação se prende no fundo, não podendo soltar-se

[17] Divane Costa Lima e Domingos Lima são moradores da Vila de Nova Jutaí, cuja família é oriunda da Ilha de Jutaí. Juntos eles tentam manter a história da comunidade desde o surgimento da mesma ainda na ilha com base nas memórias deixadas por seu pai (já falecido). Escrevem uma espécie de memória, mas não há publicação desses escritos que a mesma nos cedeu generosamente. Divane possui um cyber na vila e também construiu um blog da comunidade, mas não há muitos registros nesse blog. Nosso trabalho está, portanto, baseado nos relatos de memórias dela e de outras moradoras da vila. Entretanto, fizemos também entrevistas com alguns moradores que eram parte da irmandade que atuava na organização da comunidade na ilha e depois também em terra firme. A irmandade era como se autodenominava um grupo de homens, moradores da ilha, que organizavam a vida na comunidade e também os eventos, como a festa da Santíssima Trindade, a festa do Samba de Cacete, o mutirão. Nesses eventos também havia a presença feminina, mas não nos espaços de liderança.

[18] De acordo com nossas entrevistadas a Rua do Fogo era assim chamada porque em noite de festas acendiam-se muitas fogueiras para assar tracajá e também para iluminar a área. Uma outra versão é que na Rua do Fogo namorava-se muito e era também" onde tudo acontecia", ou seja, as festas, missas, casamentos, e por ser uma rua muito animada. Na verdade, o que se observamos em visita ao local é que a Rua do Fogo era uma trilha na floresta, na orla do Rio Tocantins, ladeada de um lado, por aproximadamente umas 20 casas. Lá ainda tem os restos do galpão onde acontecia a festa de São Benedito.

> em condições normais, ou quando se perde parte ou a totalidade da rede de pesca e se deseja recuperá-la. (MAUÉS, 2005, P. 260-261)

Para Eduardo Galvão:

> [...] o culto dos santos padroeiros de freguezias e sítios, é função da coletividade, que se faz representar pela irmandade religiosa, que anualmente realiza um festival em honra do patrono. Existem ainda os chamados “santos de devoção”, de menor importância que os padroeiros, mas que recebem culto e cujas irmandades também realizam festas anuais. (GALVÃO, 1955, p. 40)

Outro santo que era festejado na Ilha Grande Jutaí era São Sebastião, que segundo o conceito dado por Eduardo Galvão, não era o santo padroeiro do lugar, mas um santo de menor importância para a comunidade, pois, apesar de que todo ano a família do senhor Raimundo Alves e dona Teonília fazia uma grande festa para agradecer as graças que recebiam do santo, era uma tradição que antes não existia na Ilha Grande Jutaí, foi surgindo a partir de interações culturais que a comunidade adquiriu. Assim, a comunidade de Nova Jutaí deve ser pensada a partir das práticas e mediações que permite a mistura de crenças e de costumes. Pois quando a irmandade deixou a ilha de Itacoroa ocasionou mudanças em sua cultura, como é percebido no exemplo de quando deixaram de cultuar o São “Chirrado” para os cultos a outros santos, como são Benedito, são Sebastião e a Santíssima Trindade. Sobre São Chirrado, D. Laudelina diz o Seguinte:

> Quando eu era minina nova aí, nós morava aí nesse Jutaí, onde o senhor... onde eu nasci... que eu tava explicando prá vocês. Eu nasci aí nessa rua do Fugu...que lá, meu irmão, todo sábado era festa. Era animado ali. Eu nasci naquela dita casa que foi colocado esse São Chirrado. Nesse, nessa casa eu nasci. E aí eu fui crescendo, fui crescendo. E aí, se arreuniro.... Que naquele tempo tinha negócio de ajuntamento, de ajuntar um ao outro. Agora não, que se tem um serviço, tem que pagar uma pessoa. Naquele tempo, não: o senhor me ajudava, ajudava ela...qualquer um ajudava o outro. Agora não...aí fizeram esse cunvidado, que o cunvidado era para fazerem roça. Agora não me lembro se foi no Jutaí, aí na Ilha ou se foi no Itacoroa que fizeram.... Que eles acharam esse galho de pau. Era um âmago de pau. Agora não sei se ele era Jutaí ou se era outro pau. Eles acharo esse pedaço de pau num buraco, roçando. Que tavam roçando e dero com aquele pau dentro daquele buraco. Antão, a fisionomia dele era ansim (Faz gestos mostrando, descrevendo). Eles acharo parecido com São Sebastião, pois o São Sebastião num é ansim? Pois eles acharo que era na formatura de um santo. Mas eles tavam tudo... naquele tempo eles num falavam: ah, fulano tá porre, tá bebido. Não. Tá chirrado, chirrado...eles tavam bebendo. E, bom, ficaro naquela pedenga: Cuma é o nome do santo? Vamo butá o nome desse santo. E foi daqui, dacolá. Vamu butá Panço... não, vamu butá Chirrado. São Chirrado. Pois ficou por são Chirrado. E esse Santo era milagroso, meu irmão! Ô santo milagroso! Num foi só um nem dois que fez promessa por ele. (Entrevista concedida em: 10 de junho de 2017).

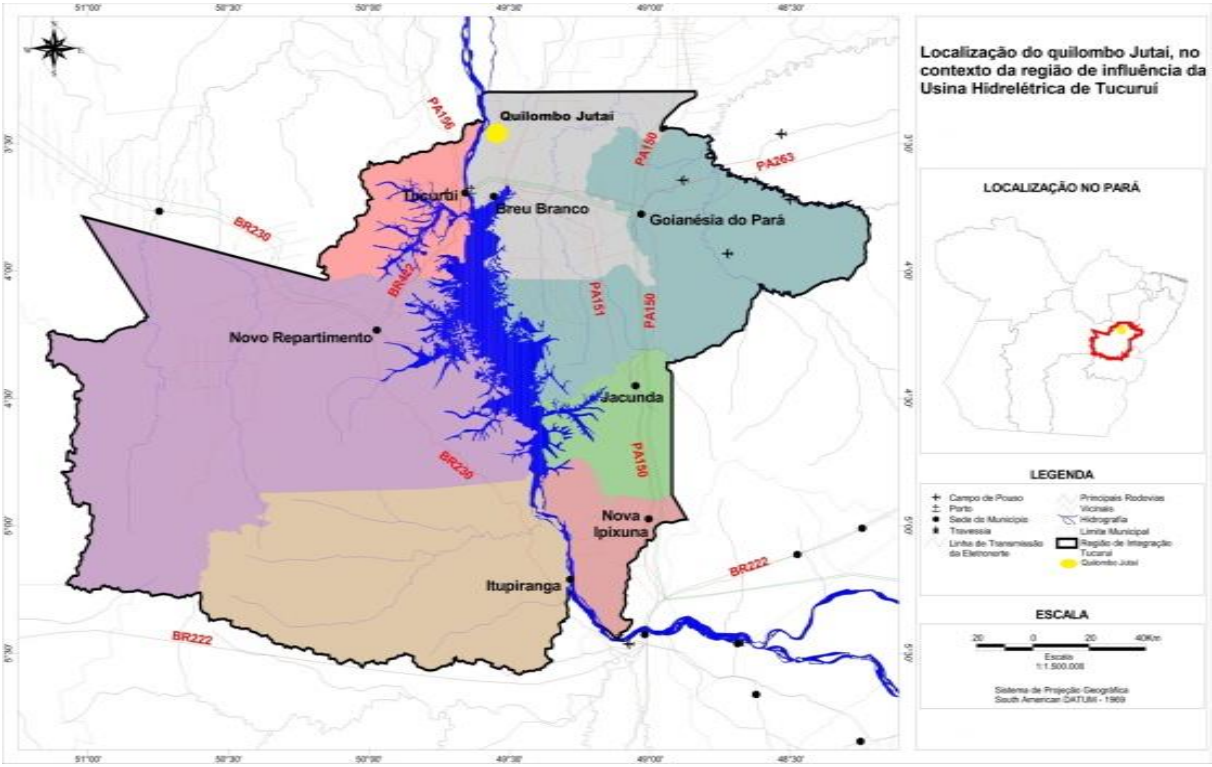
Por esse relato, percebe-se que o nome do santo “São Chirrado” surgiu de uma brincadeira entre os trabalhadores reunidos em mutirão que se encontravam “chirrados”, ou seja, bêbados.

A ilha de Jutaí era dividida em três partes: “Jutaí de baixo”, “Jutaí do meio” e “Jutaí de Cima” conforme os moradores. A festa de São Benedito era na Jutaí de baixo, na Rua do Fogo e a festa da Santíssima na Jutaí de Cima. A tradição de festejar a Santíssima Trindade continua em terra firme porque a vida na ilha foi interrompida, por conta da enchente que destruiu as casas na Ilha em 1980.

A Ilha Grande Jutaí foi atingida em 1980 por uma grande enchente que alguns moradores atribuem ao fechamento da barragem de Tucuruí, o que não seria possível devido um conflito de datas já que o fechamento da barragem só veio acontecer depois 1980. O que houve de fato foi umas das maiores enchentes por vias naturais no Pará, obrigando várias comunidades a se locomoverem e buscar novos territórios e novas formas de vida.

Essa ideia que alguns tem de que foram atingidos pela barragem pode estar atrelado ao fato de que o grande lago que provocou o remanejamento de muitas populações na circunvizinhança de onde hoje está situado Nova Jutaí, localizada no município de Breu Branco, Sudeste do Pará na microrregião de Tucuruí. No entanto, o episódio de fechamento da barragem, como já citado, acontece depois de 1980. Na verdade, a construção da usina começa de fato em 1981. (HALL, 1991).

Figura 1: Mapa situando o município de Breu Branco



Fonte: Relatório Nova Cartografia Social da Amazônia, 2001. Mapa situando o município de Breu Branco onde está a localização da Comunidade quilombola de Nova Jutaí, na região de influência do entorno da UHT.

O mapa acima mostra o município de Breu Branco e a região em azul o grande lago que se formou com o fechamento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, e, como já foi mencionado, essa formação provocou o remanejamento de muitas populações na circunvizinhança do mesmo, inclusive daqueles que residiam no antigo Breu Branco. Mas, como se percebe observando o mapa, a Ilha Grande Jutaí está bem abaixo do empreendimento e, a causa da inundação que desabrigou as pessoas que viviam na Ilha Grande de Jutaí certamente está ligada a fatores naturais.

Os moradores de Nova Jutaí contam que a Ilha sofreu várias inundações, mas após tudo era reconstruído e a vida voltava ao fluxo. Nos escritos de Divane e Domingos encontram-se relatos sobre as águas que enchiam a ilha. Eles afirmam que no começo do ano de 1980 os festejos de São Sebastião aconteceram normalmente e que, por volta do dia 20 de fevereiro, a ilha Grande de Jutaí alagou totalmente. O desespero tomou conta de todos, pois sabiam que não dava mais para permanecerem no local. Saíram às pressas levando somente o necessário a sobrevivência.

De acordo com os relatos dos moradores, as pessoas que viviam na ilha nunca foram informadas sobre a possibilidade de inundação por conta da construção da

barragem. A dona Maria do Rosário diz assim: “Aí quando foi na água de oitenta foi que nós mudamos prá vila, né? Prá Vila Nova, lá. (...) que nós tinha umas casas... que as casas daqui dessa ilha as águas de oitenta levou tudim. A água de oitenta foi um perigo para nós. Perdemos tudo que a gente tinha”[19]. As “água de oitenta”, como diz dona Maria do Rosário, foi considerada uma das maiores ocorridas na bacia do Tocantins.

Pelo que fica evidenciado nas falas, a comunidade estava acostumada às enchentes, no entanto, o que aconteceu em 1980 os amedrontou a tal ponto de não mais quererem voltar para a ilha. Relatam também que nos anos seguintes ainda houve alagamentos, mas não com tamanha intensidade.

Com o passar dos anos algumas pessoas estão retomando seu antigo espaço na ilha – caso de D. Maria do Rosário, nossa entrevistada, que hoje aposentada de sua atividade como professora, está reconstruindo sua casa e seu roçado na ilha – plantam lá suas roças, coletam cacau, cupuaçu, açaí, etc., assim como também há novos moradores por lá descendentes ou que adquiriram terras dos antigos.

De acordo com os relatos, muitas pessoas foram para outras localidades como Miritizal, Itacoroa, Estirão, Tucuruí, Breu Branco, Nazaré dos Patos, Roça Comprida, Cachoeirinha e Boca do Rio, hoje Nova Jutaí. Muitos foram acolhidos por parentes e amigos e uma parcela, por não ter para onde ir armaram suas barracas e passaram a solicitar a ajuda do prefeito de Baião[20], que segundo relatos de entrevistadas/os comprou a área de terra onde vive, desde 1980, a comunidade de Nova Jutaí. Isso é corroborado nos escritos de Divane Costa Lima e Domingos Lima. Eles relatam que:

> No dia 26 de Março do mesmo ano, o prefeito da cidade de Baião, **Francisco Ramos** visitou as barracas do povo e em uma reunião, a comunidade pediu ao prefeito que comprasse o lugar onde estavam armadas as barracas e se propôs a ajudar, Francisco Ramos como prefeito de Baião comprou a mesma terra em que eles já estavam; o terreno era do senhor Leonel Mendes e sua esposa Dona Ana, eles venderam a terra por cerca de vinte e cinco mil cruzeiros (C$ 25.000.00), quando assinassem o documento providenciado pela prefeitura de compra e venda da terra. Logo em seguida, 38 famílias ficaram morando no local comprado[21].

---

[19]Maria Do Rosário Pompeu Lima, 58 anos em, 09/04/2016, em sua residência na Ilha de Jutaí.

[20] O prefeito de Baião comprou o terreno onde hoje está localizada a comunidade de Nova Jutaí, que atualmente pertence ao município de Breu Branco. Isso acontece porque em 1991, quando foi feita a emancipação do Município de Breu Branco as terras da Comunidade passaram a compor o território desse município. Disponível em: http://www.cidadesdomeubrasil.com.br/PA/breu_branco - acesso em 23/02/2016.

[21] Divane Costa Lima e Domingos Lima. Jutaí Nova Jutaí. Relatos de memórias desde a Ilha até a nova comunidade. 02/03/2015, p. 03. Esses relatos fazem parte de um projeto de reconstrução da história

Analisando o texto acima pode-se perceber que os moradores desabrigados não tendo para onde ir armaram as suas barracas e foram pedir ajuda ao prefeito de Baião, mas, nesta fala, em nenhum momento aparece que o fator do alagamento foi o fechamento da barragem. Inicialmente parece que não sabiam disso. A associação da enchente com a barragem provavelmente tem seu início ao passo que foram tomando conhecimento do que estava acontecendo em seu entorno, quando perceberam que algumas localidades também tiveram que migrar, mas, nesses casos, devido a construção da usina, surgindo a partir de então certa dúvida sobre o real motivo do alagamento da ilha.

O mais urgente, após a saída da ilha era reconstruir suas vidas e para isso necessitavam de uma nova terra para morar e plantar para subsistência. Nas imagens abaixo a reconstrução das casas e a praia em frente à comunidade.

Figura 2: Início da Vila Nova

Começo da Vila Nova. Trabalho em mutirão. Foto cedida por arquivo por Divane Costa.

Figura 3: Praia de Jutaí

Praia de Jutaí em frente â comunidade. Ao longe, lado esq. A ilha de Jutaí. Cedida por Divane Costa.

Conforme relatam Divane e o Sr. Domingos, alguns dias depois, o prefeito de Baião mandou lotear a área que havia adquirido entregando os lotes de 10x30 nos quais as pessoas começaram a trabalhar. Homens, mulheres e até crianças fizeram um grande mutirão para limpar as ruas, construir as casas. Fizeram também o barracão da igreja. Percebe-se então que recomeçaram o trabalho pesado para reconstruir o que haviam perdido na ilha. A professora Ana Célia do Espírito Santo

da comunidade. São anotações baseadas nas memórias dos narradores e da família destes, principalmente do pai de Divane que deixou alguns manuscritos.

Santana diz que a enchente causou uma *diáspora*, porque muitos moradores foram parar em outras localidades.

Percebe-se, então que a perda não foi somente de bens materiais, mas houve um prejuízo afetivo dada a separação de pessoas queridas as quais estavam juntas há muito tempo no convívio da ilha. O processo de desagregação da comunidade da Ilha Grande Jutaí teve início, segundo as memórias dos moradores, com a grande enchente de 1980, em que a Ilha ficou alagada impossibilitando que se continuasse morando no local por um longo tempo. Seus habitantes hoje vivendo na nova locação denominada Nova Jutaí, sempre associam a saída da ilha às grandes águas. Segundo senhor Juvenal Tenório:

> (...) meus pais mudaram prá cá por que tinha uns parentes que moravam aqui e a gente morou nessa ilha durante esse tempo... aí era... antigamente essa ilha... os veteranos daqui era gente, só gente moreno... bom, essa gente num sei nem de onde eles viero, mas uns veio debandado daí do rumo daí, outros já nasceram aí, oitenta por cento é filho daí mermo, só que hoje esse pessoal num tem mais, os veteranos já foro morreno e já foro ficano só os galhos (filhos). Bom, recordo que nós permanecemo nessa ilha aí por... quando foi em setenta e sete, foi a primeira água, em setenta e oito outra, setenta e nove, outra, aí deu uma oitenta que essa foi a maior água que deu na região aqui nossa que foi a maior de todo lugar[22].

No relato do Sr. Juvenal é possível perceber a referência a enchente de 1980, em que, segundo ele "foi a maior água que deu na região nossa aqui" e os obrigou a partirem.

Para Paul Little, a preocupação pela busca de um novo espaço não é novidade e, tão pouco, é uma preocupação somente dos povos sedentários. As pessoas estão em constante movimento. Entretanto, o desejo de qualquer grupo que perde seu espaço é reencontrar suas raízes e suprir suas necessidades.

São variados os fatores que fazem com que as pessoas se mudem de um lugar para outro, pois, cada contexto é complexo e a força histórica deve ser valorizada e respeitada. Sabemos que os grupos humanos migram por variados motivos, no caso aqui compreendido essas pessoas foram "vítimas" de um fenômeno natural, mesmo algum deles se confundindo quanto a essa questão, o que não acontece na experiente fala do sr. Juvenal sobre a saída da Ilha Grande e o novo local de morada:

[22] Juvenal Tenório Furtado nascido em 16 /09/1962, entrevista concedida no dia 10 de abril de 2016, em Nova Jutaí.

> Então com essa água de 1980, a gente se assujeitou a mudar pra esse lugar que na época a gente era administrado por Baião, gestor baionense, outra cidade. Bom, e aí o prefeito Francisco Nogueira Ramos entrou em convênio lá e comprou essa área aqui, e aí nos jogou pra cá. Desde 80 que a gente mudou pra cá e aí ficamo permanecendo aqui e existe essa povoada aqui que antigamente não tinha morador aqui que era só mato... de formas que a gente vai vivendo...

Quando o sr. Juvenal diz: “a gente se assujeitou a mudar pra esse lugar”, essa fala é reveladora da situação forçada a que foram submetidos pelos impactos causados pela enchente, uma vez que não tiveram outa alternativa. Sua fala também demonstra que boa parte das pessoas, as que não tinham amigos ou parentes para ampará-las, ficaram sem ter para onde ir. Mas adiante ele diz: “(...) aí o prefeito Francisco Nogueira Ramos entrou em convênio lá e comprou essa área aqui, e aí nos jogou pra cá”. Jogou para cá, pode ser um indicativo de que receberam a terra, mas não o amparo necessário para uma sobrevivência digna.

A economia da comunidade de Nova Jutaí está atualmente alicerçada principalmente na atividade agrícola (arroz, milho, maniva, feijão, cacau e outras frutas) e pesqueira, sendo que a maior parte do que é produzido está destinado ao consumo interno. Além disso, existe uma produção doméstica de animais de pequeno porte, tais como aves e suínos. Os excedentes da produção agrícola, tais como: arroz, cacau e farinha de mandioca são vendidos nas cidades de Baião, Cametá e Tucuruí.

Na comunidade o “carretão” é local destinado para a secagem das sementes do cacau com o que se produz o chocolate caseiro. Além da produção do chocolate, a farinha representa outra fonte de renda e é fabricada pelas mulheres o que significa dizer da participação das mulheres nessa comunidade, em todos os espaços onde a vida se produz: na construção, na farinhada, na cozinha, na organização da festa da Santíssima Trindade e no Samba de Cacete. Tudo o que antes era realizado por uma irmandade comandada por homens, cerca de trinta e seis a quarenta cinco homens, de acordo com a fala dos entrevistados, hoje tem a frente as mulheres, inclusive é de uma mulher a chefia da Associação do Quilombo.

Figura 4: Secagem do Cacau

Fonte: Foto do documento da Associação Quilombola de Nova Jutaí. Secagem do cacau.

Figura 5: Produção de farinha

Fonte: Foto do doc. da Associação Quilombola de Nova Jutaí Produção de Farinha de mandioca.

Figura 7: Extração do cacau

Fonte: Foto do documento da Associação Quilombola de Nova Jutaí. Coleta do cacau.

Figura 6: Beneficiamento do ucurum

Fonte: Foto do documento da Associação Quilombola de Nova Jutaí. Beneficiamento do urucum.

