



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-PPGEDUC
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA

JOÃO PAULO ALVES COSTA

**GÊNERO, SABERES E PODER: O PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS
NA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DA COMUNIDADE
REMANESCENTE DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ DE ICATU – MOCAJUBA/PÁ**

**PPGEDUC/UFPA - Cametá
2017**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-PPGEDUC
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA

JOÃO PAULO ALVES COSTA

**GÊNERO, SABERES E PODER: O PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS
NA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DA COMUNIDADE
REMANESCENTE DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ DE ICATU – MOCAJUBA/PÁ**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins/Universidade Federal do Pará – Cametá, como exigência para obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Benedita Celeste de Moraes Pinto.

**PPGEDUC/UFPA - Cametá
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

COSTA, João Paulo Alves.

Gênero, Saberes e Poder: O Protagonismo de Mulheres Negras na Organização Política e Social da Comunidade Remanescentes de quilombolas São José de Icatu-Mocajuba/Pará : Gênero, Saberes e Poder: O Protagonismo de Mulheres Negras na Organização Política e Social da Comunidade Remanescentes de quilombolas São José de Icatu-Mocajuba/Pará / João Paulo Alves. COSTA. - 2017.

164 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), Campus Universitário de Cametá, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2017.

Orientação: Profa. Dra. Benedita Celeste de Moraes. PINTO

1. Gênero. 2. Protagonismo Feminino. 3. Saberes Culturais. I. PINTO, Benedita Celeste de Moraes., *orient.* II. Título

CDD 370

JOÃO PAULO ALVES COSTA

**GÊNERO, SABERES E PODER: O PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS
NA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DA COMUNIDADE
REMANESCENTE DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ DE ICATU – MOCAJUBA/PÁ**

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Benedita Celeste de Moraes Pinto
PPGEDUC/UFPA-Cametá
Orientadora

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes
PPGH-UFC
Examinador Externo

Prof^ª. Dr^ª. Mara Rita Duarte
PPGEDUC/UFPA-Cametá
Examinador(a) Interno

Prof^ª. Dr^ª. Gilcilene Costa Dias
PPGEDUC/UFPA-Cametá
Examinador(a) Interno

A minha família, que de maneira silenciosa acompanhou meus passos, que me fortaleceu nos momentos de fraqueza e de ousadia, especialmente a meus pais, Maria de Lourdes Alves e João Lobato Costa, que ao longo da minha jornada terrestre sempre se fizeram presentes de forma incondicional para que eu pudesse chegar até aqui.

A todos partícipes da pesquisa, em especial às mulheres da Comunidade quilombola São José de Icatu, por me deixarem adentrar nas suas histórias de vida e contar um pouco de suas vivências cotidianas. Sou imensamente grato pela confiança, tratamento dispensado e pela amizade conquistada.

AGRADECIMENTOS

Enfim, é tempo de agradecer...

Como diz uma bela canção da música popular brasileira: “você não sabe o quanto eu caminhei, pra chegar até aqui, percorri milhas e milhas antes de dormir”. Então, para eu chegar até aqui, tive um árduo e doloroso percurso. Foram horas, dias e noites de dedicação e afincos para que esse sonho se concretizasse. Nas veredas da pesquisa, enfrentei chuva, sol, fome, perigos nas estradas, entretanto, tive forças para superar todas as adversidades graças, primeiramente, a Deus, que me deu a vida e saúde para trilhar os caminhos dessa viagem, bem como uma série de outras pessoas que foram decisivas para que este trabalho se concretizasse.

À minha orientadora, Professora Doutora Benedita Celeste de Moraes Pinto, pela paciência, dedicação e empenho a mim devotado durante esses dois anos de pesquisa e produção; suas contribuições e indicações foram imprescindíveis, não apenas para a tessitura do texto dissertativo, mas, principalmente, para a minha vida particular e acadêmica. Desde já, sinto-me imensamente honrado por ter me tornado um dos muitos “filhos e filhas de Celeste” espalhados pelas veredas a fora. Sou muitíssimo grato pelos “sacolejos” e “puxões de orelha” recebidos, que, com certeza, contribuíram para o meu crescimento enquanto pesquisador e ser humano.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da UFPA, (PPGEDUC), em particular os da linha de pesquisa Educação, Cultura e Linguagem, que nos guiaram rumo ao encontro com o saber: Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, Prof. Dr. Ariel Feldman, Prof. Dr. Damião Bezerra Oliveira, Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias da Costa, Prof^a. Dr^a. Mara Rita Duarte de Oliveira, Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias da Costa, Prof. Dr. Raimundo Nonato de Oliveira Falabelo, Prof. Dr. José Valdinei Albuquerque Miranda e o Prof. Dr. Cesar Luis Seibt, a todos o meu muito obrigado.