As imagens acima são representativas do cotidiano da comunidade de Nova Jutaí, que são utilizados de forma coletiva. A esquerda “o carretão” e à direita, a farinhada sendo realizada pelas mulheres de uma forma bem artesanal. Embora o quilombo hoje esteja assentado em terra firme, seus habitantes não se desvincularam de sua tradicional forma de agricultura, trazida na memória dos moradores desde sua morada na antiga ilha. Cultivam o cacau (que é nativo), açaí, bacaba, cupuaçu, entre outros. Quando a Ilha emergiu tempos depois, alguns moradores retornaram e retomaram suas áreas ou ocuparam outras áreas deixadas pelos antigos moradores. Assim, a ilha permanece vinculada ao novo espaço.

Entretanto, as entrevistas mostram que os habitantes, enquanto viviam na Ilha, não se reconheciam dentro da categoria de povo remanescente de quilombo, apesar do histórico cultural e político nos direcionar a essa remanescência. A professora Ana Célia do Espírito Santo Santana diz:

> Em 2008 abriu um processo seletivo para a educação do campo no IFPA, e me inscrevi e quase perco a minha matricula, (risos), na minha segunda alternância do curso conheço o Professor Salomão Hage da UFPA de Belém e ele me disse assim: - “Ana Célia a tua comunidade é quilombola”. Então eu fui buscar e vi que era.

O relato de Ana Célia revela que os processos de identificação ocorrem na relação com o diferente, isto é, são sempre relacionais e contextuais. Nesta situação a inserção de Ana Célia num curso de educação do campo a relação com os sujeitos da academia e os debates que travam neste espaço foram fundamentais para mobilizar uma afirmação quilombola (individual e coletiva). Ainda durante sua licenciatura que a professora Ana Célia, juntamente com os membros da associação, deram início ao processo de reconhecimento, o qual foi efetivado e em 2011.

Nova Jutaí foi registrada junto a Fundação Palmares como comunidade quilombola. O histórico quilombola da comunidade de Nova Jutaí foi reconhecido e certificado, além de poder ser percebido nas falas de seus moradores, mas ainda assim a comunidade vive a espera da titulação definitiva de suas terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), este documento servirá para a comprovação da comunidade enquanto quilombo. Tal titulação ainda não foi efetivado por questões burocráticas, assim a comunidades não possui respaldo jurídico e técnico o que os impede de solicitar projetos de melhorias de políticas públicas para ilha.

Todavia, a vida segue. A comunidade de Nova Jutaí a despeito dos reveses sofridos estão se reconstruindo e se sustentam em suas memórias para continuarem a reproduzir seu modo de vida, seja plantando, coletando, festejando. O sistema de cunvidado, a continuação dos festejos da Santíssima, ou ainda o samba de cacete marcam suas identidades. Esses eventos serão tratados no próximo capítulo.

3. POÉTICA DA MEMÓRIA E POLÍTICA DA IDENTIDADE TERRITORIAL: NARRATIVAS E PRÁTICAS DE MULHERES QUILOMBOLAS DE NOVA JUTAÍ

> *"Memoriei aqui nesta minha memória"*
> *(Laudelina Moreira – Dona Ludica)*
>
> *"Um pedaço de cristal, atravessado de lembranças e salvo da dissolução do tempo, ao ser mergulhado no fluxo da memória, faz precipitar a cristalização total de um mundo desgarrado, que se recompõe, unifica e revive à luz do presente" (Davi Arrigucci Jr.)*

A primeira epígrafe, que é uma fala da entrevistada Laudelina Moreira, é interessante para pensarmos a categoria de memória enquanto trabalho, como propõe Ecléa Bosi, na obra *Memória e Sociedade: lembrança de velhos.* Esse enunciado – "memoriei aqui nesta minha memória" – sugere contrariedade à ideia de memória enquanto produto dado e acabado, pois reforça a noção de construção, possível por conta da presença do verbo de ação "memoriar". Outra interpretação seria a de que a memória teria a função de relatar uma experiência, de guardar o tempo passado de um sujeito. A segunda epígrafe de Davi Arrigucci Júnior consegue transmitir com um tom literário a noção de memória enquanto (re) elaboração de fatos passados à luz do presente. As memórias das mulheres de Nova Jutaí serão pensadas nessa perspectiva, como ato de trabalho e como intenso processo de reconstrução do passado. Evita-se, portanto, tom de verdade e de interpretações únicas, já que o interesse aqui não é apontar uma história coerente e unificada sobre Ilha Jutaí – Nova Jutaí.

A proposta aqui é realizar interpretações das interpretações das mulheres, pois suas narrativas são modos de entender o mundo e sua realidade mais próxima. A memória está sendo vista como uma atividade importante para afirmação territorial, pensando nas estratégias de construção de lugares que ativam o sentimento de pertencimento e as reivindicações de identidade como comunidade quilombola. Ademais, a memória é uma categoria necessária para esta análise, pois está sendo pensada como uma demanda do presente, em outras palavras, a reconstrução da memória serve para ativar o sentimento de ser e estar das moradoras em um contexto de lutas por reivindicação quilombola.

Neste capítulo, o interesse é refletir sobre a identidade territorial de Nova Jutaí, pensando na organização política e cultural tanto desse espaço quanto da Ilha Jutaí,

lugar que os moradores viviam antes da enchente de 1980, tendo como objeto de análise os relatos orais das mulheres remanescentes de quilombo. O enfoque será dado a como as memórias são recriadas para se afirmar a identidade territorial, ou ainda, em como a atividade de rememoração contribui para a efetivação do lugar enquanto construção de vivências e experiências e de reivindicação de reconhecimento. O conceito de memória será tratado sob o enfoque da coletividade, mostrando como ela se efetiva a partir de elementos cotidianos (atividade rotineiras, como rezar, comer, cantar) e extra cotidianos (como a criação da Associação Quilombola, algo que não ocorre diariamente). Dessa forma, a memória individual está sempre dialogando com sujeitos, lugares e experiências nos quais estão envolvidos. A memória individual, nesse ponto vista, não deixa de ser uma memória coletiva, que pode ser modificada de acordo com os lugares que se ocupa e com os grupos que se relacionam: "É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa" (HALBWACHS, 2013, p.39).

Para pensar a identidade territorial da comunidade Nova Jutaí, produzida sobretudo a partir da atividade de rememoração, necessita-se fazer a distinção de espaço e lugar, conforme Yi-Fu Tuan (2013) e Paul Little (2002), autores que possuem visões aproximadas em torno da categoria de lugar, que será utilizado nesta análise. O espaço, conforme Yi-Fu Tuan, é um local não apropriado, onde os sujeitos não possuem ligações afetivas, enquanto que o lugar é construído a partir das experiências, ou seja, se constitui depois da vivência, ou melhor, da apropriação do espaço. Observa-se na citação sequente: "espaço é mais abstrato do que "lugar". O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e dotamos de valor" (TUAN, 2013, p.14). Opta-se pela categoria de lugar para pensar tanto a Ilha Jutaí quanto a Nova Jutaí, pois esses lugares estão permeados de referências emotivas, identitárias e culturais. O que isso quer dizer? Que as relações sociais e ambientais estabelecidas na Ilha Jutaí são recriadas no novo lugar. A Ilha Jutaí permanece para a comunidade mesmo depois de terem ido para a Terra Firme, isto é, todos os dois lugares são concretos e habitados; são permeados de significados e cumprem funções pragmáticas de reprodução material do grupo, por isso a importância de se trabalhar com a categoria de reterritorialização (criação de um novo lugar sem o esquecimento do outro).

Dar-se-á enfoque às falas das entrevistadas, abrindo espaço para conhecer as experiências dessas mulheres em processo de reconstrução social em um novo espaço – Nova Jutaí. Há uma diversidade de versões, relatos, compreensões e histórias que elas compartilham, que são memórias individuais e, ao mesmo tempo, coletivas. Essas mulheres evocam lembranças e reconstituem memórias para relatar histórias de vida e experiências históricas de quilombolas, que vivem em comunidades remanescentes. Nas entrevistas, elas relatam a reconstrução do novo lugar - "Ilha Jutaí" e "Terra Firme – Nova Jutaí". Por que se usa a expressão "Terra Firme" nesta pesquisa? Primeiro, o sentido literal, porque é o local fora da ilha, onde não é alagado. Segundo, com um sentido metafórico, o local onde não houvesse mais inundação em que tiveram que reconstituir e reconfigurar a identidade de si através de uma identidade coletiva – a quilombola.

A afirmação identitária da comunidade é reforçada através da afirmação territorial, ou seja, a comunidade reivindica/afirma uma identidade coletiva de remanescente de quilombo para significar o novo território (Nova Jutaí como continuidade e recriação dos vínculos de pertencimento e das práticas tradicionais e políticas como quilombolas.

3.1 Ilha Jutaí: poética da memória coletiva

Para uma abordagem sobre a Nova Jutaí (Terra Firme), precisa-se, inevitavelmente, de uma discussão em torno do lugar Ilha Jutaí, pois percebe-se que a Ilha continua como referência para a comunidade (ela está viva no cotidiano e na memória das mulheres), mesmo depois da mudança territorial. As formas de vida construídas na Ilha não foram esquecidas, o que houve foi uma reconfiguração baseada em quadros sociais antigos – não se compreende como apagamento cultural. Então, elabora-se, aqui, dois tópicos: esse primeiro, dando enfoque ao lugar Ilha Jutaí, e o tópico seguinte tratando a reconfiguração da identidade territorial em Nova Jutaí. Pensando na discussão de Yi-Fu Tuan, em *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, a Ilha não deixou de ser um lugar de experiências e vivências, ela não deixou de ser habitada, seja de forma física ou, até mesmo, de forma imaginária. Então, nessa perspectiva, pode-se dizer que a Ilha é um lugar importante para a comunidade de Nova Jutaí, já que ela orienta a vivência no outro espaço. O "aqui",

nesse caso, envolve necessariamente o “lá”, e vice-versa. Observa-se na fala da Ana Célia essa relação intrínseca da Ilha Jutaí com a Nova Jutaí:

> **Nós não vivemos sem a Ilha Grande Jutaí e nós não podemos falar da comunidade sem falar da Ilha, porque ela na verdade é o começo da nossa história, da história aqui no Sudeste do Pará, então, sem falar da Ilha perde-se metade da história da comunidade quilombola de Jutaí, é porque ela também é nossa comunidade**, **ela surge ali como comunidade Jutaí**, é só a partir da **chegada dos negros na Ilha Grande Jutaí** é que a gente vai começar a ter **uma história de comunidade quilombola Jutaí** aqui nessa região **e sem a Ilha não existe essa mínima possibilidade de existirmos e Ilha pra mim é começo da minha história, é assim o começo da minha vida** (Ana Célia, Presidente da Associação Quilombola, grifos meus).

A partir dessa fala pode-se dizer que a Ilha Jutaí é um lugar carregado de significados organizados. Para Ana Célia, o lugar Ilha Jutaí não ficou no passado, ele é acessível mesmo no presente – ou melhor, ele é parte do presente. Há, como se vê, um interesse pelo antigo lugar; ela ressalta o início da história da comunidade na Ilha, como se quisesse preservar a necessidade de ter objetos tangíveis nos quais se possa apoiar o sentimento de identidade. Essa postura da entrevistada tem a ver com que o Yi-Fu Tuan (2013, p.239) levanta quando diz que “tudo que somos devemos ao passado. O presente também tem valor, é nossa realidade experiencial, o ponto sensível da existência com sua mistura rudimentar de alegria e tristeza”. O lugar Ilha é um espaço íntimo, familiar, e a partir das memórias ele vai se tornar ainda mais vivo, significado, carregado de valores. Acredita-se, desse modo, que a memória contribui para reativar e manter o sentimento de pertencimento da comunidade.

Ao passo que as mulheres recontam suas lembranças na Ilha Jutaí, elas, ao mesmo tempo, reconstroem a identidade territorial da comunidade Nova Jutaí. A narradora evoca uma memória, buscando sequência lógica, ao passo que afirma “a partir da chegada dos negros na Ilha Grande Jutaí é que a gente vai começar a ter uma história de comunidade quilombola Jutaí”, para narrar algo que se reivindica no momento atual, ou seja, a memória é uma demanda do presente, ao passo que serve para fortalecer a autoafirmação de uma identidade coletiva quilombola hoje – quando a narradora se utiliza da expressão “comunidade Jutaí”, apenas abrevia “comunidade remanescente quilombola Nova Jutaí”. Essa afirmação faz parte de uma estratégia discursiva que busca articular presente e passado, assumindo práticas tradicionais grupais, que contribuem para apresentar/defender visões de mundo e modos de vida. Trata-se de uma narrativa fundadora da comunidade quilombola: começa com a chegada dos negros à Ilha Grande Jutaí.

A história da formação territorial de Nova Jutaí começa após a grande enchente de 1980 e a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que afetaram povoados e moradores das proximidades do antigo território do município de Breu Branco. Esse dado evidencia, dentre outras coisas, o mecanismo de inserção de uma história particular – desta comunidade – numa história mais geral – a de várias outras comunidades da região que foram deslocadas por esses eventos, especialmente pela construção da barragem. É válido ressaltar que, apesar de algumas mulheres entrevistadas afirmarem que a mudança para a Nova Jutaí foi ocasionada pela construção dessa Usina, não podemos comprovar essa afirmação, pois em alguns relatos e documentos os moradores afirmam que perderam suas moradias depois da enchente de 1980 e não por conta da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Mas esses relatos podem-se ser tomados como indícios de uma denúncia/reivindicação de grupos que nunca foram reconhecidos como "atingidos" pelo empreendimento.

> Eu sou de Baião, aquela época essa ilha aí pertencia a Baião né, aliás ela pertence a Baião e **só que água de 80 a gente teve que mudar de lá pra cá por causa que a água foi muito grande meteu toda ilha que a gente morava numa ilha**, **aí o prefeito de Baião veio e comprou essa área aqui e aí que daí que a gente mudou pra cá**, e aí o povo que morava lá né quiseram trazer o nome da ilha grande Jutaí pra vila do Jutaí e aí por isso que ficou vila Nova Jutaí o nome dessa vila aqui. (Maria de Jesus, Tesoureira da Igreja Católica e primeira Professora "leiga" da Ilha e da comunidade, grifos meus).

Observa-se, em vários relatos orais, que, após a inundação, muitos moradores tiveram que procurar acolhimento em casa de parentes e amigos ou tiveram que solicitar ajuda governamental, no caso, ajuda do prefeito do município de Baião. A partir dos escritos memorialísticos do falecido Raimundo Lima, fornecidos pela filha Divane Costa Lima, podemos dizer que, em 1980, o prefeito de Baião, Francisco Ramos, propôs ajuda aos moradores da Ilha Jutaí, dando-lhes uma área pertencente ao senhor Leonel Mendes. As famílias, após o prefeito ter comprado esse lote, já se instalaram no local (Gregório Mendes, Mateus de Sousa, Emiliano Ferreira, Valter Alves Pompeu, Raimundo Lima, Raimundo Franco Alves, Erivaldo Ferreira, Benedito Furtado Mendes e Hilário Tenório – as pessoas que entrevistamos são netos, bisnetos e tataranetos dessas famílias). Depois dessa mudança, os moradores começaram a fazer moradias, mutirões com homens e mulheres e até crianças para a limpeza das ruas.

> Hoje estamos nesse Jutaí, a vila, e a diferença é porque aqui a gente teve mais facilidade das coisas né, por exemplo no sentido de, da parte que se diz município né, trabalho municipais aqui tinha muita facilidade, **pra vim de Baião nunca era possível um maquinário, por exemplo pra limpar a rua**, **essas ruas aqui foram limpas pelo braço das pessoas, mutirão tudo, tirando toco, limpando tudo foi feito mutirão**, aí a primeira escola construída eram as pessoas que carregavam no paneiro, no saco, pedra, tijolo, telha, **tudo que chegava pra construir era o povo que fazia mutirão.** (Maria de Jesus, Tesoureira da Igreja Católica e primeira Professora leiga da Ilha e da comunidade, grifos meus).

Os processos de mudança de território provocam novas relações com o espaço na criação de lugares, de modo que as ocupações fornecem novas dimensões simbólicas e identitárias na interação do grupo com o "novo" território e a afirmação de antigas formas de vida. Importante destacar que a mudança para Nova Jutaí não significou perda das formas de vida na Ilha Jutaí, pelo contrário, houve uma continuação de antigas práticas sociais e também novas reconstruções identitárias. Frisa-se ainda o trecho "tudo que chegava prá construir era o povo que fazia mutirão". Além da ideia da construção feita pelas próprias mãos dos moradores, utilizando materiais acessíveis no próprio território, também realça a solidariedade grupal, através de uma prática – o mutirão - recorrente nas relações e modos de vida da Ilha Jutaí. Nessas atividades coletivas verifica-se elevados graus de coesão, sendo importantes e eficazes formas de organização social e política. Segundo Alfredo Wagner (2011, p.183), essas tentativas de autonomia organizativa denotam uma "autoconsciência cultural" e um certo "jeito de viver" tradicionalmente, e implica numa ação política coletiva de territorialização. Acrescenta-se ainda que essas formas organizativas – limpeza das ruas, construção de casas, igrejas, escolas, associações – reivindica os direitos territoriais, ao utilizar recursos naturais imprescindíveis à manutenção física e social. "As categorias de identidade são coletivas, fortalecem as estruturas comunitárias e notadamente as práticas de uso comum dos recursos naturais que se tornam um fator coextensivo à sua consolidação" (ALMEIDA, 2011, p.182).

As mulheres também narram como foram suas acomodações ao novo espaço depois das *águas de 80*, como elas nomeiam a enchente de 1980:

> **Aí quando foi na água de oitenta foi que nós mudamos prá vila, né? Pra Vila Nova, lá**. Aí lá eu continuei trabalhando... que nós tinha umas casas... que as casas daqui dessa ilha as águas de oitenta levou tudim. A água de oitenta foi um perigo para nós. **Perdemos tudo que a gente tinha**. Que a gente criava muito porco, galinha, né? Bastante coisas a gente tinha. As casas... **daí nós perdemos nossa casa e aí foi por isso que nós mudamos pra lá. Essa água veio, eu acho, devido ao problema da barragem, né?**

> **Porque foi depois que surgiu esse negócio dessa barragem aí foi que aconteceu isso...** porque nunca tinha acontecido. **Isso foi no ano de oitenta que nós perdemos tudo** (Maria do Rosário Pompeu, membra da Associação e atendente da farmácia do Posto de Saúde da comunidade, grifos meus).

A comunidade, depois da enchente, passa por um processo de reterritorialização, ou seja, "movimento de construção de território" (Haesbaert, 2009, p.127). Depois do evento, os moradores, grande parte, foram para Nova Jutaí, que foi formada basicamente pelas pessoas que moravam na *Jutaí de Cima*, bem poucos eram da *Jutaí de Baixo*[23].

Conforme Haesbaert (2009, p.128), não se pode confundir a reterritorialização com "o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente em um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua". Então, pensando no caso da comunidade de Nova Jutaí, não houve, após a enchente de 1980, uma desterritorialização absoluta, visto que não houve um rompimento do território Ilha Jutaí para criar a Nova Jutaí. Como afirma Haesbaert (2009) a desterritorialização está acompanhada da reterritorialização.

Várias práticas culturais, sociais e econômicas são reproduzidas para a Nova Jutaí, mas com novos interesses e configurações. Maria do Rosário, na fala sequente, relata o seu modo de vida na Ilha Grande – importante colocar o trecho completo por mais que seja longo, para, a partir das falas das narradoras, captar as dinâmicas culturais e sociais da comunidade:

> Brincava, brincadeira de... **de noite a gente fazia aquela brincadeira de roda, brincava muito de brincadeira de roda, aí de dia a gente ia mais era assim pro trabalho com os pais da gente**... que a gente ia pra escola e quando chegava da escola ia pro trabalho, mas de noite a gente se divertia. Que era tipo uma vila, assim, que a gente reunia todas criançadas brincando de roda, né? Era muito animado. **Ajudava a mãe nas coisas de casa...fazia de tudo. Às vezes minha mãe ia pra roça e aí uma ficava pra fazer a comida**, aí no outro dia já era a outra...que nós éramos quatro e eu e minha irmã dividia a tarefa**. A economia era a agricultura, mas também tinha a pesca** que meu pai pegava muito peixe e tinha a coleta de açaí, cupu, castanha...tudo isso, graças a Deus tinha aqui. **Plantava milho, arroz, mandioca, isso que a gente plantava**... (Maria do Rosário, membra da Associação e atendente da farmácia do Posto de Saúde da comunidade, grifos nossos).

[23] Os termos *Jutaí* de *cima* e *Jutaí de baixo,* são utilizados pelos moradores da Ilha Jutaí para definir seu lugar de moradia dentro da Ilha.

O cotidiano da Ilha Jutaí (presente também em Nova Jutaí) é a vivência das pessoas do campo: realizavam festas, em geral religiosas, plantavam, coletavam, pescavam, caçavam e possuíam difícil acesso às escolas – “não pudemos concluir nossos estudos, por motivo de condição financeira, o colégio era muito distante e remavam para chegar e também pegávamos chuva quando a gente ia pra escola, mas foi gratificante o pouco que a gente aprendeu” (Marinalva Moreira). O relato acima de Maria do Rosário sintetiza bem o dia-dia da comunidade: durante o dia, ajudavam os pais nos trabalhos cotidianos, iam para a escola e a noite faziam brincadeiras coletivas. A economia era praticamente a agricultura, a pesca e a coleta de frutos da região – açaí, castanha-do-pará, cupuaçu. Como se vê, as atividades eram realizadas, em grande parte, de maneira coletiva, e isso, conforme Paul Little (2002) é uma das características dos quilombos:

> o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos (BANDEIRA,1991 in LITTLE, 2002, p.9).

Ainda sobre o cotidiano, o relato abaixo nos dá notícias sobre as sociabilidades e a importância do parentesco – “famílias grandes” - na conformação da vida coletiva:

> **Tenho lembranças boas lá da ilha grande**. **Ah, o clima né, o clima lá era diferente a gente vivia lá também era uma vida assim simples, saudável, despreocupada não tinha aquela preocupação, fartura, criação, peixe**. Tudo tinha. Açaí era um fruto que tinha bem pouco, mais tinha também, açaí, cacau a lata deles lá era mais era cacau também sobre o plantio né...de cacau, muita dificuldade é assim porque na época que a gente morava lá não tinha transporte era pouco, era remo mesmo, **eles iam agora nessa época 7 de setembro eles iam em Tucuruí de remo vender as coisas porco, porque eles criavam bastante porco, vender pra comprar materiais pros filhos** pra vim costurar aí da mão aí quando chegava no dia 7 tava todo mundo arrumadinho, eles gostavam demais. Se desfilava lá, a gente, eles né se reuniam todinho, limpavam, varriam as estradas pelo meio né, os cacaueiros lá pra desfilar queriam desfiles. **Nesse Jutaí antigo se vivia eu não tenho assim o número total né, mais eu acredito que ali tinha deve ter umas 30 famílias mais ou menos e isso dava** .... Olha sempre as famílias eram grandes né, família hoje você tem um filho, dois filho, naquela época era mais filhos né, mais umas 30 trinta talvez tivesse umas 200 pessoas uma 300 por aí (Maria de Jesus, Tesoureira da Igreja Católica e primeira professora leiga na Ilha, grifos meus).

Destaca-se do fragmento acima o trecho “tenho lembranças boas lá da Ilha”, que nos leva a afirmar que a Ilha se manteve viva nas memórias e que esse passado precisa ser rememorado para a afirmação da própria identidade territorial. É relevante afirmar que essas memórias sobre a Ilha Jutaí (festas, organização de atividades

rotineiras, preparação dos alimentos, etc.) são evocadas não apenas para explicar um tempo passado, mas surge como mecanismos de compreensão/afirmação da vida em Nova Jutaí, ou melhor dizendo, a Nova Jutaí, enquanto identidade territorial quilombola, evoca a necessidade da tradição. A memória é convocada na politização da tradição. Nesse caso, a Ilha Jutaí é sempre uma referência, ela é mencionada ou trazida à tona como demanda de intervenção social frente às esferas externas, como o Estado. Melhor dizendo, a comunidade procura estabelecer a ligação com a Ilha para reivindicar a condição de remanescente de quilombo, para a construção de forças sociais.

Abaixo, segue uma fala bastante significativa para se pensar a Ilha enquanto lugar de "necessidade do presente" e como elemento que materializa a identidade quilombola coletiva Quando a entrevistada diz "e o nosso lugar não está mais como tava" ela tem consciência de que na comunidade Nova Jutaí não se vive mais da mesma forma que na Ilha, ou seja, mudam os lugares, alteram as pessoas e as formas de vida. No entanto, quando a mesma afirma, "tudo isso vem na memória da gente", evidencia que as práticas não foram esquecidas, mas atualizadas em um novo contexto, que exige novas atuações sociais e políticas.

> **E o nosso lugar não está mais como tava mas a gente tem cultivado sempre o melhor entre as famílias, e eu me lembro que na ilha era muito bom os nossos banhos, a gente já amanhecia o dia brincando dentro d'agua, e o nosso pai já chegava da pesca com aquele tanto de peixe e a gente já escolhia o peixe que a gente ia comer e ai era uma brincadeira total sabe**? Lá tinha muita fruta sabe? Lá tinha o mucajá, lá tinha manga, lá tinha outros tipos de fruta, muito bom, muito bom, tinha ingá, cacau, inclusive até hoje lá tem cacau, então **a gente tem muita, muita recordação mermo**, a gente andava na praia, brincava de canoa, **então tudo isso vem na memória da gente e hoje eu falo pros meus filhos que eles não conhecem nem a metade do que a gente conheceu** e terminou assim pelo esse motivo da água de 80 que não existe mais (Marinalva Moreira, Primeira Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016 grifos meus).

Interessante observar a construção do enunciado: "eu me lembro que na ilha era muito bom", ela não constrói o enunciado a partir de referentes linguísticos que passam a ideia de certeza, pois utiliza o verbo "lembrar". Ela nos leva a interpretar que, segundo as suas lembranças do presente, a Ilha era um lugar muito agradável, que traz sempre boas recordações. Percebe-se uma fascinação pelo passado, como se o tempo vivido na Ilha Jutaí fosse o ideal. As partes em negrito reforçam a ideia que estamos levantando, a de que o lugar Ilha é um lugar familiar, tranquilo, permeado de prazeres simples. O que se levanta com essa fala é a ausência de vontade de

mudar, ou seja, não se tinha vontade de sair da Ilha, isso aconteceu por motivos externos, expressando um sentido de pertencimento e identidade com a “mãe-ilha”, como afirma a mesma narradora.

Outra inferência que pode ser feita é com relação ao dito “eu falo pros meus filhos que eles não conhecem nem a metade do que a gente conheceu”, isso nos leva a supor que por mais que as mães narrem para os seus filhos como era o cotidiano na Ilha, eles nunca vão poder apreender a realidade tal qual aconteceu, ou melhor, a vida era tão intensa, tão particular, que a linguagem não dá conta de expressar o vivido. Em outras palavras, os filhos podem ter visões aproximadas de como eram as vivências na Ilha, mas nunca poderão compreender toda a dinâmica social, cultural e política da Ilha, pois estão inseridos em outro contexto, em outro tempo, em outras relações. Pode-se dizer, portanto, que ao contarem sobre o passado da comunidade através das memórias coletivas, as narradoras projetam outros contornos sobre eventos passados, o que recria e reelabora os acontecimentos – esse é o jogo da memória, uma constante recriação, pois o passado não é palpável, alcançável. Nessa esteira de pensamento, pode-se concluir que, nesse caso, a memória não é evocada de maneira aleatória, mas como necessidade de confirmação/reafirmação da identidade territorial. Em suma, o que convoca a memória é a necessidade de manutenção da autoidentidade. Essas memórias permitem atribuir significados para acontecimentos relevantes da história da Ilha Jutaí, possibilitando interpretações sobre encenações coletivas e oferecendo “verdade visíveis, reais e desejadas sobre si mesmas e a significância de sua existência em produções imaginativas e performáticas” (GEERTZ apud LIMA, 2011, p.31).

Sabe-se que uma das formas de resistência que as mulheres quilombolas de Nova Jutaí encontraram é a memória coletiva, pois também é uma forma de significar os seus espaços. O entendimento aqui parte da ideia de que é necessário manter viva a referência da Ilha Jutaí para recriar a Terra Firme, ou seja, precisa-se politizar a tradição, pensando com Alfredo Wagner. A tradição precisa ser afirmada e “inventada” para a construção da própria identidade, elas precisam se reconhecer e serem reconhecidas enquanto quilombolas. Então, a afirmação de práticas sociais precisa ser estabelecida para si e para o Outro. Essa afirmação das tradições faz parte do processo de territorialização, “que é dinâmico e não necessariamente composto de

áreas contíguas, que é construído através das ações sucessivas de unidades de mobilização" (ALMEIDA, 2008, p.147).

Através da memória coletiva, os grupos procuram determinar seus lugares de origem – "culto das origens". Talvez, por isso, que em todos os relatos coletados observa-se que as moradoras fazem questão de mencionar suas ligações com a Ilha Grande Jutaí, como forma de ressaltar e sustentar as estratégias políticas de luta no presente - a memória coletiva é um elemento crucial para mobilização e para criação de mecanismos de resistência. É como se elas não quisessem (ou pudessem) perder a história de seus antepassados, porque a história de uma coletividade é também, de alguma forma, a história de si. Elas parecem ter a consciência de que a identidade de um grupo é construída a partir de suas relações com o local em que viveram/vivem – a comunidade precisa se afirmar como quilombola. A senhora Marinalva Moreira, primeira presidente da Associação Quilombola de Nova Jutaí, em sua fala, manifesta importância de passar as tradições de geração a geração, de resguardar tradições para que as práticas permaneçam vivas:

> minha casa é humilde, mas as portas estão sempre abertas, e hoje, professor, meu pai não está com vida, mas é sempre bom, professor, fazer esses trabalho em vida e... nossa... ele contava tanta coisa **e hoje muitas coisas se perderam, foram levadas, porque na comunidade tinha uma reza em latim, e hoje não tem mais, porque não teve quem aprendesse, e ele sempre falava... vai acabar porque se você não ensinar, não ter aprendizado, e as coisas só tem valor se tá vivo** e o nosso pai, antes dele, acontecesse dele partir, ela veio, a secretaria de educação, fizemos camiseta e nós fomos, aí tinha nossa barraca aí no Breu, e hoje ela tem a memória dele todinha, a vida dele todinha, mas a gente vai fazer de tudo, que quando estiver pronto a divulgação do livro do nosso pai e ela esteve esses dias aqui e então ela vai ficar vindo sempre aqui e vamos lhe doar um e obrigado professor (Marinalva Moreira,Primeira Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016, grifos meus).

Nessa fala, a moradora ressalta a importância da realização desta pesquisa para a comunidade, pois é uma forma de reconstruir as memórias de seu povo, além de ser um registro para as novas gerações. Ao tratarmos de revitalização de memórias, estamos pensando nas reflexões suscitadas por Halbwachs (2006) e Davi Arrigucci Jr (1987), que compreendem o trabalho da memória do ponto de vista da descontinuidade e da impossibilidade de retomada do passado tal qual ele foi vivido, pois, de acordo com esses autores, o movimento de reconstrução da memória é sempre lacunar e baseado nas experiências que o sujeito tem do presente com relação ao passado.

A memória, nesse ponto de vista, expressa os percursos de perdas e ganhos, dialoga com a noção de **memória trabalho** - essa ideia é pensada por Ecléa Bosi, no texto *Memória-sonho e memória – trabalho*. Portanto, nessa visão, a memória se distancia do pensamento do lembrar como sonho, ela passa a ser pensada como uma ação que exige bastante esforço, "se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, em nossa disposição" (BOSI, 1979, p.17).

As entrevistadas, de modo geral, procuram contar o que se viveu/vive na Ilha Jutaí com o máximo de detalhes e certa linearidade para dar coerência aos acontecimentos. Elas, dificilmente, deixam transparecer os esquecimentos ou as lacunas. Elas fazem questão de afirmar – talvez devido expectativas em torno do que possa representar o atual trabalho que lembram perfeitamente de como tudo aconteceu: "Eu tenho uma lembrança muito segura nessa minha mente, graças a Deus" (Laudelina). Elas se utilizam de palavras que dão autoridade e verossimilhança aos acontecimentos, como se quisessem dizer: essa é a minha história, a história do meu grupo, eu posso retratar os eventos. Se colocam como testemunhas do passado. Pode ser também porque estão tematizando, sobretudo, fatos particulares de suas vidas, fazendo prevalecer o teor autobiográfico, em que as narradoras se afirmam (e se explicam) na narrativa – narração e autoafirmação. Há aproximação como aconteceram os eventos no passado: dizer tudo sobre si próprio, tentando esgotar as ocorrências de si e do grupo; e dizer as coisas com espontaneidade, sem selecionar, sem constrangimentos institucionais.

> Nós tamos pedindo a Deus, orando para que chegue **outras pessoas que chegue pra ajudar a gente a continuar a vivenciar mais pra frente**, e **a gente gosta do que é lembrado, das coisas do nosso tempo**, **porque é tradição e a gente pra não querer que perca né?** é muito bom as coisas que veio de lá pra cá, ehh nem fale aqui já desanimaram um bucado (Elza Pompeu, conselheira da Associação Quilombola, entrevista em 11/12/2016

Elas querem narrar, como bem disse a senhora Elza Pompeu, como forma de "continuar a vivenciar mais pra frente". Lembrar e narrar estão implicadas em projetos de futuro como comunidade quilombola. A memória, nesse caso, é, sobretudo, um ato de demarcação de identidade e de lugares. Podemos pensar que essas mulheres dão força e luz ao passado, contando os seus sambas, seus encontros, suas brincadeiras de roda e suas cantigas como estratégia de identificar o grupo e projetá-lo como uma

coletividade política. As mulheres lutam pelo reconhecimento como remanescente de quilombo e as formas encontradas por elas são as mais diversas, como: politização da tradição, organização política a partir da Associação, incentivo à educação formal aos membros da comunidade, sobretudo, às mulheres que reproduzem as práticas de coesão grupal, como as festividades, preservação da natureza e de modos de vida, entre outras estratégias de luta.

Observa-se um trecho da fala de dona Laudelina, quando explica de forma cronológica a formação do quilombo na antiga Ilha a partir das fugas, como forma de resistência à escravidão e aos maus tratos nas fazendas – mesmo não estando no local no momento do acontecido. Antes de partirmos para esse relato, é válido dizer que as lideranças da comunidade afirmam que Jutaí começou a se formar em meados do século XIX, e os fundadores da comunidade foram negros que fugiram dos senhores de escravos e do alistamento obrigatório para a Guerra do Paraguai (1864-1870):

> o início mesmo eu não sei bem porque, porque quando eu cheguei lá já estava essa ilha grande Vila de Jutaí, já tem muitos e muitos anos pra trás né. Sobre os negros...**os negros eles vieram de lá do Itacoroa né, eram famílias que moravam lá no outro lado né**... que é uma terra firme, só que lá no lado de aldeias dos índios e os índios botaram eles pra correr, matou uma parte do povo botou eles pra correr **eles vieram se refugiaram nessa ilha**, foi por isso eles ficaram aí a maioria do povo (Laudelina, integrante do grupo de dança, entrevista realizada em 08/07/2016, grifos nossos).

Nesse relato o quilombo encontrava-se estabelecido em Itacoroa, lugar de "terra firme" de onde vieram os negros "refugiados" por conta de conflitos com os indígenas. Ainda que apresentando indícios de uma ocupação anterior à Ilha Grande, esse fato não é sobrelevado na narrativa, mantendo-se a Ilha como "lugar de origem" e identificação.

Compreende-se aqui que as mulheres procuram construir uma territorialidade originária como forma de estabelecer e manter seu território, já que, segundo Little (*idem*), a história da ocupação guardada na memória coletiva é uma das formas de defender o seu próprio território. Interessante notar que existem vestígios nas falas das mulheres sobre os quilombos da região, e essas lembranças são reconstituídas a partir da evocação das histórias de vida e de experiências históricas dos descendentes de quilombolas, que ainda vivem em suas comunidades remanescentes.

A memória coletiva busca, por esse ângulo, localizar lugares de origem do grupo social dentro de uma nova dinâmica – culto das origens, como denomina Paul Little. Diante disso, pode-se argumentar que o processo de identidade territorial da comunidade em análise se estabelece, muitas vezes, a partir da luta para continuar a existir, ou seja, na reinvenção de identidades políticas e culturais baseadas na ancestralidade.

As moradoras de Nova Jutaí, utilizam da memória das tradições para se apoderarem do novo lugar. Abaixo temos o discurso de Maria de Jesus, conhecida como Margarete, professora da comunidade, no qual ela relata as alterações de tradições religiosas, como a reza da ladainha em latim. É uma fala interessante porque chama a atenção para a construção da identidade coletiva a partir dos deslocamentos - as reconfigurações não acontecem somente no plano material, mas, principalmente, no plano simbólico.

> Comecei trabalhando aqui terminei aqui e me aposentei aqui. **Meus pais moravam em Baião e eu vim pra cá para trabalhar, casei e fiquei. A Ilha é dividida assim.....Tem Jutaí debaixo né, que chamam Rua do fogo a vila São Benedito e também chamam Jutaí debaixo e nós aqui era Jutaí de cima e eles Jutaí debaixo. Lá tem também muitas pessoas vindo daquela época né, então com isso eles trouxeram alguns costumes né deles**, muito antes é tinha ladainha em latim que eles rezavam né, e depois foram morrendo, morrendo gente tentou tanto pra ver se levava em frente mais não quiseram, tipo assim não querer porque poder e saber eu tenho certeza que eles davam conta né os mais novos. (Maria de Jesus, Tesoureira da Igreja Católica, entrevista realizada em 05/07/2016 grifos meus).

Essa entrevistada apresenta a organização das partes da Ilha e faz referência a como as experiências culturais são reinventadas em novos contextos. Pela leitura dos relatos, pode-se acrescentar que muitas práticas, como o Samba de Cacete, foram transferidas de um lugar para outro, apesar de adquirir novos formatos no novo contexto, o que parece é que existe um desejo de manter os valores trazidos da Ilha Jutaí, como se quisessem garantir uma continuidade em relação ao passado. A comunidade (re)elabora festas, brincadeiras, cantigas, modos de trabalho para garantir que a resistência e as experiências quilombola sobrevivam em prol da conquista de direitos. Além disso, quando a narradora diz que “eles trouxeram alguns costumes deles”, está se referindo aos negros com suas práticas tradicionais, como a ladainha.

As mulheres entrevistadas, em vários momentos, evocam suas crenças e modos de vida como histórias de botos, cobra grande, encantados, que constituem

formas da comunidade expressar “suas visões de mundo, seus valores e suas experiências” (LIMA, 2003, p.15). E essas questões merecem espaço nesta pesquisa, pois não são apenas ficções, no sentido de ser ilusão, imaginação, mas são modos de ser e estar no mundo e de pensá-lo. A retórica do encantamento, segundo Lima (2003, p. 16), “condensa exemplarmente a simultaneidade do histórico e do mítico, do sociológico e do alegórico, instâncias de que a tradição oral se serve para relatar acontecimentos da história local e formular moralidades”. Essa categoria liga-se a oralidade no seu caráter totalizador – de amalgamar discurso e prática social – e produz um pensamento de tipo agregador – “um discurso coletivo que dissolve a antinomia da lógica moderna, ao fundir o mundo natural e sobrenatural, o histórico e o mítico” (LIMA, 2003, p. 47).

As narrativas de encantamento destacam a dimensão discursiva que confere sentido às histórias das narradoras e de sua coletividade de pertença sem, contudo, assinalar distinção ou hierarquia sobre outras dimensões. Elas podem ser pensadas como constituidoras de uma poética da vida social. As narrativas podem ser compreendidas como interpretações das práticas coletivas, que deixam transparecer moralidades, religiosidades e modos de compreensão da vida: “extraem para si não só sentidos para a história que vivem, mas também formam ali constelações de valores e moralidades que fazem mover suas atividades práticas” (LIMA, 2003, p.46).

Essa poética não se refere apenas aos encantados, às histórias, mas ao discurso utilizado pelas narradoras para expressarem a vida em comunidade, quais as referências que utilizam para defender/descrever/inventar um modo de vida. Ao passo que narram (seleções, restrições, junções, criações – estratégias discursivas), as entrevistadas apresentam visões de mundo que imbricam a história local num contexto simbólico – alegorias e metáforas onde a narrativa oral é poética, pois uma face da sociedade se apresenta como discurso.

> Quando falo de poética, não estou falando da sociedade que produz formas de arte expressivas e representativas de uma realidade que nelas subjaz, sem, contudo, confundir-se com elas. As narrativas que estou interpretando não são textos em busca de um contexto que as explique ou seja explicado por elas, formando uma espécie de complementariedade entre o discursivo e o real. O que quero dizer é que uma das faces da sociedade se apresenta como discurso, que, no caso das narrativas orais aqui analisadas, é poético. (LIMA, 2003, p.17).

Os moradores da comunidade em análise se veem, se interpretam e se afirmam a partir do discurso – identidade é também discurso. Melhor dizendo, a identidade

territorial tem uma dimensão simbólica e também uma dimensão de práticas concretas. E as narrativas orais em análise amalgama essas dimensões numa visão de totalidade do território.

> Eu já fiz promessa em outro lugar aqui não, uma vez eu tava atravessando um rio eu e essa minha filha e ela já tinha uns sete anos, a Juliana a minha filha mais velha e do nada assim caiu um temporal tãoo grande que eu só enxergava dá onde a gente tava, lá no Limão, e a gente ia justo buscar um milho do outro lado do rio que era nossa cumadre mineira com quem a gente estava conversando ontem, a gente tava na fazenda dela, lá abaixo do Muru, a gente tava lá na fazenda dela e ai aconteceu isso essa **chuva muito forte, um temporal muito forte e ai o vento vento vento então eu disse assim minha filha entre debaixo do banco da canoa e aí ela deitou e foi e entrou debaixo do banco da canoa ela tinha uns sete anos e ai eu peguei e só me ajoelhei assim na canoa e fiquei mais eu não conseguia manusear a canoa e ai nós ficamos só boiando e gritando, gritando, gritando aí eu peguei e pedi Senhor seja feita a vossa vontade, mas eu tenho um último pedido a fazer pra você eu falei mermo que leve a minha vida, mas não deixe acontecer nada com a minha filha que alguém encontre ela dentro dessa canoa** e eu como tava eu falei (lágrimas) **e olha eu falei e naquele momento que parece assim eu terminei de falar eu chorando num sabe aquilo ali assim parece que acabou tudo num instante não tinha vento....não tinha...só tinha sabe só aquela aguazinha batendo assim plet... plet ... plet... do lado da canoa num tinha uma maresia** (lágrimas e emoção) sei lá eu acho assim que a fé , como diz assim que a fé ela é...(voz embargada) remove montanhas e eu nunca esqueci ... e agradeço a Deus todos os dias pelo livramento, pois foi um sufoco muito grande muito grande que não desejo nem pro meu pior inimigo que eu tenho certeza que eu não tenho entendeu? (Raimunda Machado, 2ª Coordenadora da Associação, entrevista realizada em maio de 2016)

Dona Raimunda nos conta essa história em lágrimas, suspiros, pausas, embargos na voz. Ela acredita no poder das águas e no milagre divino, agradece ao seu Deus pelo livramento das forças e agito das águas. Para João de Jesus Loureiro (1995, p.202), “o rio é um grande olho que olha o céu e que também nos olha. Por detrás do olho do rio, há um mundo de mitos, lendas, encantarias. O rio torna-se uma coisa viva da qual tudo pode vir, como de tudo o que é vivo, de tudo o que tem vida”.