Aos professores Dr. Eurípedes Antônio Funes, Dr^a. Mara Rita Duarte, Dr^a. Gilcilene Costa Dias e Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, que fizeram parte da minha banca de exame de qualificação e emitiram contribuições valiosas que ajudaram na construção da presente dissertação de mestrado, meu muito Obrigado.

Aos meus colegas de mestrado, parceiros na perseguição ao conhecimento, cúmplices incessantes na busca pelo saber e de dias melhores, em especial ao abaetetubense “mestre” Rosinaldo Monteiro da Silva, pelas longas conversas, discussões e

belas gargalhadas, a querida MarciléiaWanzeler, conterrânea e cúmplice nas aventuras em terras cametauaras.

Aos meus pais, pela dádiva da vida, criação, amor e carinho a mim e aos meus irmãos dedicados, são assim dignos de todo o meu respeito e gratidão eterna.

A minha querida e amada esposa Lene Soares, por sua imensa paciência, compreensão e partilha de sonhos. Seu amor e dedicação me fortaleceram a cada tentativa de enfraquecimento, animava-me nas horas do cansaço e me incentivou a sempre seguir em frente.

Aos meus filhos, João Pedro e Jonas, por estarem superando a distância e sempre renovando meu espírito nos momentos de cansaço e angústia, suas alegrias contagiantes foram um verdadeiro combustível que me tornou forte para seguir as trilhas dessa viagem.

Aos amigos e colegas que nos bastidores estiveram torcendo e mandando boas vibrações para que eu alcançasse sucesso, obrigado meu povo!

Ao povo da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu, palco desta pesquisa, pela acolhida fraternal e a incondicional disposição ao encontro.

Ao Grupo de Pesquisa “Quilombolas e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia”(GP QUIMOHRENA), que foi importante no processo de amadurecimento da pesquisa de campo, das trocas de experiência e na garimpagem de novos rumos na busca pelo saber.

Enfim, quero agradecer a cada uma daquelas pessoas que, de alguma forma, contribuiu para que este trabalho chegasse até aqui: homens, mulheres, jovens e crianças que estiveram envolvidos no processo de construção e fazimento desta dissertação.

O meu muito obrigado!!!

Essas vozes cujos rostos vão continuar-nos desconhecidos aqui compõem uma polifonia bem afinada. Vozes vivas e diversas que se aprovam, se comovem, se lembram; vozes que se lastimam, respondem e se contradizem. Vozes que revelam sem pretensão, com palavras do cotidiano, práticas comuns. Vozes de mulheres que revelam a vida das pessoas e das coisas. Vozes, simplesmente vozes.

Luce Giard

RESUMO

O presente estudo, intitulado *Gênero, Saberes e Poder: o protagonismo de mulheres negras na organização política e social da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu – Mocajuba/Pará*, tem como objetivo analisar e problematizar o protagonismo político de mulheres lideranças da referida comunidade. Da mesma forma, intenta ainda investigar o engajamento político dessas mulheres quanto aos direcionamentos e às lutas por melhores condições de vida dos moradores da comunidade. Destarte, ao salientar o papel de destaque de algumas das moradoras na gestão e na organização da comunidade, tencionamos analisar o processo de empoderamento das mulheres de Icatu. Para a efetivação deste estudo, buscou-se apoio teórico-metodológico nas reflexões de autores como: PINTO (2004, 2007, 2012), SALLES (2005), SCOTT (1995), SOHET (1995), THOMPSON (2011), CERTEAU (2014), FOUCAULT (2012), FUNES (1996), DIAS (1995), RAGO (1995), dentre outros. Da mesma forma, realizou-se pesquisa de campo, mediante a observação participante, com auxílio da História Oral, através de entrevistas semiestruturadas, relatos orais e histórias de vida, acrescida a fontes imagéticas e escritas. Verificou-se que o protagonismo político das mulheres do povoado de Icatu, frente aos cargos de gerência, resulta de aspectos históricos de suas ancestrais quilombolas, bem como de um intenso processo militância nos movimentos sociais de base, fatos que favoreceram formação dessas lideranças femininas no engajamento e atuação política na comunidade de São José de Icatu. Constatou-se ainda que as mulheres lideranças de Icatu conseguem se afirmar enquanto sujeito político e empoderar-se utilizando-se de microrresistências colocadas em práticas por meio de astúcias, invenções, ousadias e pequenos subterfúgios que lhes garantem poderes e, por conseguinte, tornam-nas empoderadas e protagonistas de suas ações individuais e coletivas.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero. Protagonismo Feminino. Saberes Culturais.