De acordo com Benedita Celeste (2004), tanto homens quanto mulheres e crianças, dependendo das circunstâncias (homem quando não se prepara espiritualmente para entrar na mata ou no rio; mulher pela condição fisiológica de fêmea humana atrai as correntes do encantado, criança quando não são batizadas) estão vulneráveis aos olhos ocultos das encantarias que habitam os rios, igarapés e matas. A senhora Elza do Sacramento relata a história de uma mãe que perdeu uma criança próximo ao lago de Nova Jutaí, os moradores não encontram rastro da criança, e, por conta disso, acreditam que a criança foi encantada.

Nesse trecho nos deparamos com a expressão “visagento”, que conforme Galvão (1955), vem de visagem, e os povos amazônicos usam bastante essa expressão. Esses bichos visagentos dominam ou controlam a mata e os rios e revelam uma crença do homem e as forças extraordinárias. Seriam como entidades protetoras que guardam a natureza contra a degradação provocada pelo homem.

> a história do meninozinho, filho do amigo meu, sabe uma coisa incrive, surpreendido do que aconteceu com aquela criança sabe, ele tava com febre e ai a mãe dele disse que ia apanhar uns limão, o pai dele tinho pegar uns peixes e a mãe uns limão, e a criança disse mãe deixa eu ir, e a mãe responde: fica meu filho que você pegou febre e você sabe como criança é insistente ela pegou a sandalinha dele e ele saiu e ela deixou ele na beirada da estrada e entrou para pegar os limão e nessa hora ela escutou ele duas vezes gritar e ela falou pera-la menino pera-la e no que ela voltou o menino não estava mais, e ela pensou que ele tinha voltado pra casa e quando ela chegou em casa procurou pelo pai ele disse que não, que não tinha visto ele, e caçam esse menino e caçam esse menino e não viram sandália e não viram nada e ela disse que quando passou passou por cima de um pau e quando ela voltou esse pau não estava mais e ai caça esse menino e ai vieram aqui e pegaram um monte de gente e passaram a noite no mato procurando e fizeram fogo e procuraram esse menino de todo jeito e não encontraram. E lá no Itacoroa surgia muita história e procuraram esse menino de todo jeito e procuravam a sandália e nada, não viram nada e se fosse onça que pegou que mordeu ficava a sandalinha né? foram procurar o rastro dos pés igual aquele de saúva e nada, ficaram foi a noite toda no mato, fazendo fogo e cercando as sapupemas grandes que podiam pensar que a onça estava com ele lá né? e era uma turma para um lado, outra turma pro outro lado, procurando e aqui na bera a mulherada procurando e olhe eu acho que encantou esse menino e quando passou tempo que ficou só lá a mãe dele esperando e nada dele aparecer, e ela veio aqui para o Jutaí e o marido voltava todo dia as seis horinha no silêncio pra ve se via algum motivo lá na casa onde eles moravam, e ai quando ele chegou lá na casa ele lembrava que o menino ficava brincando com os caroço de macaúba, diz que um bolebolezinho e ai o Dico andou caturando, caturando, pra vê se via né ? Motivo dele pra pegar né? mas sumiu, sumiu, que ninguém sabe pra onde e a mãe já me falou: Oh Elza eu tenho tanta esperança de ver meu filho - é Estelita tu pode inté vê, por que ele não foi morto por que é uma coisa que morre morreu a gente não vê né? mas uma criança que some anssim perto de uma mãe a gente tem a esperança de um dia ver e eu num sei nem com quantos anos está essa criança, e se ele ta vivo, tá encantado tá muito grande ... lá a gente ainda gosta de ir na ilha e tem uns neto que gosta de ir comigo, mas eu não levo que eu tenho pra mim que vai desaparecer de mim e eu num levo e eu tenho medo de sumir filho alheio e eu gosto de ficar sozinha na casa lá, aquela área lá é visagenta, aqui acolá o povo tão vendo coisas. (Elza do Sacramento, conselheira da Associação, entrevista realizada em 11/12/2016).

Os seres humanos podem ficar encantados por conta de influências sobrenaturais. Compreende-se aqui que o encantado é o ambivalente, o simultâneo: natural/sobrenatural, ordinário/extraordinário, humano/animal.

> Essa ambiguidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem

> manifestar-se sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns (MAUÉS, VILLACORTA, 2002, p.22).

De acordo com os autores acima, esse termo encantado se baseia e ou deriva de concepções de origem europeia – persiste no repertório ocidental de histórias infantis; de origem indígena – por conta de lugares situados no "fundo" ou abaixo da superfície terrestre; e, ainda, por influência de divindades de origem africana, como os orixás. Não temos como definir a origem dessas palavras, trata-se de empréstimos, construções e desconstruções de hábitos indígenas, africanos e europeus.

Conforme Celeste (2004), os encantados na cultura amazônica estão em todos os lugares: entre índios e caboclos, entre o céu e a terra, nas selvas, nos campos e no fundo das águas. São seres animados por singular força mágica, capazes de prodígios e antropomorfias, sujeitos a estados divinos e satânicos.

> Esse meu marido pai dessa minha última filha ele estava lá numa espera e veio uma paca e ele atirou nessa paca e ai mandou o rapaz pra que fosse pegar e quando chegou tinha um negócio branco assim e ai ele gritou que não ia pegar que era um bicho, e ele disse pega rapaz e eu não vou pegar por que era um bicho branco, branco branco, **é muito visagento pra lá**, hummm, eu num vou pra ali sozinha nem, ali nós tem banana, cacau, nós tem açaí, mas só eu com meus meninos eu não vou não por que eu tenho medo é muito visagento, feio né? o povo de lá já se mudaram foi tudo e ali onde é o Oreste ele se mudou por que não aguentou, parecia um menino ouro, um rapaz foi pescar lá, e viu aqueles dois meninos assim na beira num sabe**? isso faz tempo, na beira ele estava pescando no remanso de tardezinha e ele perguntou onde que apareceu aqueles dois meninos? Ele veio chegando pra ver e sumiram dentro da água e eu não sei se era alguma coisa pra desencantar eu só sei que ai não é certo não viu?** (Marinalva Moreira, Primeira Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016 grifos meus).

Pelo que se percebe no trecho de entrevista acima os homens possuem seus períodos de fragilidade diante das encantarias, o "despreparo espiritual", a "fraqueza de espírito", isso significa que os homens e as mulheres são vulneráveis aos entes sobrenaturais de encantaria. Todos estão, em determinados momentos, à mercê da ordem e desordem dos encantados. Em todos os casos, o melhor caminho é a proteção pessoal, por isso que a figura da benzedeira, na Amazônia, é tão importante. As rezas, os rituais, os chás, banhos são meios de distanciar as forças de encantamento. No relato acima, a informante Marinalva narra a aparição de dois meninos encantados na beira de um rio, esse tipo de acontecimento é bem comum nessa comunidade, tanto que a maioria das mulheres possuem alguma história sobre visagens ou encantados na Ilha Jutaí. Muitas dessas mulheres não voltam para a Ilha,

como vemos na fala de Marinalva, por medo dessas encantarias que permeiam no imaginário da comunidade.

Tem-se ainda a figura da Cobra Grande que, de acordo com Eduardo Galvão (1955), aparece à noite, especialmente durante as tempestades, que são frequentes na estação chuvosa. Na escuridão seus olhos brilham com a mesma intensidade de um farol de barco. Toma outras formas, porém. Pode aparecer como um "navio encantado", barco deserto de tripulantes que singra o rio com todas as luzes de bordo acesas.

> Uma noite dessa eu estava lembrando e contei um relato que a minha mãe conta até hoje que eles estavam na praia e tinha um barco que fazia pra Tucuruí e o nome dele era três de outubro e ele estava ai na praia na noite de luar e quando foi uma base de dez pra onze horas da noite eles avistaram e falaram: **lá vem o três de outubro! E aí o papai falou não é o três de outubro e era como se fosse uma cobra muito grande e quando eles estão lá e falam que é o três de outubro e não é e ia só descendo lentamente e quando passou da praia que ela pegou um fundo que significa canal e ai ela foi mostrar que ela era a cobra, muito grande a cobra e a minha mãe conta isso até hoje isso, e como se fosse um barco e eles a minha mãe e meu pai que viram e até hoje contam** e uma noite dessa a gente teve conversando com os meninos ai, **e hoje a gente já não vê mais essas coisas mas antigamente a gente via muito, e darra para amedrontar (Marinalva Coelho.** Primeira Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016 **grifos meus).**

Os encantados podem aparecer de diversas formas, até mesmo em forma de cobras, peixes, botos e jacarés, observa-se através desses relatos. Tem-se histórias de encantados que aparecem em forma de crianças, cobras, como disse a informante Marinalva. Sobre essas manifestações variadas, os pesquisadores Gisela Macambira e Raymundo Maués, esclarecem:

> Os encantados (...) são considerados normalmente invisíveis aos olhos dos simples mortais. Entretanto, podem manifestar-se aos seres humanos comuns de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos distintos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamadas de "bichos do fundo" quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nesta condição eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau-olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de "oiaras"; neste caso frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigou ou parentes, e desejam levar suas vítimas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquele em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer seja naquelas que têm o dom de nascença para serem xamãs, ou naquelas de quem "se agradam", ou nos próprios xamãs (pajés) já formados (MAUÉS, VILLACORTA, 2001, p.21).

Importante comentar também a respeito do "reino encantado", que seria o fundo dos rios e dos igarapés. É uma espécie de mundo submerso. O reino, segundo Galvão

(1955), é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro. Os habitantes desse “reino” do fundo dos rios têm semelhança com criaturas humanas, sua pele é muito alva e os cabelos louros. Alimentam-se de uma comida especial que se provada pelos habitantes deste mundo, os transforma em *encantados* que jamais retornam do “reino”. É o que os moradores de Jutaí acreditam que aconteceu com o filho da Estelita, que desapareceu e nunca mais voltou.

> A Benvinda ela era pra ser média, por que o nome dela é de gente do fundo, é Benvinda, o nome dela dessa Benvinda, esse pai velho que eles falavam, que deu o nome para mamãe pra colocar de Benvinda, e eles incorporavam nele e eles diziam o que eles queriam, **e ele tinha contato com eles lá do fundo, o povo dele que tem uma cidade no fundo, o meu tio que já foi que já contou pra gente que ele foi lá** e passou um dia com eles e esse lugar no fundo se chama de Felipe e **fica na ilha Jutaí, e ele falou que lá é muito bonito, lá tem muitas moças bonitas que vem recepcionar as pessoas que chegam lá, muita fruta tudo que tem aqui tem lá, só que você não pode comer nada que tem lá, se você comer você fica lá**, no fundo desse rio e você não pode comer o que tem lá nesse fundo, e ai eles avisaram ele se ele comesse qualquer coisa no fundo do rio ele ficava e tudo, tudo o que você pensasse de frutas tinha dentro fundo uma fruta mais linda que a outra, mas você não poderia comer e meu tio conta e a minha mãe era palhinha que eles chamam é a pessoa que atende, pois quando ele ia fazer o trabalho a noite, é servente que chamam que fica atendendo lá, e aí quando foi um dia uma tarde uma boca da noite, eles queriam envolver ela, a minha irmã, ela ficou lhisa, lhisa, igual um sabão e ninguém pegava, e quando era ela menor, minha mãe conta também que a mamãe ia pra roça, e lá ela não gostava de brincar com ninguém anssim, ela gostava de brincar era mais era sozinha, e ela fazia uns fechozinho de pauzinho anssim, e ela conversava: “num mexe não, num mexe nisso ai que não é teu”, “ não pode mexer nisso ai”, “ isso aqui é do fulano num mexe não”, ela enxergava eles, mas a gente não, e era os pessoal lá do fundo que conversava com ela, e quando foi um dia ela deu trabalho, **eles queriam levar ela pro fundo do rio, e ela ficou do jeito que ninguém segurava ela e ela correu pra água, e eles se envolveram com ela e ninguém segurava ela, e ai meu vô, o pai do meu pai ele era médium e ele entendia da coisa e dizia que era os pessoal do fundo de novo que queriam levar ela**, porque a mamãe não queria que ela fosse média, e ela depois que ela cresceu não quis, e aí depois meu vô rezou nela, mas de vez quando que tinha dias que eles queriam envolver ela e tinha que ter muito cuidado com ela, mas ela se libertou daquela situação, e eles convidavam ela e ela tinha uma faixa de oito pra nove anos, e hoje ela está uma professora excelente pra honra e glória de Deus. (Marinalva Moreira Coelho, Primeira Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016, grifos meus)

As histórias são muitas e variadas. As histórias orais são como colchas de retalhos: temos várias versões, cores e emendas. A memória das mulheres de Nova Jutaí, neste trabalho, está sendo compreendida como um dado social, ou seja, há um predomínio do social sobre o individual; as relações não são restritas ao mundo das entrevistadas, mas há uma descrição do contexto social tanto da Ilha quanto de Nova

Jutaí. Em outras palavras, contar de si é contar do outro: da igreja, da família, da escola, da profissão, da dança, da associação de quilombolas, etc.

> Memória, operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integrar, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes... (POLLAK, 1989, p.7)

As mulheres precisam narrar para o passado não morrer, nesse caso, as memórias não compõem um discurso puramente narrativo, mas também de um diálogo profundo com o passado, "com o que está morto e vivo, e no mais geral, com a própria ideia de morrer" (ARRIGUCCI JR, 1987, p.88). A memória é, nesse sentido, uma prática essencial para o movimento de relocalização, é uma categoria que mantém e reativa o sentimento de pertencimento. Como afirma Paul Little, a memória é uma forma de estabelecer territorialidade, é a efetivação da consciência da mudança para o novo espaço:

> As pessoas são cronicamente móveis e deslocadas com regularidade, inventando lares e pátria na ausência de bases territoriais e nacionais não somente in situ, mas também por meio de memórias, e reinvindicações de lugares onde não podem nem poderiam habitar fisicamente" (MALKKI in LITTLE, p.8, 2002)

As pessoas se movimentam pelos mais variados motivos, e essa mobilidade intensifica lutas de pertencimento em novos espaços. Sabendo disso, cabe a pergunta: através das narrativas das mulheres qual é a identidade territorial que está sendo materializada? É essa questão que será desenvolvida no tópico seguinte sobre Nova Jutaí, pensando em como as mulheres materializam identidades territoriais em um novo lugar.

3.2 Nova Jutaí: política da identidade territorial

As reterritorializações provocam desordenamentos e, ao mesmo tempo, ordenamentos. Isso quer dizer que os processos que provocam mudanças de territórios fornecem novas dimensões simbólicas e identitárias ao grupo e, ao mesmo tempo, afirmação de antigas formas de vida. As mulheres entrevistadas evocam, cada uma a seu modo, quadros sociais ordinários e extraordinários, para materializar identidades e significar lugares.

A afirmação identitária, como foi dito anteriormente, é uma forma de lutar pela terra e, concomitantemente, de se posicionar politicamente dentro de um território etnicamente configurado. O tópico tem uma visão mais política, seguindo reflexões de Alfredo Wagner a respeito da politização da tradição. Esse autor é de suma importância, pois dá suporte para se compreender a defesa da tradição. Na comunidade de Nova Jutaí tem-se a necessidade de defender a tradição e as formas de vida da Ilha Jutaí para manterem a memória viva e a condição de negro quilombola. As práticas culturais que aqui serão abordadas fazem parte, nessa perspectiva de leitura, de um processo de politização da identidade quilombola. Isso quer dizer que não é apenas uma simples valorização da tradição, mas a manutenção de práticas em Nova Jutaí tem um sentido ético, político, porque o que passa a importar é o critério de autodefinição objetivado na emergência de identidades coletivas.

Percebe-se que a comunidade recria práticas afro-brasileiras, indígenas e europeias, isso é perceptível tanto nas formas de trabalho quanto de diversão – resultado de um movimento de interações e sobreposições culturais. O Samba de Cacete é um exemplo de reafirmação da identidade quilombola, assim como de valorização das tradições africanas.

De acordo com Benedita Celeste (2007, p.40), o Samba de Cacete "é uma espécie de batucada com participação de todos os presentes naquele momento". As músicas que são cantadas são, em geral, repassadas de geração a geração, e também são feitas em forma de improviso. Em entrevista, Elza Soares, conselheira da Associação Quilombola, cantarola letras de músicas do Samba, de forma bastante empolgada e risonha:

Letra nº 01:

(...) Não mexe com a filha alheia, deixa a mãe a criar;
Não corte a cana verde, deixe madurar, deixe madurar
Não mexa com a filha alheia, deixa madurar, deixa madurar
Não mexa com a filha alheia, deixa a mãe criar e deixa a mãe criar (...)

Letra nº 2:

Arará, Arará da perna verde, o que tu queres, que tu queres de meu peito
mulheres respondem:
Queres ir meu coraçãoooo, mete a mão, mete a mão, tira com jeito

Letra nº 3:

Ó meu anel de pedra verde...
Que de verde está relampeando..
mulheres respondem:
Agora meu bem cheguei
Você já está me namorando .....

A foto abaixo foi tirada em Nova Jutaí, em um evento que houve apresentação do Samba de Cacete.

Figura 8: Samba de Cacete na quadra da Escola Municipal de Ensino Fundamental de Nova Jutaí.

Fonte: Foto acervo do autor (2017).

Como se pode ver, as letras de música do Samba de Cacete retratam a própria vida em comunidade, o cotidiano deles, trazendo orientações morais que visam a coesão do grupo. Seus cantos são entoados em duas vozes, a dos homens e a das mulheres. A dança é solta, onde as mulheres giram em torno de si mesmas, se esquivando para que os homens não possam tocá-las. Os homens, por sua vez, no ritmo da música, tentam tocar os pés das damas. Os trajes dos dançarinos são roupas comuns: as mulheres vestem saias rodadas com estampas floridas e cores vibrantes e os homens vestem camisas estampadas e calça enrolada até a metade da canela.

Conferimos na foto acima, retirada na comunidade, uma festividade organizada pela Associação Quilombola.

O nome dado ao samba, ainda conforme Celeste (2007), é porque os únicos instrumentos musicais são dois tambores feitos de troncos de pau, com aproximadamente um metro e meio de comprimento, tendo em uma das extremidades um pedaço de couro e quatro cacetinhos de madeira.

Figura 9: Moradores estão esticando o couro do Samba de Cacete

Fonte: Foto acervo do autor (2017).

As moradoras nos contam de forma minuciosa sobre a prática do Samba de Cacete, descrevendo as vestimentas, os instrumentos e as ações das mulheres e dos homens no samba:

> O samba é aquele cacete que o senhor viu bater aí, o samba de cacete é anssim**: tem umas mulheres e uns senhores que vão pra cima do tambor**, aqueles tambor grande que eles colocam coro de animal... num sabe... e vão, reduzem na porta do tambor todo furado, o pau num sabe? e aí ele bate e barullha e aí eles vão esquentar, eles botam um fogo aqui ao redor do tambor e ai até esquentar aquele coro e aí bate fica fininho pra bater e ai eles batem e **as mulher usa aquelas saias grandes né**? **E aí a gente se junta e vai dançar ao redor do batedor né? E aí tocam é o samba**. **O samba ensina muitas músicas de samba, o cara canta lá e as mulher responde. Lá na ilha já era desse jeito, só que mais animado, pois naquele tempo tinha uns batedor muito bons e eles já se foram e o único que tem é aquele velhinho que bateu lá, que ainda não se foi, né?** O resto é só novato que não tem a prática de bater e se assim se ele forem assim é continuar é mais fácil aprender e **as meninas também que dançam samba são poucas daquele meu tempo umas quatro, as outras estão aprendendo que a gente tem que ir ensinando por que daqui um tempo a gente vai se indo se indo**, igual uma reza que era nossa, aquela antiga, hoje num tem

> mais...por causa que hoje, os meninos de hoje é tudo pavulagem não querem aprender e tal e aí vai vai até ir acabando.. (Elza do Sacramento Pompeu, Conselheira da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016 grifos meus)

Elza do Sacramento Pompeu é uma das dançarinas do Samba de Cacete. A partir da descrição dada por ela, podemos dizer que se trata de uma dança de rememoração de práticas tradicionais, ou seja, o ritual tenta condensar os sentidos da coerência do grupo. Um trecho que chama atenção é quando a informante diz que o samba também acontecia na Ilha, contudo, ressalta diferenças: o que acontecia no antigo lugar era mais divertido (confirmando mais uma vez a nossa hipótese de que o tempo na Ilha é o tempo ideal). É como se ela estivesse dizendo: não tem como ser o mesmo samba, já que mudamos de lugar, de pessoas, de relacionamentos. É válido dizer que eles carregaram as práticas culturais desenvolvidas na Ilha, mas com reconfigurações. Na esteira do pensamento de Alfredo Wagner (2011), pode-se dizer que:

> A classificação usual baseada em sujeitos biologizados, definido por características primordiais, está sendo deslocada pela emergência de sujeitos coletivos, organizados em torno de critérios políto-organizativos, que orientam suas demandas principais, notadamente o reconhecimento de seus territórios específicos, para os aparatos de poder (ALMEIDA, 2011, p.41).

Tendo em vista essas reflexões, compreende-se o Samba de Cacete, no atual contexto, na perspectiva da politização da tradição, se insere especialmente como parte de um processo de construção de autoconsciência cultural. Esses processos de autoconsciência cultural e os processos político-organizativos têm sido fundamentais na emergência dessas novas identidades sociais e territoriais.

As mulheres mais velhas insurgem lembranças sobre a festas religiosas da comunidade, juntamente com as cantorias do Samba de Cacete. As narrativas nos levam a afirmar que esse samba fazia parte de uma prática de sociabilidade, trabalho, diversão, fé ou a celebração do culto à própria vida dos negros nos quilombos.

> **Olha nós dançava só quando era anssim a novena da Trindade, dessa Trindade que esta pra cá agora , que era velha antiga, então era só anssim os mais véspera de festa que a gente dançava na varrição e não tinha música**, a varrição era véspera de festa que era a noite mais como que se diz a noite mais elevada que era a noite que o povo se areunia todo na véspera, num sabe? era leitão, era aquela comidona toda num sabe? e ai quando era de sábado pra domingo que era essa festa grandona, com aquela coisa toda que é ai, e quando chegava na banda de domingo para segunda feira e ai já era trabalho né? não tinha como levar muito longe a dança, né? **Aí os homens faziam o samba ai é do varrição que diziam varrição (risos) varrição já era o finzinho da festa, num sabe? E a pegavam nós vamos**

> **fazer o samba, fazer o samba até meia noite, uma hora, mas era animada toda, era ... era assim, risos** (Elza Pompeu, Conselheira da Associação Quilombola, entrevista realizada em 11/12/2016 grifos meus).

Mediante essa fala, podemos dizer que esse grupo de pessoas tenta reconstituir nos quilombos as várias versões de uma vida comum: realizavam festas, plantavam, colhiam, praticavam solidariedade. Em suma, estabeleceram no quilombo espaços econômicos, políticos, culturais e sociais. Nessa tentativa de promover alegria e descanso à vida de trabalho duro nas roças, realizavam o Samba de Cacete que é também afirmação de identidade político-cultural. Sabe-se que as concepções que tratam os quilombos como comunidades isoladas por opção são infundadas, visto que os escravos fugitivos procuram se proteger e, sobretudo, reestabelecer práticas sociais. E essas danças tradicionais são formas de propiciar elo entre o passado e o presente. São essas manifestações culturais, a nosso ver, se apresenta como uma demanda de uma politização presente da identidade. A fala sequente é bastante significativa por nos ajudar a compreender a luta que as mulheres da Associação dos Quilombos promovem para resgatar o Samba de Cacete. Nessa fala é perceptível a preocupação em divulgar o samba para que ele não se perca nas novas gerações, como as rezas em latim que o avô Caetano fazia nas festas da Santíssima Trindade, onde havia a interação de homens e mulheres:

> **O samba de cacete que é um dança africana e estou aprendendo sobre ela e é uma coisa que nós estamos perdendo como aquela reza em latim** que e lembro do meu avô Caetano que ele participava lá na Ilha e eu lembro que chegou um ônibus cheio de gente na época da festa da Santíssima Trindade e na véspera da festa sempre tem uma missa e nós ficamos até assustado por que é era muita gente e como quase não andava carro por aqui nós ficamos olhando com muita gente na reza filmando, gravando, fotografando **e vendo nossos avós cantando aquilo que nós não sabemos nem o significado e era tantas línguas que a gente não entendia e o meu avô Tisca também cantava e rezava essa reza e sabe é coisa assim que nós perdemos praticamente por que a maioria já morreram e hoje só quem reza é a dona Ludica** e era assim uns rezavam mais alto outros mais baixo e hoje nós não temos mais e é uma coisa que eu sinto falta por que quando a gente ia pra novena da festa e todo dia tinha e quando tinha a reza na novena era aquela festa e eu lembro que tem um lugar que a gente chama pra ele de Itacoroa e lá tinha muitos pés de castanha e quando chegava próximo da festa a nossa mãe mandava a gente juntar castanha e dizia se vocês não juntarem as castanhas vocês não vão comprar roupa nova entendeu? E era coisa que eu ficava tão alegre que juntava aquele tanto de castanha era duas três latas de castanha e comprava roupa comprava sapato e vinha prá cá e vinha pra festa e era tão bom que a gente aproveitava do começo ao fim da festa e é por isso que eu danço tudo que é tipo de música e quando era noite todos meninos sentavam para ouvir e era um respeito muito grande por essa reza em latim e era muito bom mesmo e lá pra frente ia meu avô Tisca, o Caetano seu Valdemar, seu Marcionilo tinha seu Mateus e o santo Pedra e eles falavam e as mulheres ficavam

> respondendo a reza em latim e era muito bonito e muito bom e eu gostava daquilo e é coisa que foi perdendo e igual o samba de cacete **todo ano lá na Ilha tinha as noites do samba de cacete e ia lá as mulherada pra dançar e bater e os homens e não tem mais como tinha só está tendo agora com a apresentação sobre os negros no dia da Consciência Negra agoraaa que tá tendo por que fazia muito tempo que não tinha e que o povo não dançava essa dança e da época que o povo dançava tem mais de vinte anos que o povo não dançava e que depois que surgiu a Associação que o povo tá começando a resgatar aquilo que tinha perdido e hoje a Associação dos quilombolas representa pra mim o buscar os nossos direitos** (Delma Pompeu, Coordenadora do grupo de danças da Associação, entrevista realizada em 13/12/2016 grifos meus).

A Associação Quilombola em Nova Jutaí, como se vê, agrega interesses e conduz projetos políticos, culturais que contribuem para a emergência dessa comunidade como sujeito coletivo na afirmação de uma identidade territorial. A Associação, enquanto instância de poder, abre caminho para a "consciência da necessidade" de resistir a interesses diversos que ameaçam seus territórios e propicia novas formas de mobilização étnica. Nas palavras de Alfredo Wagner (2011):

> "os quilombolas abrem caminho, portanto, para dar à "consciência da necessidade" uma forma refletida e um sentido particular de cultura em tudo indissociado dos critérios político-organizativos, que orientam suas mobilizações e reforçam sua identidade coletiva face a interesses antagônicos que ameaçam seus territórios e seu modo de existir" (ALMEIDA, 2011, p.169).

Essas manifestações culturais chamam a atenção para as formas de resistência em que a noção de bem-estar aparece aliada a uma esfera coletiva aparente nas formas de relação sustentadas pela comunidade, e não exatamente a uma ação individual. O Samba de Cacete ressalta, nessa esteira de pensamento, o sentimento positivo de pertencimento à comunidade, que tem a ver com "política de reconhecimento" de "política de identidade".

O Samba de Cacete, de acordo com os relatos orais, era também a forma que eles tinham de alegrar e incentivar a "prática do convidado", que era uma troca de serviços no interior da comunidade, entre os seus membros. Nota-se na fala de Ana Célia:

> logo que se mudaram pra cá todos os finais de semana tinha o samba de cacete eles se organizavam e **nesse período de plantar as roças eles faziam o samba de cacete na beira do roçado e ai hoje a gente não tem isso e isso foi ao longo do tempo se perdendo e chamavam de cunvidados e eu tenho a minha roça para plantar aí eu vou convidar as famílias** eu vou voltar para me matar alguma caça ou eu vou matar um animal que eu tenho no quintal porque o crio né? para eu matar para no dia para dar alimento para as outras pessoas que vão para participar do plantio da minha roça e prova do tanto da que **hoje em dia não tem mais isso então foi se perdendo essa característica de ter semanalmente o samba de cacete no final de semana então nós não temos mais e são tradições que**

> **precisam se manter viva a gente perde a característica da Comunidade e eu participo de muitos cunvidados e muitas práticas da comunidade,** aliás toda a gente sempre está participando na comunidade convida se tem festa na comunidade eu vou (Ana Célia do Espírito Santo Santana Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 14/11/2016 grifos meus).

O roçado, conforme Alfredo Wagner (2008), não é apenas uma referência aos tratos de cultivo, mas expressa uma maneira de viver e de ser. A chamada roça caracteriza-se como estilo de vida porque vai desde a demarcação do local, passando pela escolha das terras agricultáveis, até os rituais de passagem que viabilizam a coesão social em festas religiosas, funerais, batizados e comemorações diversas. "Esta designação expressa ademais, uma representação particular da relação entre tempo e espaço, manifesta nos calendários agrícolas, extrativos e de festas, constituindo-se numa referência essencial que sedimenta as relações (...), além de assegurar laços de reciprocidade necessários para a reivindicação e defesa do território" (ALMEIDA, 2008, p.40). Encontra-se várias referências nos relatos orais da comunidade às roças realizadas tanto na Ilha quanto em Nova Jutaí, compreende-se aqui como possibilidade de subsistência e como consolidação de práticas organizativas.

A entrevistada Raimunda Machado também faz referências ao roçado e à prática do cunvidado:

> Minha infância, como diz o pessoal, não foi muito leve não, foi pesada, e meu avô se juntava nos cunvidados, nos mutirão que a gente fala hoje né? Reuniam aquele monte de pessoas e iam roçar a mata iam derribar e ai queimavam e encoivarava, depois de encoivarado fazia o mutirão o cunvidado que a gente chamava de plantar o chão num sabe? A mandioca o arroz, o milho o feijão e depois pronto era por nossa conta, e era meu irmão, minha irmã e a gente capinava e tomava de conta, apanhava arroz (Raimunda da Silva Machado, coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016).

A prática do convidado é a partilha de tudo mutuamente, vivência em coletividade e em equilíbrio com a natureza, já que dela extraíam o seu sustento, como caças, frutos, palhas e madeiras. A partir das memórias das mulheres de Nova Jutaí, pode-se inferir que o modo de vida era baseado em uma estrutura coletiva, um pouco diferente da lógica dos dias atuais, em que sobressai a ideia do "cada um por si". As mulheres fazem questão de ressaltar essa questão da união, de distribuição e compartilhamento do trabalho e a partilha dos alimentos na Ilha Jutaí. A pesquisadora Benedita Celeste, em seu livro *Nas veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos,* comenta sobre os

“cunvidados” no povoado do Umarizal que dialoga com a prática estabelecida na Ilha Grande Jutaí:

> (...) após a escolha do terreno, feita pelo dono da futura roça, a “companhia”, através de um líder ou chefe, convocava os habitantes da povoação para o “cunvidado” ou mutirão, cujos trabalhos poderiam começar desde o “broque” – corte dos matos mais ralos incluindo-se varas e matos rasteiros. Após a espera de alguns dias para a secagem, procede-se a “derriba” – corte definitivo das árvores de grande porte – que leva de três a quatro meses para secar, para só então acontecer a queima, e a “coivara” – limpeza do terreno mediante a coleta do resto de raízes e árvores carbonizadas, onde se ateia novamente fogo. No término de todo esse processo de preparação, acontece o plantio (CELESTE, 2004, p.97)

Então, essa prática simbolizava a união dessas famílias reforça e interfere/contribui com a prática coletiva, ademais, uma associação de trabalho e lazer, já que as atividades eram *regadas* de goles de cachaça, risos e sambas. O samba parece ser uma celebração ao trabalho, como forma de saudação e relaxamento ao cotidiano intenso dos que lutam por sobrevivência diariamente. Ainda conforme Celeste, o Samba de Cacete celebra uma nova fase:

> A esperança de quem planta os frutos que lhes garantem a sobrevivência; em comemoração ao término dos trabalhos, como se festejassem o cumprimento ao término dos trabalhos, como se festejassem o cumprimento de uma missão; e ainda por ocasião dos festejos dos seus santos padroeiros, a congratulação, um momento de estreitar-se os laços de parentescos e solidariedade, que parecem se solidificarem de geração a geração, uma vez que as crianças também participam do Samba de Cacete (Celeste, 2004, p.100).

Desse modo, Samba de Cacete não pode ser visto apenas como uma dança, mas como uma forma de vivência em grupo. É um símbolo de representação cultural e identitária para essa comunidade quilombola. A senhora Elza Pompeu mostra-se, na entrevista, preocupada com a nova geração que não sabe dançar o Samba de Cacete:

> Eu sou uma que danço, hoje nós somos umas cinco, as outras nós estamos levando pra aprender num sabe? mas a dança do samba de cacete não é difícil, o negócio é que a gente tem que ensaiar com essas meninas, pra eles pegarem como que é o jeito mermo como é que. Por que eles vão rodando rodando e não sabem nem o que é, tudo tem que ter o jeito num sabe? se entrar sem jeito assim entra qualquer um, mas tem que pegar o jeito. Dançava muito lá eu minha irmã, minha mãe Claúdia, uma mulher que tá pra’li de cadeira de roda, a comadre Marta, uma outra a Erundina, essas eram do nosso tempo ainda, agora a gente tem que botar as zoutras pra aprende, por que elas não sabem, elas vão junto com a gente pra fazer a mídia (risos....) (Elza do Sacramento Pompeu, conselheira da Associação, entrevista realizada em 11/12/2016).

Devido a essas questões mencionadas, entende-se que alguns membros da comunidade possuem a necessidade de valorizar a própria cultura, como forma de valorização da identidade quilombola. É importante realizarmos um tópico dessa natureza em que enfatiza a memória e as tradições religiosas e festivas da comunidade de Nova Jutaí, pois estamos em fase de compreender o processo aspectos ligados à identidade e cultura da comunidade. Sem dúvida, precisamos entender suas lógicas, formas de sobrevivência e práticas de interlocução. Segundo Almeida (2001), o movimento quilombola ganhou mais força, "passou de uma existência atomizada para uma existência coletiva, de uma unidade afetiva para uma unidade política e de uma luta pela terra para a afirmação de um território etnicamente configurado". Essa é a compreensão atual que se tem das comunidades quilombolas e é sob esse viés politizado que estamos pensando o Samba de Cacete e a festa da Santíssima Trindade - práticas culturais que nos levam a compreender a força da coletividade, que luta por afirmação de uma identidade territorial quilombola. Precisa-se pensar em como a comunidade de Nova Jutaí está criando estratégias de sobrevivência no processo de auto reconhecimento: incentivo às danças tradicionais, a criação da Associação Quilombola, a luta por direitos, a tentativa de construir um discurso coerente sobre o passado são, em nossa concepção, formas de resistência e representação identitária/territorial.

Outra festividade que se quer abordar neste tópico é a festa da Santíssima Trindade, pois nas palavras da professora Ana Célia: "a nossa comunidade sempre girou em torno da festa da Santíssima Trindade". A pergunta central é: Qual a importância dessa festa religiosa para a comunidade e como ela contribui para criar laços afetivos no novo lugar? Como as festas religiosas contribuem para a constituição de um território etnicamente configurado?

Nos utilizamos das informações fornecidas pelas narradoras para compreender tal festividade. Segundo as informantes, é uma festa da padroeira da comunidade, a Santíssima Trindade, que ocorre no mês de junho, com muitas apresentações de danças e rezas, antigamente coordenada pela antiga Irmandade e, atualmente, pela coordenação da Igreja Católica. Uma festa grande, que atrai pessoas de municípios vizinhos, como: Tucuruí, Baião e Breu Branco.

Figura 10: Celebração da Festa da novena da Santíssima Trindade.

Fonte: Foto acervo do autor (2017).

Observamos na fala da dona Raimunda da Silva Machado, a organização da festa da padroeira com a divisão das tarefas entre homens e mulheres, a questão da união na preparação das comidas e limpezas de terrenos:

> **e hoje a associação participa dos esportes da festa do padroeiro que é a Santíssima Trindade no mês de junho e tem uma noite que é da mordomagem que eles tiram pra Associação para as apresentação das danças e eu vejo a Associação como algo a mais para dentro da nossa comunidade** e antes da Associação só tinha os grupos de dança das meninas que se apresentam em outras comunidades vizinhas, antes da Associação, a antiga Irmandade funcionou aqui no morro até 2001, que eu lembro que tinha era esses irmãos que eles se tratavam eram só homens e, no caso o Juvenal, fazia parte e os homens iam pro mato tirar pau e fazer isso e aquilo outro, e vinham pregar e fazer arraial e as mulheres desses irmãos iam trabalhar era capinar fazer a limpeza do terreno **e quando acabou a Irmandade que começou esse negócio de coordenação e mulher começou a tomar a frente antes era só os home, a gente cuzinhava no dias do festejo**, na ilha eu era jovem e só ia e vim começar a participar pra cá e era muito bonito que eles eram muito unidos e se era para trabalhar era tudo unido se era pra levantar uma casa e faziam um piso um barracão era todo ano eles tavam junto se era pra ir pro mato eles dividiam a turma que ia cortar pau ou serrar, fosse do jeito que fosse e como foram morrendo os veterano e tinha o negócio da ladainha que eles rezavam a ladainha então foram morrendo (Raimunda da Silva Machado, 2ª coordenadora da Associação Quilombola, grifos meus).

Duas coisas precisam ser comentadas nessa fala da senhora Raimunda: a influência da Associação e o término do poder da Irmandade na comunidade (essa questão será tratada de forma mais detalhada à frente, no trecho em que se analisa a

Associação Quilombola). As mulheres de Nova Jutaí assumem várias atividades fora do lar, são elas que estão à frente da Associação, organizando eventos, projetos e buscando por direitos frente à órgãos governamentais. Elas se reúnem constantemente para traçar objetivos e metas para a comunidade, como por exemplo, viagens das dançarinas do Samba de Cacete para outras cidades, organização de festas comemorativas, busca por recursos financeiros, entre outras atividades. A Associação está agindo em busca de melhorias para a comunidade. Na verdade, a Associação funciona como meio, através do qual essas mulheres procuram encontrar alternativas mais viáveis para a vida em grupo. Há uma somatória de experiências, em que cada mulher vai ensinando o que sabe para a outra.

Com relação à Irmandade é válido dizer que, na época em que moravam na Ilha Jutaí, a comunidade se organizava em torno de uma irmandade, que era composta somente por homens, que se responsabilizam pela organização de festas religiosas e também pela organização política e administrativa. Em Nova Jutaí, a configuração passou por transformações, a Irmandade deixou de agir de forma direta e as mulheres assumiram a coordenação que estava atrelada à Igreja Católica da comunidade.

Na citação seguinte, a entrevistada Laudelina explica como surgiu a ideia da Festa da Santíssima Trindade. Ela conta que ocorreu, pela primeira vez, na Rua do Fogo, após a missa de São Benedito:

> **Era difícil a gente ver gente branca... Pessoa assim branca, mas era cor moreno**... Aí bom, inventaram um negócio desse, esse negócio aqui... Que o papai não bebia e aí chegavum e queriam pagar, aquela brincadeira de bebida e de brincadeira inventarum uma Santíssima Trindade de coisa ... dê miriti... Bora fazer uma santa pra fazer uma festa aqui? **E fizeru uma imagem da Santíssima Trindade dê Miriti e aí quando fizeram a festa... Qualquer coisa era bom pra fazer... Agora, não tem união mais, tem muita briga essas coisas**... E aí eles fizeram a festa, linda a festa! Aí teve...Vieram aqui pro Jutaí Grande pá Rua do fogo. Aí teve a missa de São Benedito, e aí fizero essa Santa de Miriti e aí o Padre permitiu que levassem a Trindade pra lá com esse tipo de material e levaram pra lá e truxeram essa Trindade que ta aí. Só que essa num é mais aquela que veio, ela era a original, mas aquela que o Padre mandou não tem mais aquela. (Laudelina Moreira, dançarina do Samba de Cacete entrevista realizada em 13/12/2016, grifos meus).

Precisa-se fazer alguns esclarecimentos relacionados à fala da senhora Laudelina para não provocar conflitos de informação. A senhora, em certos, momentos utiliza-se da palavra santa para se referir à imagem da Santíssima Trindade. Segundo as informantes, não existe essa santa, é apenas uma abreviação para o termo Santíssima Trindade. Outra observação refere-se ao termo Santíssima

Trindade de **Miriti,** não existe uma imagem com esse nome, quando a informante diz miriti, se refere ao material que a imagem foi confeccionada. Miriti é uma palmeira de grande porte, bastante comum na Amazônia, conhecida como isopor da Amazônia, dela se aproveita tudo: palha para cobertura de casas, fruto para confecção de doces, seiva para fazer vinho e licores, tala para cestarias, folhas para confecção de cordas, e o tronco para produção de canoas, brinquedos e esculturas.