ABSTRACT

The purpose of this study, entitled *Gender, Knowledge and Power: the role of black women in the political and social organization of the Remnant Community of Quilombos São José de Icatu - Mocajuba/Pará*, aims to analyze and problematize the political protagonism of women leaders community. In the same way, it also tries to investigate the political engagement of these women regarding the direction and struggles for better living conditions of the residents of the community. Thus, by focusing on the prominent role of some of the residents in the management and organization of the community, we intend to analyze the process of women empowerment in Icatu. For the purpose of this study, we sought theoretical and methodological support in the reflections of authors such as: PINTO (2004, 2007, 2012), SALLES (2005), SCOTT (1995), SOHET (1995), THOMPSON (2011), CERTEAU (2014), FOUCAULT (2012), FUNES (1996), DIAS (1995), RAGO (1995), among others. Likewise, field research was carried out through participant observation with the aid of Oral History, through semi-structured interviews, oral reports and life stories, plus imagery and written sources. It was verified that the political protagonism of the women of the village of Icatu in front of the management positions results from historical aspects of their quilombola ancestors, as well as, from an intense militancy process in the basic social movements, facts that favored the formation of these female leaderships in the engagement and political activity in the community of São José de Icatu. It was also observed that the women leaders of Icatu are able to affirm themselves as a political subject and to be empowered using microrresistances placed in practices by means of wiles, inventions, daring and small subterfuges that grant them powers, and therefore, the Empowered and protagonists of their individual and collective actions.

KEYWORDS: Gender. Feminist Protagonism. Cultural Knowledge.

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará.
COHAB	Companhia de Habitação do Pará.
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.
CPT	Comissão Pastoral da Terra.
CREQJI	Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu
CUT	Central Única dos Trabalhadores
FCP	Fundação Cultural Palmares.
FETAGRI	Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura.
FNB	Frente Negra Brasileira.
FNHIS	Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social.
GP	Grupo de Pesquisa.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
IDESP	Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Estado do Pará.
ITERPA	Instituto de Terras do Pará.
MALUNGO	Coordenação Estadual das Associações Remanescente de Quilombo do Pará.
NAEA	Núcleo de Altos Estudos da Amazônia.
PPGEDUC	Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura.
MC	Ministério das Cidades
MNO	Movimento Negro Organizado.
PAC	Programação de Aceleração do Crescimento.
PBQ	Projeto Brasil Quilombola.
QUIMOHRENA	Quilombolas e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia.
SAGRI	Secretaria de Agricultura.
SECULT	Secretaria de Cultura.
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas.
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso.
UFPA	Universidade Federal do Pará.

LISTA DE MAPAS E TABELAS

Mapa 1: Mapa de localização do Município de Mocajuba no Estado do Pará.

Mapa 2: Mapa de localização do Território quilombola de Icatu.

Mapas 3: Cartografia social construído pelos alunos da escola local.

Tabela 1: Cativos africanos ingressados no Grão-Pará (1680-1841).

Tabela 2: População escrava da Província do Grão-Pará, por Regiões (1822-1888).

Tabela 3: Aspectos populacionais do Município de Mocajuba.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Antigo povoado de Icatu	70
Imagem 2: Residencial Climério Rosa Rodrigues	70
Imagem 3: Senhor Feliciano Leite Farias	71
Imagem 4: Senhora Ana Glória de Oliveira Silva, 46 anos, delegada sindical, e sua filha	83
Imagem 5: Senhora Maria José Brito de Sousa	85
Imagem 6: Reunião da associação das pescadoras	87
Imagem 7: Entrega do cheque moradia para as mulheres quilombolas	87
Imagem 8: Senhora Maria da Conceição Brito de Souza e sua mãe	88
Imagem 9: A agricultora Maria José Brito de Sousa	100
Imagem 10: Dona Terezinha de Jesus Estumano	102
Imagem 11: Artesã Nilza Farias	103
Imagem 12: Artesanato confeccionado com produtos naturais	104
Imagem 13: Artesanato produzido a partir do reaproveitamento de materiais industrializados	105
Imagem 14: Peças de Artesanato a base de materiais recicláveis	105
Imagem 15: Posto de Saúde de Icatu	109
Imagem 16: Atendimento no posto de saúde	109
Imagem 17: A agricultora Nilza Farias (46 anos), dando uma palestra sobre os poderes curativos das plantas medicinais.	113
Imagem 18: Plantas medicinais cultivadas nos quintais (Boldo, catinga de mulata)	114
Imagem 19: Plantas medicinais cultivadas nos quintais (erva cidreira)	117
Imagem 20: Plantas medicinais cultivadas no quintal (mastruz, japana, canarana e vergamorta)	117
Imagem 21: Crianças quilombolas brincando de fazer remédios caseiros	120
Imagem 22: Meninos e meninas apresentando a dança da farinhada	121
Imagem 23: Meninos e meninas apresentando a dança da farinhada.....	121
Imagem 24: Tambor ou Tambouro, instrumento de percussão	123
Imagem 25: Igreja Católica da comunidade de Icatu	125
Imagem 26: Imagem de São José, Santo padroeiro da comunidade São José de Icatu... .	126
Imagem 27: Procissão do Círio de São José.....	128
Imagem 28: Congregação da Igreja evangélica Pentecostal	131