Conforme os relatos orais, no Festejo da Santíssima Trindade havia muita fartura de comida, que era realizado a partir da contribuição de todos os moradores. Não tinha a lógica de compra e venda, o que sobressaia era a lógica da "irmandade", da solidariedade e da coletividade. Existe uma marcação temporal nítida nessa fala, o antes (na Ilha) e o agora (Nova Jutaí), demarcando suas diferenças – na Ilha a festa era solidária, em Nova Jutaí prevalece o sentido de compra e venda. Uma interpretação possível para essa fala seria: a festa continua sendo realizada, mas em uma nova configuração, com novos ajustes, por conta do novo contexto. As manifestações culturais são transferidas de um lugar para outro, no entanto, sob forma "inventada", pois elas são construídas e institucionalizadas em um novo espaço. Elas assumem um novo calendário dentro de uma nova lógica de vivências, que, ao preocupar-se em manter valores dos seus lugares de origem, garantem uma continuidade em relação ao passado. A tradição não é estática, ela é reinventada a partir das necessidades e interesses do grupo. Seria um grande erro afirmar que as festas tracionais da Ilha foram transferidas para o novo lugar sem alterações. As mulheres entrevistadas destacam essas novas reconfigurações que fazem parte do processo de reterritorialização. É nesse sentido que a tradição é politizada, porque a memória da Ilha precisa ser mantida viva como parte do processo de politização da tradição – isso que demanda a Ilha viva. Essa demarcação de como era lá e como é aqui, no novo lugar, enfatiza ainda mais a ideia levantada, no início do capítulo, de que a memória da vida social da Ilha é mais poética, há um grande potencial simbólico: "tinha era comida e bebida e faziam do que queriam, sem gastar um tostão". Enfatizam a liberdade, a fartura, a fraternidade entre os moradores, isso é comum nas falas:

> **Vô tê falar bem aqui, naquela época ninguém se envolvia com negócio dê dinheiro prá levar prá festa**. Ah, vou levar dinheiro prá festa... O senhor chega numa festa lá, como tinha no Jutaí e ía pa rua do Fugu, o senhor não comprava nada, nadinha porque tinha muita comida, era mantido tudo na lata de querosene. Aí preparam a mesa, primeiro era a mesa dos inucentes, daqui pra'li (aponta uma distância). Os inucentes eram as crianças que primeiro almoçava, mas não pense que era só as criança que comiam não, quando as

> criança terminavum que butavam pa lavar as vasilhas e aí arrumavum a dos adultos, tinha era comida e bebida e faziam do que queriam, sem gastar um tostão do seu dinheiro. **Naquela época não tinha negócio de gastar, mas agora! Num tinha esse negócio de vendido não, mas aqui... E a festa lá era bonita e não tinha dinheiro que pagava a festa ... e aqui que gasta tanto tudo a venda faz tanta coisa, e num... E tá difícil dinheiro aqui** (Laudelina Moreira, dançarina do Samba de Cacete entrevista realizada em 13/12/2016, grifos meus).

Na fala abaixo de Maria do Rosário temos a descrição do Círio com a cultuação do mastro da festa – caule de uma árvore com aproximadamente 10 metros de comprimento por 60 cm de diâmetro – enfeitado com flores e plantas de cheiro (esturaque, manjericão, patchuli, etc). Nesse momento, homens, mulheres, crianças, rezam, cantam e dançam em volta do mastro, levando a imagem da Santíssima Trindade.

> **Olha a festa religiosa era assim o grupo também formava um grupo de homens e mulheres também, era o festejo da Santíssima Trindade, que agora está lá no Jutaí agora, mudou pra lá**, na Vila Nova, era muito divertido, dava muita gente e era todo mundo trabalhando , ajudando um ao outro, na festa para dá uma renda, pra levar o trabalho pra frente, vinha muita gente de fora pra festa, de Tucuruí, de Baião de todo lugares vinham pra cá... o mastro em frente a Igreja Católica de Nova Jutaí é um símbolo cristão, é o mastro da Santa, no tempo da festa eles colocam uma bandeira naquele mastro e aí antes de começar a festa e ai vai umas pessoas elas escondem aquele mastro como uma brincadeira, né? Esconde aquele mastro, quando vem o círio, e aí vai um pega esse mastro e aí sai com ele no ombro né, e fica um monte de mato pendurado nele, é galhos é frutos de arvores e aí vão cantando ... **eu já nasci conhecendo essa festa** e Raimundo.. da dona Maria que eu acho mais importante aí ..**era até saudades do respeito que tinha nas festas, nas festas grande da Padroeira, existia respeito que muita gente vinha mais tinha respeito e isso me deixa com saudade, hoje é difícil**. (Maria do Rosário Pompeu Gomes atendente de farmácia no Posto de Saúde da comunidade membro Associação, entrevista realizada 11/12/2016, grifos meus).

Seguindo informações de Benedita Celeste (2007, p.56):

> O mastro da festa é plantado em frente à capela do povoado, próximo ao cruzeiro, e nele penduram bebidas e frutas, além de deixarem no seu topo a bandeira da Santíssima Trindade dos Inocentes – um pedaço de tecido de cor branca, onde é pintada a imagem da santa. Percebe-se durante o trajeto do Círio que a imagem da padroeira tem significação secundária, pois o mastro assume uma espécie de mistificação, como se Deus e a veneração da Santa Padroeira estivessem sendo cultuados no mastro.

Depois do Círio, acontece nove noites de novenas e na nona noite acontece a grande festa, quando reúnem amigos, familiares, pessoas de cidades vizinhas. Na décima noite, acontece a despedida dos devotos da santa, com a festa de “varrição”. Hoje a Festa da Santíssima Trindade, segundo Benvinda Coelho, acrescenta outros

propósitos, como o de arrecadação de fundos para a construção da Igreja de Nova Jutaí.

> Hoje a festa da Santíssima Trindade a gente faz não sei se vou falar certo , mas a gente o objetivo de grangiar fundos pra essa nova construção e a gente sai e coloca ofícios e existe uma coordenação da qual eu faço parte também, hoje não temos coordenador ele se afastou mas todo ano tem e essa coordenação tem as pastorais que a gente se organiza para fazer esse festejo, mas a comunidade católica de Jutaí, e o nosso objetivo é finalizar a construção da nossa Igreja e temos lutado tanto já tá graças a Deus 80% já da construção já está pronta mas falta terminar e a gente faz todo esse trabalho em pro dessa construção, a coordenação e a comunidade católica que organiza essa festa. (Benvinda Coelho Portilho, Coordenadora religiosa da Igreja Católica, entrevista realizada em 11/12/2016)

Nessa festa, os moradores costumam agradecer à Santa alguma graça alcançada, e, por conta disso, preparam roupas, comidas e casas. Segundo Galvão, as festas de santo podem ser consideradas promessas coletivas com o objetivo do bem-estar da comunidade. Acrescenta:

> Existe um padrão de atitudes e relações para com os santos que define sob a legenda de respeito. Compreende as festas realizadas na ocasião devida, o cumprimento das promessas, as ladainhas e novenas, e atos como benzer-se diante da imagem, dispensar-lhe o melhor lugar da casa, ou no caso de viagem, na canoa (GALVÃO, 1955, p.43)

Interessante ressaltarmos que os negros e indígenas não tinham espaço e liberdade para cultuarem suas antigas tradições, então começam a fazer parte de agremiações católicas, mas com alguns traços da cultura africana e indígena – é o que supostamente pode ter acontecido com a comunidade da Ilha Grande Jutaí. Eduardo Galvão (1955, p. 43) comenta que: “crenças indígenas mantiveram em muitas instâncias, porém, não como uma religião à parte, mas integradas ao catolicismo e sem afetar essencialmente sua ideologia”. Na Amazônia, o catolicismo, e em particular o culto dos santos, foram introduzidos desde os primeiros tempos da conquista lusa.

Acreditamos, na observação das falas, dos costumes e na convivência na comunidade, que os quilombolas de Nova Jutaí sentem necessidade de significar o passado, como forma de reconfigurar sentidos para a identidade territorial. “Eu sou mais do que aquilo definido pelo presente fugaz. Eu sou mais do que alguém que nesse momento luta para expressar o pensamento em palavras” (TUAN, 2013, p.227). Os narradores em questão para fortalecer os sentidos de uma coletividade precisam recorrer ao passado e torná-lo acessível aos outros.

As falas das narradoras, quase sempre, procuram ressaltar as práticas do passado como se quisessem construir “territorialidade específicas ou espaço sociais construídos para amparar sua maneira de ser e existir” (ALMEIDA, 2008 p.80). O que está em jogo nesse processo de mudança territorial é o critério da autodefinição objetivado na emergência de identidade coletiva. O que se percebe é que a afirmação identitária reforça as formas organizativas e vice-versa, produzindo territorialidade específicas.

Essas festas tradicionais que aqui foram apresentadas expressam uma “autoconsciência cultural” da comunidade, pois são formas de expressão política de afirmação da identidade quilombola, ou melhor, fazem parte de um processo de auto reconhecimento para dentro (para si mesmo) e para fora (para o Outro, como as instâncias de poder, a Fundação Palmares). O Samba de Cacete e a Festa da Santíssima Trindade contribuem para a criação de laços afetivos e sociais em um novo lugar. Nessa trajetória de mudança de território há uma transformação de identidade e formas de viver, numa demonstração de que, junto com a mobilidade física, existe também uma mobilidade cultural.

3.3 A Associação Quilombola e o poder feminino na comunidade

Neste momento, apresenta-se a importância da Associação Quilombola na comunidade de Nova Jutaí, observando o papel das mulheres frente às lideranças. O intuito é destacar como as organizações políticas e sociais são importantes para a afirmação territorial/identitária, já que as ações coletivas para ocupar, controlar e significar o território são mecanismos usados para definir a territorialidade. Lembrando mais uma vez que: “cada memória individual é ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios” (RICOEUR, 2007, p.133). Essa citação foi posta para dizer que os relatos são de mulheres que estão na liderança da Associação, dessa forma, a versão apresentada tem a ver com a posição que elas ocupam dentro da comunidade. Elas narram a partir de suas perspectivas, interesses, visões e concepções – que não deixam de ser memórias, histórias e interesse do grupo social no qual estão inseridas. As mulheres nas entrevistas contam o processo de constituição da Associação, das lutas e

conquistas que envolvem esse processo, frisando as atividades das mulheres frente às lideranças. Em seus relatos ressaltam que houve uma mudança na organização social, o que antes era atividade do homem passa a ser das mulheres da comunidade – a irmandade era liderada por homens que estavam à frente de quase todos os eventos. Ao longo desse tópico, será mostrada essa alteração, que é bastante significativa para se compreender a lógica de manutenção de Nova Jutaí. São as mulheres que tomam decisões relevantes, participam diretamente da educação de crianças e jovens, além disso, contribuem para a difusão da história dos antepassados e para a efetivação da identidade quilombola.

Primeira coisa que se quer destacar, um grupo social (e Nova Jutaí não é diferente) para manter e estabelecer seus territórios, precisa criar "regimes de propriedade" e vínculos afetivos, ou seja, precisa defender e usar socialmente seu território. Dessa forma, a referida comunidade cria mecanismos de apropriação definitiva do território, como a criação da Associação quilombola, que é uma maneira de lutar por direitos garantidos e, claro, forma de organização política e social da comunidade. Por esse ângulo, a discussão tem a seguinte ideia base: a construção/afirmação da identidade se dá, simultaneamente, à afirmação de um poder feminino. As mulheres assumem atividades para além das esferas tradicionais e isso não é ocasional, ele se constrói como uma demanda do presente para a promoção do desenvolvimento.

Observa-se, desde as primeiras visitas a campo, que a comunidade de Jutaí, em sua ampla maioria, reconhece o poder de liderança das mulheres quilombolas, sobretudo as mais velhas, que vivenciaram o problema da inundação do antigo território. Elas são vistas como uma referência, uma forma de expressão da comunidade em assuntos que envolvem a relação entre o território e a história do grupo.

Nem todas as mulheres participam do mesmo modo e no mesmo grau, isso é perceptível, por exemplo, a dona Raimunda, a Ana Célia atuam na comunidade e fora dela, diretamente, enquanto que a dona Elza e a Delma atuam de forma mais interna e com atividades específicas, como a organização de danças e eventos. Dentro da comunidade as atividades são as das mais diversas, como: participações em reuniões e assembleias; informação de decisões governamentais para dentro da comunidade; ida à cartórios, prefeituras, sindicatos para resolver problemas; participação de

eventos em universidades, como a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA); envolvimento em eventos nacionais da Confederação dos Quilombolas; elaboração de metas frente às necessidades; preparação de eventos e festas na comunidade; ações em busca de apoio financeiro, entre outas atividades externas e internas.

As mulheres da comunidade se envolvem desde a atividades que exigem menor grau de participação, como o de informação, até a um grau mais elevado, o de co-gestão, em que elaboram um plano de ação e tomam decisões. Elas atuam em 5 níveis (BORDENAVE,1983) de participação: Nível 1 – formulação da política da instituição; nível 2 – determinação de objetivos e estratégias; nível 3 – elaboração de programas e projetos; nível 4 - alocação de recursos e administração de operações; nível 5 – execução de ações; nível 6 – avaliação de resultados. As mulheres perceberam que participar é uma exigência, é uma construção da autoafirmação da identidade territorial. Nesse contexto, não se limita a uma participação na esfera tradicional (como era na Ilha), mas uma participação política, pois a entrada no universo acadêmico confere às mulheres status de poder, no caso, a liderança na Associação quilombola.

A participação está sendo compreendida aqui como “engajamento na tomada de decisões, juntar-se para participar em discussões e reuniões, expressar opiniões e serem ouvidas, e ter controle e influência nas decisões tomadas” (Antunes, 2002, p.94).

É a partir da participação e da organização política que a comunidade de Nova Jutaí reelabora os processos de identificação cultural, passando a questionar a definição tradicional de quilombo. Pode-se aferir, sendo coerente com os relatos das mulheres, que a criação da Associação não é apenas um modo de organização dentro da comunidade, mas uma organização social e, sobretudo, política, de reafirmação identitária/territorial. A comunidade procura demarcar a identidade quilombola a partir da luta pelo reconhecimento legal e jurídico e, também, pelo processo de autoconscientização.

Dar-se prioridade, nesta discussão, ao caráter organizativo da comunidade Nova Jutaí, que entre si recriam os valores em torno do uso de suas terras por meios de trabalhos coletivos (mutirões) e outras atividades políticas para reivindicar direitos garantidos por lei para povos quilombolas. Conforme Almeida (2011), a definição de

quilombo distancia-se da concepção jurídica que se mostrou inclinada a interpretar o quilombo como área isolada ou fora do contexto da civilização e cultura. Considera-se que a situação de quilombo rompe com dualismos geográficos e de economia formalista ao se afirmar como espaço de autonomia e resistência.

Nesse momento, não se pensa em como definem os quilombos (governo, documentos oficiais, partidos políticos, etc.), mas como eles próprios se autorepresentam (sabendo que essa representação é sempre estratégica e relacional) e quais são os mecanismos utilizados para nortear suas mobilizações que forjam uma determinada configuração identitária.

> No momento atual, para compreender o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo, é preciso entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram perante os seus antagonistas, bem como entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução. A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais, pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial. Ao visitarmos esses povoados, em zonas críticas de conflito, podemos constatar, por exemplo, que há agentes sociais de ascendência indígena que lá se encontram mobilizados e que estão se autodefinindo como pretos. De igual modo, podemos constatar que há situações outras em que agentes sociais que poderiam aparentemente ser classificados como negros se encontram mobilizados em torno da defesa das chamadas terras indígenas. O critério de raça não estaria mais recortando e estabelecendo clivagens, como sucedeu no fim do século XIX. (ALMEIDA, 2002, p.69).

Ao pensar nessa questão levantada por Alfredo Wagner, na citação acima, entende-se os povos quilombolas como plurais e heterogêneos. A raça não seria mais necessariamente e exclusivamente uma demarcação dos povos quilombolas (até mesmo porque a raça não pode ser pensada apenas como fato biológico, mas como uma categoria socialmente construída), até porque é muito complicado essa definição, é muito difícil a definir a partir de parâmetros únicos e homogêneos. Esse pensamento dá uma nova configuração à sociedade civil, confere-lhe novos significados e ultrapassa compreensões e entendimentos que envolvem reconhecimento de territórios – “o princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos” (ALMEIDA, 2002, p.75). O que tem de ser pensando, portanto, nessa redefinição, é como esses grupos se definem e o que eles realizam de forma política para construir a identidade quilombola. Esse é o exercício que, de certa forma, procura-se fazer neste trabalho, que nos recoloca em contemporaneidade com a

situação social quilombola que somente agora, depois de muita luta, está sendo reconhecida.

> O campo de pensamento da categoria quilombo constitui não apenas um tema próprio, mas também um objeto de reflexão que pressupõe inúmeras noções, uma constelação de noções operacionais próprias. É uma área temática específica e por isso exige o concurso de múltiplas disciplinas e formações acadêmicas. Essa é uma via elementar de acesso ao novo significado de quilombo: ele não se exaure numa investigação de arqueólogos que buscam os vestígios materiais comprobatórios daquela situação que a noção jurídica tradicional apregoa. Não se exaure na definição de historiadores ou de geógrafos, que atestam com os documentos centenários e com a ênfase no "isolamento", reproduzindo acriticamente a versão dos administradores coloniais. Tampouco se reduz ao raio de ação de agrônomos, que o tomam simplesmente como problema agrário. (ALMEIDA, 2002, p.79)

Portanto, para a elaboração de um debate com mais solidez, deve-se pensar em quilombolas como grupos que desenvolveram práticas cotidianas e extra-cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida e na consolidação de um território próprio. O termo quilombo não se refere aqui "a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea" (ALMEIDA, 2002, p.56).

A intenção aqui, a partir das falas, é perceber qual foi a trajetória percorrida pela comunidade remanescente de Nova Jutaí no que diz respeito ao reconhecimento como remanescentes quilombolas, observando a importância desse reconhecimento para a construção da identidade territorial. O processo de mobilização política da comunidade de Nova Jutaí contou com a colaboração da Igreja Católica e da Associação Quilombola. Logo a seguir, um trecho da professora Ana Célia falando a respeito da criação da Associação Afro Brasileira Quilombola de Jutaí (AFRIBAJU), que é uma entidade que representa legalmente a comunidade de Nova Jutaí. Pergunta-se à presidente da Associação como surgiu a ideia de regularizar a associação e como foi o processo, a resposta foi colocada a seguir. Optamos por deixar o relato por completo, mesmo sendo extenso, pois é uma fala interessante para compreendermos todo o processo de organização da Associação Quilombola:

> **No primeiro momento foram interesses de pessoas externos e regularizar a associação surgiu** como aluna do curso de educação do Campo, Ana Celia, lá no IFPA e como eu ingressei no 2009 no campus de lá porque de Educação do campo a gente recebe como professor, o professor Salomão Haje para ministrar uma disciplina sobre essa questão se eu não estou enganada e era relacionado a questão Amazônica é como ele já faz pesquisa nessa área eram por pessoa que estava mostrando essa disciplina e aí tem aquele processo de apresentar todos os alunos e eu era a primeira

da lista, ele *perguntou quem é Ana Célia ?* Sou eu professor, sou Ana Célia eu moro na comunidade Jutaí eu sou casada e dei as informações pra ele lá**, *e ele pergunta tu é de uma comunidade quilombola, né?* eu falei sim no entanto nós não somos regularizado falei pra ele, né*? Ele falou vamos trabalhar isso*? Eu falei se o senhor me ajudar nós vamos**, nós conversa desde hoje se o senhor quiser e aí a gente se juntou eu e ele e nós traçamos os primeiros caminhos e também os objetivos que nós queríamos. **E aí ele falou para mim que eu precisava buscar parcerias no município através da Câmara Municipal e então a gente primeiro nós precisamos organizar comunidade que precisa*?*** *Salomão: precisa de alguém lá na comunidade que esteja à frente do trabalho...* e aí eu venho para comunidade por que eu estudava nas férias e logo em seguida quando eu chego na comunidade e chegando aqui convidei algumas pessoas e no primeiro momento essas pessoas não se interessaram, por que assim a comunidade aqui onde ela está instalada ela tem 35 anos, mas ali na Ilha Grande Jutaí ela tinha mais tempo, né? Prova tanto que ela surge no período da Guerra do Paraguai lá na ilha e aí nós vamos observar que é muito tempo e ao longo desse tempo a comunidade ela vem servindo como que eu posso dizer como que uma espécie de bode expiatório para outras pessoas se darem bem, isso a comunidade, e aí nós vamos observar que o povo já está desacreditado dessas questões, né? **E aí quando eu trago mais essa questão da regularização ninguém acredita e diziam: *Brasília é longe, não há possibilidade, não temos dinheiro para nós chegarmos até Brasília* e falar naquele momento com o ministro da Igualdade racial para nós tava assim tipo impossível, e aí eu falei: gente, nossa comunidade aqui nós temos pessoas capacitadas para isso dentro Município é para isso que serve vereadores para dar esse subsídio, e aí procurei ajuda e encontrei a vereadora Rosane Loureiro** e ela foi a pessoa que nos auxiliou e muito para a questão da regularização da nossa comunidade, então num primeiro momento esse desejo de regularizar tipo era um desejo externo é só partir do momento que alguém se disponibiliza ajudar alguém interno a esse desejo de buscar até porque a partir daí foi só a partir daí que nós fomos como conhecer quais eram os benefícios que nós enquanto comunidade instituída poderíamos buscar, até então todo mundo dizer vocês são comunidade quilombola, mas ninguém dizia você tem esse, esse esse direitos, entendeu ? **Ninguém falava nada com relação à questão de direitos e aí então dentro desse período aí ninguém se interessa em regularizar** E aí só a partir daí que a gente busca essa questão da regularização e assim a nossa regularização ela foi nos dado em tempo recorde nós demos entrada no nosso processo em 2010, final de 2010 e quando foi final de 2011 a gente recebeu nossa certificação e assim que tem comunidades aqui como Baião que deram entrada no processo muito mais rápido que nós muito primeiro né? Muito mais primeiro do que nós mas que não tem certificação até hoje porque não tiveram ajuda das pessoas que eram para ajudar no caso dos vereadores né? Que é quem tem que ganha diárias para ir até Brasília para conversar com Ministro, com deputados e essa parceria nos ajudou. Pra mim uma comunidade quilombola era apenas uma comunidade de negros e eu assim eu sempre gostei da história e assim eu sempre busquei informações tanto a história que algo que eu gostaria de ter que a gente nunca conseguiu é um dia de quê território na África o nosso povo veio é uma curiosidade que eu tenho mas que infelizmente eu não consigo obter de que região da África foi que o povo quilombola de Jutaí veio então eu sempre eu sempre tive uma curiosidade de conhecer a história dos negros muito pensada na pessoa de zumbi eu sempre teve esse mesmo pensamento relacionado a questão dos Quilombo muito relacionado a Zumbi dos Palmares. Então mas eu nunca vi busquei informações maiores até porque também a gente não tinha é o subsídio de informação que a gente de hoje e nem a possibilidade de buscar essas informações que a gente tem hoje por exemplo hoje a gente tem o sinal de internet na comunidade até mais ou menos que até a 4 anos atrás a gente não tinha a gente só vai ter a 4 anos agora o sinal de internet e aí gente não

> tinha como pesquisar, e hoje eu tenho um meio para eu pesquisar informações com relação ao que os quilombos é então a minha informação ela tá muito relacionada a essa questão do Quilombo de zumbi mais nada (Ana Célia do Espírito Santo Santana Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 14/12/2016,grifos meus)

Tendo em vista esse relato, pode-se fazer duas inferências: primeiro, que a interlocução política nas várias instâncias é fundamental para todo o processo de regularização da comunidade quilombola e, segundo, que a formação da Associação foi essencial para o processo de certificação como comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares. Portanto, a Associação não assume relevância apenas para a organização interna da comunidade, mas, pelo contrário, oferece possibilidade de representação política na interlocução com atores sociais e políticos. De acordo com o relato da presidente, é notável que o processo de certificação da comunidade parte de um jogo de mobilizações, não apenas dos moradores, mas de agente políticos, a nível municipal e nacional. Dessa forma, o reconhecimento jurídico-formal dessa comunidade evidencia para além da falta de vontade política dos governantes, mas também dificuldades dos instrumentos operacionais disponíveis.

> O reconhecimento político é uma condição para que uma comunidade seja, enfim, objeto de inciativas para seu reconhecimento formal. A atual legislação apresenta duas formas pelas quais se pode reconhecer formalmente uma comunidade remanescente de quilombo: a certificação da condição de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e a abertura de processo de regularização fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (FIGUEIREDO, 2011, 199).

A Constituição de 1988, assegurou regularização fundiária para áreas “remanescentes de quilombos”. O artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias decreta: “aos remanescentes das comunidades que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2001, p.160). Através do relato da Ana Célia, fica explícito um certo acomodamento da burocracia nesse processo e, ainda, uma ineficácia dos atos oficiais, que se mostram sem capacidade de resolver esses problemas de titulação das terras. A comunidade não conseguiu a titulação definitiva da área pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, porque trata-se de uma prática, conforme Alfredo Wagner:

> (...) oficiosa de renascer-se em um *modus-operandi* retrógrado de recusa da titulação definitiva das terras das comunidades quilombolas, uma prática de dominação intimamente ligada à ideologia da concentração fundiária como

> sinônimo de progresso numa economia agrário-exportadora, apoiada na monocultura, no trabalho escravo e na concentração fundiária -, procedimento que remete à sociedade colonial, cujos princípios são vividos inconscientemente pelos aplicadores do direito como de um império imorredouro (ALMEIDA, 2011, p.13).

Com a institucionalização da Associação pela comunidade foi dado o primeiro passo em a relação à regularização do quilombo e a comunidade tem o reconhecimento como remanescente de quilombo pela Fundação Palmares.

> **A associação ela é uma entidade que representa legalmente a comunidade de Nova Jutaí** Associação Afro Brasileira Quilombola de Jutaí com a sigla AFRIBAJU isso é a associação e durante esses quase cinco de anos de institucionalização associação é reconhecida legalmente vai fazer cinco anos dia 22 de dezembro, mas o documento data de 19 de dezembro de 2011 mas a titulação está com data de 22 de dezembro e **a associação quilombola é a entidade que vai representar a comunidade juridicamente se a comunidade alguém ou um membro da comunidade solicitar algum documento é a coordenação da associação que expede o documento como forma de declaração, declarando que a pessoa mora aqui**. E quais são esses documentos? esses documentos são necessários para que ? para o cadastro do bolsa família e o cadastro do bolsa família de quilombola é diferente do normal, e a critério de pedido de aposentadoria e também o cadastro de energia elétrica junto a celpa e se a associação tem esse embasamento expedir esse documento a energia vem mais baixa e apesar de ser baixa renda o talão vem mais baixo ainda e em algumas comunidades quilombolas eles nem pagam energia elétrica, **então a associação é essa entidade e ela é organizada pra justamente ir em busca dos benefícios de seus comunitários** (Ana Célia do Espírito Santo Santana Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 14/12/2016)

Em outras palavras, a Associação é uma unidade de mobilização, verificando um elevado grau de coesão em suas práticas, tornando-as formas eficazes de organização política. Ademais, essa organização garante o efetivo controle de domínios representados como territórios fundamentais à sua identidade e, inclusive, para alguns deles, à sua formação étnica. Pergunta-se à Presidente da Associação Ana Célia qual é a relação da comunidade com a Associação e quais foram os benefícios conquistados pela entidade:

> **A associação representa a comunidade em todos os aspectos, antes da associação existir, as pessoas não sabiam ou não tinham a mesma conversa mais aberta que eu tenho hoje para mim hoje ou a sociedade política do município de Breu Branco ela já entendem que para falar para a comunidade de Jutaí e elas precisam falar primeiro com a Associação e elas já tão entendendo isso prova tanto que para você vai vir qualquer se o município vai trazer qualquer coisa para a capacidade de procura a coordenação da Associação** pois estamos com esse e esse projeto e já existe esse respeito de chegar pra comunidade, isso está bom pra vocês ou não? Estão precisando disso? Antes não entendeu? Era simplesmente chegavam jogado de cima para baixo, agora não agora já existe esse diálogo de conversar. Agora que tá terminando esse mandato com esse gestor que tava a gente teve muita parceria é isso ele sempre esteve ao seu lado a lado,

> dando abertura e até chegar e a gente já começou também uma conversa com um novo gestor na época da campanha ele esteve presente na comunidade ele vê a necessidade de uma abertura maior para a comunidade através da associação, exemplo nós precisamos hoje ou eu falo pelos meninos que a gente tem muita matéria-prima na comunidade sobre a gente não tem pessoas capacitadas para auxiliar comunitários a trabalhar essas matérias-primas, e que agora pouco mesmo não sei se você já observou lá na casa Dona Raimunda ela e a Índia "Rosiele", elas tão fazendo artesanatos de materiais lá de casca de banana de fibra, de banana, então está aos poucos buscando parceria com município e algumas organizações para trazer também essa capacitação para as pessoas da comunidade e assim até pouco tempo sem existência da associação não tinha essa questão e aí hoje por exemplo a gente tá com projeto de construir nossa sede através do junto ao gestor municipal que já nos deu essa possibilidade de haver essa construção por parte da prefeitura da sede da nossa comunidade que justamente para nós temos muita coisa para apresentar para as pessoas, no entanto, hoje a gente não tem lugar para colocar e ficar exposto essas coisas, por exemplo, se você vai na casa das pessoas existem, várias coisas da comunidade, mas, no entanto, nós não temos um lugar adequado da associação tratamento específico para tá exposto essas coisas lá. Hoje a associação funciona na casa do secretário o Rosimário, como é que eu posso explicar: assim ela funciona de forma que a questão das reuniões a gente sempre utiliza no caso a escola para fazer as reuniões da coordenação e a gente utiliza o salão comunitário para fazer junto com a comunidade os eventos que vão acontecer, a gente faz aqui na área da escola usando a quadra esportiva ou a gente faz lá na frente do salão comunitário. (Ana Célia do Espirito Santo Santana, Presidente da Associação Quilombola, entrevista realizada em 14/12/2016)

Tendo em vista a fala acima, é válido dizer que a Associação é um instrumento de poder dentro da comunidade, é uma representação junto aos órgãos competentes. Foi através da Associação que a comunidade quilombola adquiriu o seu reconhecimento como Remanescentes, firmando como uma comunidade quilombola de fato, no sentido legal. A Associação Quilombola é registrada e, atualmente, tem como presidente a Ana Célia do Espírito Santo Santana, 37 anos, nascida e criada na Ilha Itacoroa, graduada em Ciências Humanas pelo Instituto Federal do Pará, Campus de Tucuruí, professora na Escola de Ensino Fundamental de Jutaí. Essa mulher é uma líder comunitária, política, é uma referência na comunidade, pois se envolve ativamente na luta por recursos e melhorias de condições de vida para a comunidade. Ela é engajada em movimentos políticos, participa de inúmeras conferências e palestras a respeito do movimento quilombola no Brasil. Por ser uma mulher escolarizada está por dentro dos seus direitos e, por isso, procura reivindicar e garantir à comunidade. Junto aos demais quilombolas, realiza diversos momentos de integração na comunidade, como festas, reuniões, eventos; expressa opiniões e influência as decisões a serem tomadas pelas lideranças.

Por meio da Associação do Quilombo, a comunidade já foi beneficiada com muitos projetos. Como exemplo, os descontos em contas de luz, aposentadorias especiais, matrículas para os filhos nas escolas, cadastro no bolsa família, entre outros benefícios. As práticas desenvolvidas por essa unidade de mobilização alteram modos tradicionais de relação política com os centros de poder e com instâncias de intermediação, possibilitando a tomada de poder local: “a gente não sabia os direitos que a gente tinha, e são muitos os nossos direitos, só que a gente não podia alcançar esses muitos, mas os pouco como os meninos que estão cursando uma faculdade” (Marinalva Moreira).

> Meus, digo filhos da nossa comunidade, então nós temos dezenove pessoas lá dentro pela associação quilombolas, dezenove alunos tem, só em Marabá, tem em Belém, tem Tucuruí, tem Cametá, **e eu creio que é bem visto por que as pessoas estão sendo beneficiadas e então eu creio que hoje as pessoas estão muito satisfeitas nessa parte foi uma benção que Deus deu para os filhos da nossa comunidade de formar essa associação por que nem todos tem condição de colocar o seu filho lá fora pra estudar e manter esse filho lá de tudo, de aluguel, de despesa e tudo mais, merenda e tudo né?** Então eles dão até transporte, né? Eles têm uma bolsa que eles recebem também então pra que melhor, né? Só agradecer a Deus pela ajuda que eles estão recebendo do governo, né? E pela associação... (Raimunda da Silva Machado, 2ª coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016, grifos meus)

Dentro da própria Associação, tem-se as divisões de tarefas e os responsáveis por cada setor, tem tesoureiros, secretários, conselheiros, coordenadores, que contribuem para organizar os eventos tradicionais da comunidade, a Festa da Santíssima Trindade, a Festa da Consciência Negra, o Samba de Cacete e outras danças afro-brasileiras. Quando tem evento na comunidade, formam equipes para organizar a festa de modo a valorizar a cultura e as práticas afrodescendentes a partir de apresentações, comidas típicas, exposições e palestras. Com base em lutas e consciência política, os membros da Associação rebatem as ideologias engendradas na história oficial e afirmam que os quilombos são espaços capazes de dar liberdade aos negros – na fala abaixo cita, entre outras coisas, a organização da festa da Consciência Negra, um evento importante para o fortalecimento das raízes quilombolas.

> Hoje estou na coordenação da associação quilombola e olha professor a nossa coordenação é dividida duas partes...no caso tem o primeiro e segundo coordenador, tem os tesoureiros e os secretários e nos dividimos em grupos quem são os responsáveis pelos eventos, é um grupo que é responsável pelo negócio das danças é outro grupo, tem os responsáveis pelos artesanatos e até agora nós só fizemos o evento da consciência negra, né? que nós temos fazendo que é 20 de novembro o ano passado que nós não fizemos por que

> tarra muito recente que seu Jóse Afonso tinha falecido né? e ai tem as danças de samba de cacete que as pessoas organizam tem as outras dançam que é afro né? Também tem o grupo que é dessa dança que é a Deusalina a Delma eles que são dessa organização e ai tem a equipe do artesanato que é a Elizabete a Adriana a Rosiele e assim a gente vai formando o grupo né? (Latidos ao fundo) e no caso da festa a gente está organizando assim, organizamos o local, organizamos a barraca e ai tem outra equipe que é da cozinha pra fazer os alimentos pra comer pra granjear fundo pra associação e ai a gente sempre tá junto com aquela coordenação os cabeça né? que chamam, os secretario, os tesoureiro e se a gente vai fazer uma reunião a gente se reúne ali mesmo e ai a gente conversa e vai ver o que vai ser colocado na reunião, a gente elabora projetos e quando a primeira coordenadora não está eu estou aqui se precisar de algum documento alguma coisa eu posso assinar ela me autorizou a assinar né? usar meu nome para qualquer autorização, por que nosso nome já tudo cadastrado já tá tudo em cartório direitinho então o nosso papel é de organização, organizar as coisas pra acontecer eventos e até agora nós tamo se é pra fazer oficio a gente faz e é essas coisas nosso trabalho e sempre a gente se reúne na escola a noite por que não está tendo aula e a gente ainda não tem o nosso espaço físico no caso a nossa sede nos ainda não temos e temo a intenção de de coisar de construir e como nós não temos ainda a gente pede pra diretora uma sala da escola e hoje nós somos dezessete pessoas que participam é a Ana Célia, eu Raimunda, o José Moreira, o Rosimário, ééé Delma, Deusalina, Josafá, Elizabete, Valdecir, Paulo Moreira, Elza Pompeu, Adriana Santana, Rosiele Santana, eeee deixa eu ver se tem mais gente.. ah o professor Elilson o Eli e o José Luís e são essas as pessoas, e a associação foi criada por que aqui na nossa comunidade nós somos raízes de quilombolas, né? por que as pessoas sofreram muito antes pra gente usufruir uma certa coisa, entre aspas assim que o governo tem pra nós dá tipo assim o nosso direito que nós temos como quilombolas, pessoas quilombolas. (Raimunda da Silva Machado, 2ª coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016)

A seguir fotos tiradas no dia do evento da Consciência Negra, que é organizado anualmente pela Associação Quilombola. A primeira foto mostra alunos da Escola de Nova Jutaí (a comunidade só conta com uma escola de ensino fundamental) observando as vassouras de cachos de açaí, que eram usadas pelos antigos moradores da comunidade. E a segunda, é uma dança denominada Maculelê, afro indígena, que simula uma luta tribal.

Figura 11: Exposição de elementos da cultura afro-brasileira e indígena, no evento da Consciência Negra, na Escola Municipal de Ensino Fundamental de Nova Jutaí.

Fonte: Foto acervo do autor (2017).

Figura 12: Apresentação da dança Maculelê, no Dia da Consciência Negra, na Escola Municipal de Ensino Fundamental de Nova Jutaí.

Fonte: Foto acervo do autor (2017).

Outra “função” importante dentro da Associação é a de conselheira, segundo a narradora, representada pela dona Elza Sacramento, é a figura da mulher sábia, experiente, cheia de conselhos a dar, como uma narradora tradicional, que tem

vivências e, a partir delas, pode aconselhar e apontar caminhos a serem seguidos pelos mais jovens. Funciona também como uma espécie de olheiro na comunidade:

> Hoje eu tenho uma função na Associação Quilombola eu sou uma das líderes, sou conselheira risos, a conselheira é anssim, a gente tá o grupo lá né e ai a gente eu como sou uma das... tenho 63 anos, tenho anssim como aconselhar certas meninas que são novas né, e elas querem fazer uma coisa assim que não pode ai eu digo oh minha filha não é assim que se faz, é anssim , anssim que eu tenho mais idéia né? eu chamo ela é conselho já tenho minha idade e já dá pra chegar com elas e conversar e elas me obedecem e as vezes elas querem fazer uma coisa e eu digo não é por ai minha filha e ai elas se atentam e vão me ouvir né? e é me botaram de conselheira pra mim aconselhar as pessoas, já dei muitos exemplos e eu falo como nós fizemos essa festa e eu digo nos vamos fazer dessa e dessa maneira a festa né dos quilombos, nós vamos pegar dos antigos né ? (Elza do Sacramento Pompeu, conselheira da Associação Quilombola e dançarina do Samba de Cacete Entrevista concedida no dia 12/12/2016)

Diante do exposto, importante ressaltar algumas questões. Primeiro, a intenção inicial da Associação foi a de regularização da terra, no entanto, esses objetivos foram sendo alargados de acordo com as necessidades do grupo. Ademais, inicialmente, os membros da Associação não tinham estratégias e objetivos delimitados, pois o interesse primordial era o de resolver o problema da terra. Como dissemos, a orientação para a constituição da Associação e da regularização da terra está relacionada à agentes externo (intelectuais e políticos), que contribuíram para a organização política e identitária da comunidade, observamos na fala da professora Célia:

> “eu fui entender o que é ser quilombola, o que é ser negro neste país, é você se aceitar porque num primeiro momento eu tinha um problema muito grande com relação a essa questão não só eu com a maioria da comunidade e prova tanto que para gente instituir associação a gente teve vários problemas que tipo é uma comunidade de negros sabe que é quilombola, no entanto não se aceita como tal e depois que eu fui e tendo orientações com relação a essa questão que eu fui observar e hoje para mim ser quilombola é continuar a luta dos meus antepassados”.

A Associação enquanto entidade política assume um **caráter ético-pedagógico**, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria. Depois da criação dessa representação quilombola (pensando a partir da fala da Ana Célia) os sujeitos deixam de se sentir envergonhados, subalternos e passam a se sentir pertencentes à uma coletividade. É perceptível a preocupação dos quilombolas de Nova Jutaí, em ler, estudar e armazenar materiais escritos sobre a comunidade. Cabe citar, por exemplo, o livro do falecido Benedito Farias Coelho, que não foi publicado, mas está em mãos da atual secretária de

educação do município de Breu Branco para uma posterior publicação. Esse livro é uma reunião de relatos memorialísticos do senhor Benedito, um ex-morador da Ilha Grande Jutaí, participante da Irmandade, que é considerado um grande líder da comunidade e um grande contador de histórias. Aprendeu a escrever e a ler com seu padrinho: “eu não tinha caderno, minha mãe comprava folhas de almaço e costurava a mão” (Senhor Benedito). Esse senhor viu de perto a inundação da Ilha de Jutaí. Além desse livro, temos um outro de Rosimário Lima, professor de Língua Portuguesa, da escola municipal de Nova Jutaí, que retrata memórias de antigos moradores da Ilha Jutaí, que hoje vivem na comunidade. A preocupação desses moradores é a de oferecer um documento que registre fatos históricos e culturais da comunidade. Então, como se vê, a questão da militância articula-se à questão do conhecimento, como forma de explicar os avanços e as problemáticas que envolvem a questão dos quilombos, dos negros, das culturas periféricas, entre outras questões.

Um dado relevante a ser exposto é o de que, falando em termos de proporção, na comunidade, as mulheres são as que possuem maior formação acadêmica, e é esse, de acordo com o nosso ponto de vista, um dos fatores que contribuiu para que houvesse a mudança de atuação nas atividades de liderança dos homens para as mulheres. De forma objetiva, levanta-se alguns possíveis motivos para essa alteração: 1) quando o primeiro padre, Edson da Paróquia de Breu Branco, chegou à comunidade de Nova Jutaí ele possibilitou uma nova configuração nas formas de organização da comunidade, que contribuiu para essa mudança. Antes, a liderança era organizada pelos homens da Irmandade, que eram responsáveis pela organização da Festa da Santíssima Trindade e pela organização política e administrativa da Ilha: “E uma coisa que eu observo que a organização social da comunidade de Jutaí ela estava atrelada a questão da organização do festejo da Santíssima Trindade e o coordenador da festa era o coordenador da comunidade social e não existia essa diferença quem coordena a comunidade social era quem coordenava a festa da Igreja Católica não existia essa diferença” (Raimunda Machado). Depois, com a chegada do padre, houve uma nova configuração, ele apontou uma coordenação, composta por um homem e por uma mulher, que seria responsável pela Festa da Santíssima Trindade, sendo que a Irmandade poderia contribuir, mas os homens sentiram-se desvalorizados e foram se distanciando da atividade de organização – “a nossa comunidade se organizava em torno de uma irmandade que era formada só por

homens e era composta por: Sr. Mateus, Sr. Marcionilio, Sr. Arlindo, Sr. Raimundo Franco, Sr. Hilário Lima, Sr. Benedito Araujo, Sr. Alexandre Souza, Sr. Amandio, Sr. Higino Portilho, Sr. Miraci Portilho" (Raimunda Machado). Essa mesma entrevistada nos relata a nova configuração:

> **quando também chegou o primeiro padre daí da Paróquia de Breu branco e ai ele chegou e disse que ia formar a coordenação que era uma coordenação tipo pra fazer os movimentos da vila** se era um mutirão pra limpeza as pessoas estavam lá na frente se era pra ir na prefeitura essas pessoas estavam na frente desse trabalho e ai depois que o prefeito começou a colocar um representante dele dentro da vila para mexer com essas coisas e o primeiro representante da vila foi o seu Miguel Mendes e ele foi um, o finado Davino, uns eram indicados por ele outros a comunidade que escolhia fazia a votação e a comunidade apresentava para o prefeito para ser o representante do prefeito e representar a comunidade fora **daqui e aqui não tem negócio de separação não todos se respeitam e se o representante fosse evangélico ele tinha que trabalhar pra toda comunidade e também se fosse da Igreja católica do mesmo jeito e se ele não pertencesse a nenhuma igreja não tinha problema nenhum e a coordenação permanece até hoje mas ela só coordena dentro da Igreja católica** e ai é formada pela dona Benvinda e eu que faço parte e então desde quando chegou o primeiro padre do Breu o **padre Edson que ele disse que ia formar a coordenação e ia ter um coordenador e uma coordenadora e ai ele disse que poderia continuar o coiso o grupo a irmandade mas ai o pessoal ficaram assim por que quem ia decidir era o coordenador e ai na cabeça deles o padre passou por cima e desvalorizou o trabalho deles e eles se sentiram e ai foram se afastando se afastando e ai acabou a irmandade** e até hoje no programa vem o nome tudinho daquelas pessoas que faziam parte da irmandade e hoje eles são os nossos colaboradores e todo ano no folder do nosso programa vem o nome deles e também morreram vários **e quando o primeiro padre veio para o Breu é que veio com essa ideia de coordenação com o grupo de coordenadores e assim que foi extinta uns morreram e outros se afastaram e hoje a coordenação da Igreja Católica e a comunidade quem comanda a festa é a comunidade católica de Jutaí que faz a festa** (Raimunda Machado, 2ª coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016, grifos meus)

2) A primeira coordenadora da Igreja Católica Santíssima Trindade, por volta de 1994, a professora Maria de Jesus, contribuiu para inserir a mulher na organização e na coordenação da comunidade. Ela, por ser uma mulher escolarizada, contribuiu com atividades que exigiam leitura e escrita, ou seja, ela possuía um saber mais formalizado. Nesse sentido, a figura dessa professora serviu para mostrar a importância da escolarização no processo de inversão de papéis. O poder das mulheres de Nova Jutaí está atrelado ao processo de escolarização, que abriu portas para o processo de inserção da mulher não somente no meio doméstico, mas no político e administrativo da comunidade.

> por volta de 94 quando município tava passar a comunidade tava para passar para o seu município de Breu é que isso muda e aí é que surge a figura do nome da Professora Maria de Jesus para ser coordenadora da Comunidade

> Cristã da Santíssima Trindade e não sei é por volta de 94 que vai mudar então até então não havia essa mínima possibilidade de as mulheres fazerem parte dessa organização né ?então também foi se entendendo que para coordenar comunidades que se o mundo tivesse instrução educacional é as mulheres só vão entrar nesse processo pela questão educacional e aí nós vamos observar que no momento por Dona Maria de Jesus ser professora é ela é a pessoa que surge para justamente mudar o pensamento de que acordei agora a comunidade tem que ser alguém que tinha de saber escrever e aí é que vai se mudar essa questão da forma de organização. Aqui a maioria das mulheres que tem terminado ensino médio e tem graduação a maioria das pessoas né? são mulheres então por esse fator de as mulheres serem tipo na comunidade esse fator está muito arraigado e é só você ver que vai muita gente lá em casa para eu escrever carta e tá sendo por exemplo de muitas pessoas sabem escrever mais não sabem ler e pelo fato da gente por exemplo está graduada eles acredito que a gente sabe tudo entendeu? Está acima de qualquer coisa eu sempre digo isso a gente nunca sabe tudo a gente sempre tem algo a aprender é? (Raimunda da Silva Machado 2ª coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016)

3) citam ainda a questão da "personalidade" das mulheres, segundo dona Raimunda Machado, as mulheres são mais curiosas, ativas, empenhadas. As mulheres a partir de muitos trabalhos, força para liderar, experiências vão dominando as mais diversas esferas; ela precisa ser mãe, dona de casa, esposa, coordenadora, estudante, professora, portanto, o poder da mulher não está atrelado à apenas uma referência, mas a todo um estilo de vida que desestabiliza noções tradicionais da figura feminina. As mulheres sentem necessidade de assumir os mais diversos trabalhos, isso é parte do processo de reterritorialização.

> Então, eu tenho que ir lá saber o que está acontecendo e homem sempre assim ela acha que não tem tempo dele ir numa reunião, fica mais quieto na delhe e eu acho assim que as mulheres são mais curiosas elas buscam mesmo sabe? elas vão atrás a nossa curiosidade é muito grande da gente está indo atrás se misturando nas coisas né? e a gente tem isso graças à Deus e gente tem muito a ganhar com isso é conhecimento é informação né? a mulher quer está ali envolvida ela quer participar não é quer dizer que ela não tem tempo ela não tem o que fazer, todos nós temos tempo somos mães, somos esposas somos avós temos uma casa para cuidar temos trabalho lá fora mas se a gente não participar vai ficar como? (Raimunda Machado, 2ª coordenadora da Associação Quilombola, entrevista realizada dia 11/12/2016)

As mulheres de Nova Jutaí apresentam um perfil que se distancia da mulher tradicional, no sentido de não serem apenas donas de casa, mas são mulheres que possuem saberes acadêmicos e se incluem nos meios políticos para busca de direitos. Os saberes femininos, nesse caso, se afirmam, sobretudo, na esfera política, lutam pela entrada na academia, pois veem isso como um passo importante no processo de reterritorialização. Elas consideram o acesso a escolarização como parte do

movimento por busca de direitos. Portanto, para recriar o seu território elas tiveram que formalizar o saber, o que faz parte de um processo de consciência política e cultural. Nesse sentido, o saber acadêmico e pessoal passa a ser critério para a aquisição de poder dentro da comunidade. As mulheres do povoado de Umarizal também se distanciam do perfil de mulher subalterna, ultrapassam a ideia de fragilidade e dependência, pois são mulheres que enfrentam o dia-dia, realizando atividades consideradas masculinas. A diferença entre essas mulheres é que as de Nova Jutaí atuam tanto na esfera doméstica quanto na política. Elas estão nas coordenações, na academia, ou seja, seus saberes são institucionalizados.

Com base no pensamento realizado por Jorge Marta Antunes, no artigo "O caminho do empoderamento: articulando noções de desenvolvimento, pobreza e empoderamento", notamos que as mulheres empoderam-se para combater a condição de marginalização frente aos poderes institucionalizados. O saber formalizado foi uma estratégia de defesa de direitos particulares da comunidade. As mulheres da comunidade perceberam a necessidade de ter voz/vez diante de três esferas de poder: o Estado, o mercado e a sociedade civil. Elas perceberam que o domínio e a garantia de direitos só é possível a partir do empoderamento, que é, segundo ela, um meio de combate à pobreza, um tipo de desenvolvimento alternativo.

Dessa forma, empoderar-se é o processo através do qual as mulheres se envolvem ativamente na luta para o aumento de controle sobre recursos e instituições. Aliando essa discussão ao que defende Bordenave (1983), o empoderamento é uma forma de participação pois ampliam as capacidades individuais e coletivas, no aumento do controle sobre os recursos.

Conclui-se que, "o poder" e o saber feminino em Nova Jutaí evidenciam configurações não estabelecidas pela tradição patriarcal. Nesse sentido, a figura feminina como frágil e dependente não está em sintonia com as mulheres de Nova Jutaí, são mulheres politizadas que assumem as mais diversas funções. Elas se afirmam na esfera política pelo acesso à escolarização, e isso foi mais que vontade, foi uma necessidade imposta pelas circunstâncias em que estavam inseridas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para elaborar as considerações finais da presente dissertação, optamos por iniciar com a questão que motivou a pesquisa, qual seja: como as memórias das mulheres (re)criam a identidade territorial da comunidade? Sendo que para essa problemática elaboramos objetivos que pudessem ajudar na tessitura de um diálogo entre as fontes e autores estudados na tentativa de elucidar tal questionamento. Nessa perspectiva traçamos como objetivo geral: analisar as memórias das mulheres como processo de recriação da identidade territorial da comunidade. A partir desse enfoque construir significados para a realidade em estudo.

Para dar maior clareza as discussões traçamos ainda objetivos específicos que pudessem evidenciar as histórias das mulheres a partir de suas narrativas, quais sejam: a) discutir o protagonismo das mulheres nas práticas culturais e sócio organizativas da comunidade; b) demonstrar as diversas formas de inserção encontradas pelas mulheres na comunidade nova Jutaí; c) evidenciar os processos e elementos da construção da identidade territorial da comunidade, através das narrativas e memórias dessas mulheres.

A identidade territorial foi construída a partir de uma vinculação entre a cultura e os elementos simbólicos que povoam o imaginário, como por exemplo, a crença nos encantados. As narrativas evidenciam o processo de empoderamento feminino na comunidade da Nova Jutaí que extrapola as esferas de um saber tradicional para a esfera da política do espaço público que associa novos saberes.

Este trabalho aborda de forma positiva as experiências das mulheres da comunidade quilombola de Nova Jutaí, cuja produção territorial está mais vinculada a terra e seus recursos. No entanto, a identidade territorial se dá a partir de uma dimensão simbólica. As memórias dessas mulheres revelam a consolidação de identidades amalgamadas dentro de uma poética da vida social. O presente estudo revela também a dimensão discursiva de produção da realidade e da identidade territorial. Assim, as narrativas dessas mulheres evidenciaram a importância do papel da oralidade que tem uma característica agregadora de produção de uma visão de totalidade sobre o território. Dessa forma, pensar a identidade territorial de Nova Jutaí é pensar nela como uma poética da vida social não apenas pela retórica do encantamento, mas pela importância dessa dimensão discursiva da realidade e da identidade territorial.

A história da formação da comunidade de Nova Jutaí é constituída a partir das visões das moradoras da Ilha Grande Jutaí, mais precisamente das mulheres que exercem papeis de liderança ou na organização dos eventos na comunidade, e, que representam força social e política, sendo responsáveis pela manutenção da memória dos seus antepassados.

A importância do papel exercido pelas mulheres, na economia, na política e na cultura, bem como na formação territorial da comunidade mostra que suas memórias são fundamentais para a recriação da identidade territorial da comunidade, pois por meio de suas narrativas sobre as práticas culturais e os espaços sócio organizativos protagonizados por elas demonstram as diversas formas de inserção encontradas por essas mulheres na comunidade de Nova Jutaí, o seu campo de atuação que evidenciam as práticas culturais e a identidade territorial da comunidade.

Em Nova Jutaí as mulheres reconstroem suas memórias a partir dos espaços onde atuam, lugar de suas experiências e relações de afetividades. (TUAN, 2013). Portanto, as formas como organizam a vida na atualidade para suprir as necessidades primordiais como comer, beber, descansar, amar, etc., a partir das novas demandas do espaço vai desvelando novas experiências, novos saberes, que somados aos conhecimentos anteriores vão tecendo novas relações que, conforme evidenciou a pesquisa, essas novas relações foram engendradas como necessidade mesma de sobrevivência e afirmação do grupo pesquisado.

Mesmo considerando que a saída da Irmandade da Ilha Grande Jutaí foi forçada pelas águas, e que viver em terra firme não foi necessariamente uma opção do grupo, atualmente a Ilha passou a ser o espaço avistado da terra firme onde agora suas relações, suas histórias estão vinculadas a um sentimento de pertencimento, através dos vínculos familiares e de parentesco. O passado da Ilha continua na memória pois, “A consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar” (Tuan, 2012, p.144).

As memórias das mulheres da comunidade de Jutaí constituiem-se como objeto importante, pois as histórias vividas na ilha e revisitadas nas lembranças levaram ao reconhecimento do grupo como comunidade quilombola hoje registrada pela Fundação Palmares. Além disso, esta pesquisa evidencia o empoderamento da mulher quilombola, numa sociedade em que a mulher ainda é marginalizada em seus direitos mais elementares.

Não se pode perder de vista, que as memórias colaboram para a afirmação e autoconsciência cultural (ALFREDO WAGNER, 2011). Dito isto, é condição *sine qua non* “escutar” narrativas de outros sujeitos igualmente importantes na formação da comunidade quilombola de Nova Jutaí. Se debruçar sobre narrativas outras, como dos idosos, homens e crianças são perspectivas que se apresentam para futuras, investigações. Assim, o presente trabalho apresenta uma interpretação parcial do problema proposto que pode ser aprofundada por outros pesquisadores.

Percebe-se que a poética da memória social evidenciada nas narrativas das mulheres quilombolas de Nova Jutaí, se articula com a politização da identidade, ou seja, toda essa poética e essa oralidade está sendo convocada/evocada por uma política de identidade que está em andamento, que está em processo de construção/reconstrução. Percebe-se ainda que suas narrativas evidenciam também um empoderamento feminino em comunidades quilombolas como no caso de Jutaí, que extrapolam as esferas do saber tradicional para a esfera da política onde associam novos saberes, onde o saber acadêmico se evidencia. Esse trabalho suscita outros aprofundamentos que poderia ter continuidade num outro momento, como por exemplo numa tese de doutorado e assim também abrir perspectivas para que outras pessoas investiguem novas questões sobre esse tema.

Essa pesquisa foi uma experiência (desafiadora) que possibilitou novos olhares e novos aprendizados sobre os diversos campos do saber cultural e político a partir das representações da memória que revelam um mundo de possibilidades para a atuação dos sujeitos socioculturais. A produção acadêmica nos leva a um movimento de aprendizado por suscitar reflexões baseadas nos referenciais teóricos que, apesar dos diversos revezes enfrentados para a compreensão de uma literatura que parecia aquém da minha capacidade de compreensão, contribuíram para a construção de um trabalho dentro de uma visão mais realista e que possibilitou a ampliação do olhar lançado sobre a categoria quilombo e/ou comunidade quilombola.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. No País dos quilombolas. In: **Rev. Afro-Ásia**, n. 43 (2011), 281-285.

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. In: **Novos Cadernos NAEA** vol. 2, n 2 – dezembro de 1999.

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e de rios. 2 ed. Belém, Cejup/UFPA-NAEA. 1998.

ALBERTI, V. **História oral:** a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna e HEBETTE, Jean. (Org.). **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e Conflito na Amazônia. Cadernos do NAEA/ufpa, n° 10, 1990.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida** (1995-1997). In: BIB, Rio de Janeiro, n. 45, 1.° semestre de 1998, pp. 51-70.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA. Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. **Terras Quilombolas em Oriximiná**: Pressões e Ameaças. Comissão Pró-Índio, São Paulo – 1ª Edição, São Paulo, outubro de 2011. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/pdf/Oriximina_PressoesAmea%C3%A7as.pdf>

ANJOS, R. S. A. Distribuição Espacial das Comunidades Remanescentes de Quilombos. **Humanidades em Revista**, Brasília, v. 1, p. 111-123, 1997.

ANJOS, R. S. A. **Quilombos** – Geografia Africana – Cartografia Étnica – Territórios Tradicionais. 1ª ed. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2009. p.190.

ARRIGUCCI JR, Davi. Móbile da memória. In: ARRIGUCCI JR, Davi. **Enigma e comentário**: ensaio sobre literatura e experiência. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 67-111.

ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: **Raça**: Perspectivas Antropológicas. (Org).

ARRUTI, J. M. **A emergência dos “remanescentes”:** notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA, 3, p. 7-38, 1997.

BANDEIRA, M. de L. **Terras negras**: invisibilidade expropriadora. In: LEITE, I. B (Org). Terras e territórios de negros no brasil. Florianópolis: Textos e debates. Ano I, n° 2, 1991.

BERGSON, Henri. Matiêre et mémoire, in Henri Bergson, **Oeuvres**. Paris: PUF, 1959.

BOSI, E. **Memória & sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhias das Letras, 1994.

BOYER, Véronique. A construção do objeto quilombo: da categoria colonial ao conceito antropológico. In: **Antropolítica** Niterói, n. 27, p. 131-153, 2. sem. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/view/10/9> Acesso em 25/02/2016.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral** – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS (CMB). **Estudo de Caso Brasileiro**, UHE de Tucuruí. Relatório de escopo – Agosto, 1999.

ELETRONORTE. **Plano de utilização do reservatório**: a pesca nas áreas de influência local e de jusante caracterização preliminar (TUC 10-26443-RE).Brasília, relatório,1989.

_____. **Plano de Inserção Regional dos Municípios do entorno do Lago da UHE Tucuruí** - PIRTUC. Brasília, DF, jun. 2009.

_____. **Relatório Socioambiental**. Centrais Elétricas do Norte do Brasil, S/A, Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.eln.gov.br/opencms/export/sites/eletronorte/publicacoes/publicacoes/RelatorioSocioAmbiental2007.pdf> Acesso em: 2. Jan. 2016.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. FGV Editora, 1996.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**. Possibilidades e procedimentos. São Paulo: Humanitas e Imprensa Oficial, 2002.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5, vol. 284. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GIACOMINI, S. M. **Mulher Escrava**: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil. Petropolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

GOLDENBERG, Mirían. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais - 8' ed. - Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombo. In MOTTA Márcia (org.). **Dicionário da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **A Hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII – XIX) São Paulo: Unesp, 2005.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. In: Rev. **GEOgraphia** - Ano IX - No 17 - 2007.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. CENTAURO, 2006.

HALL, Anthony L. **Amazônia**: Desenvolvimento para quem? — desmatamento e conflito social no Programa Grande Carajás". Rio de Janeiro. Zahar. 1989.

LEGOFF, Jean Jacques. **História e memória**. São Paulo: editora Unicamp, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos No Brasil: Questões Conceituais e Normativas. In: **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais:** uma poética da vida social. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

LITTLE, P. E. **Espaço, memória e migração**. Por uma teoria da reterritorialização. Textos de História, Brasília: Departamento de História, Universidade de Brasília, v. 2, n. 4, 1994.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília, série antropologia, nº 322, 2002.

MANESCHY, M. C.; ÁLVARES, M. L. M. **Mulheres na pesca**: trabalho e lutas por reconhecimento em diferentes contextos. Revista Coletiva, n. 1, jul./ago.set./2010.

MARQUES, Jane Aparecida e MALCHER, Maria Ataíde. (Organizadoras). Territórios Quilombolas. **Cadernos do ITERPA**. Texto, Instituto de Terras do Pará. Belém: ITERPA, 2009.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico**: a religião. Estudos Avançados, 19 (53), 2005.

MAUÉS, Raimundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) **Encantaria brasileira**. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). **(Re)introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O Desafio da Pesquisa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Col. temas sociais).

NETO, José Maia Bezerra. **Escravidão Negra no Grão-Pará** (Séc. XVII-XIX **-** 2a. edição. Belém: Editora Paka-Tatu, 2014.

NORA, Pierre. **A problemática dos lugares**. (Tradução: Yara Aun Khoury). Proj. História, São Paulo, (10), dez. 1993.

PENA, Eduardo Spiller. Escravidão. In: MOTTA Márcia (org.). **Dicionário da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

PINHO, O. **ABA** / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da Sobrevivências**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

POLLAK, Michel. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos históricos. Rio de Janeiro. Vol. II, nº 03.

PIOVESAN, Armando; TEMPORINI, Edmea Rita. Pesquisa exploratória: procedimentos metodológicos para o estudo de fatores humanos no campo da saúde pública. **Revista Saúde Pública**, 29 (4) 318-25, 1995.

QUEIROZ, M. I. P de. Relatos Orais: do “Indizível” ao “Dizível”. In. SIMSON, O. M. V. **Experimentos com História de Vida** (Itália - Brasil), São Paulo: Vértice, 2005.

ROCHA, G. M. A construção da usina hidrelétrica e a redivisão político – territorial na área de Tucuruí. Tese de Doutorado. USP. São Paulo, 1999. ROSSO, J. A et al**. Plano de Desenvolvimento Sustentável da Microrregião do Entorno da UHE Tucuruí**. Brasília, 2001.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**: Sob o regime da Escravidão. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. Serv. de publicações [e] Universidade Federal do Pará, 1971.

SILVA, Idelma Santiago. **Migração e Cultura no Sudeste do Pará**: Marabá (1968-1988). (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia/GO, 2006.

SANTOS, M. J dos. **Mulheres quilombolas**: memória é acervo de nossa história. Cadernos Imbondeiro, João Pessoa, v.2, n.1, 2012.

SAQUET, Marcos Aurélio, **Por uma Geografia das Territorialidades e das Temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. Ed.-Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz, questão racial e etnicidade. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira** (1970-1995). v. 1. São Paulo: Anpocs, 1999. p. 267-325.

SOUSA, Edison. Territorialização. In: **Dicionário da Terra**. Márcia Motta (org). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 471-472.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. (Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUAN, YI-FU. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. (Tradução de Lívia de Oliveira). Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, YI-FU. **Topofilia:** Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. (Tradução de Lívia de Oliveira). Londrina Eduel, 2012.

VILANOVA, Mercedes. **A história presente e a história oral**. Relações, Balanços e perspectivas. Belém, Páginas de História. Laboratório de História/UFPA, Ver. 11, n.2,1988.