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	16
CAPITULO I	
HISTÓRIA, ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NEGRA NA AMAZÔNIA.....	35
1.1 Um Panorama Sobre a Escravidão Negra na Amazônia.....	36
1.1.1 O Século XVIII e a Política Escravista na Amazônia.....	41
1.2 Ecos da Escravidão na Região do Baixo Tocantins.....	42
1.3 Resistência e Formação de Quilombos na Região do Baixo Tocantins.....	44
1.4 Mocambos na Microrregião de Cametá.....	47
1.5 Protagonismo de Mulheres Negras: uma herança da mãe África.....	50
1.6 Uma Identidade Construída ou Inventada?.....	54
CAPÍTULO II	
NAS TRILHAS DAS MULHERES LÍDERES DE ICATU.....	62
2.1 Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu: aspecto histórico, social e geográfico.....	63
2.2 Nas Trilhas de Icatu.....	71
2.3 O Perfil das Mulheres Lideranças de Icatu.....	75
2.4 “Mulheres que Comandam”: a voz ativa e política das mulheres quilombolas de Icatu	77
CAPÍTULO III	
CARTOGRAFIA DE SABERES DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE SÃO JOSÉ DE ICATU/MOCAJUBA-PA.	90
3.1 Práticas e Saberes de Mulheres Quilombolas na Amazônia Tocantina.....	91
3.2. Saberes Culturais Locais.....	96
3.3 Saberes do Trabalho na Comunidade Quilombola de Icatu.....	98
3.4 Saberes do Artesanato das Mulheres de Icatu.....	103
3.5 Saberes Culturais e Medicina Caseira: As Práticas Populares de Cura no Povoado de Icatu.....	107

3.6 Saberes Culturais e Práticas da Religiosidade das Mulheres Quilombolas de Icatu.....	123
3.6.1. Práticas Católicas.....	124
3.6.2. Práticas Evangélicas.....	
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	
FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA.....	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	142
ANEXOS.....	157

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: MOTIVAÇÕES E GÊNESE DA PESQUISA

As experiências das mulheres da região do Baixo Tocantins nos seus povoados entrecruzam-se com aquelas da escravidão e dos seus quilombos. São mulheres que não se encontram nos “bastidores da história”, pelo contrário, sempre demonstram, através de suas estratégias e das experiências de suas ancestrais que foram sujeitos do processo histórico e nele executaram e executam papéis de destaque, quando se transformam em personagens capazes de construir tanto a história dos seus povoados como de sua própria experiência. A própria tradição oral local vem revelando, através da memória, mulheres que desmentiram as ideias de “fragilidade”, “submissão” e “dependência” (PINTO, 2012, p. 6).

Em 2009, por ocasião do ingresso no curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Federal do Pará/UFPA – Polo de Mocajuba, passei a me interessar, com maior afinco e dedicação, às questões relacionadas à problemática negra, principalmente, à questão quilombola. Considero como fator primordial nesse processo de consolidação, demarcação e delimitação do meu campo de estudo, as disciplinas: História da Amazônia Indígena e Colonial, História da África Pré-Colonial, História e Cultura Afro-Brasileira, e História da África Contemporânea, ofertadas durante curso de história que ressignificaram epistemologicamente o campo de estudo que propus investigar. Foi por intermédio do curso, das leituras, reflexões e discussões, que defini como o centro de minhas preocupações teóricas a situação de exclusão de diversos segmentos das classes populares, por fatores de classe, etnia, gênero, capacidade, com destaque para os negros, os indígenas e as mulheres.

As trilhas que ousou seguir no percurso investigativo são do protagonismo e da atuação política das mulheres quilombolas na gerência e organização administrativa e social, além de sua mobilização para a luta no movimento social, nos eventos religiosos e culturais. Para tanto, delimito o meu universo ao povoado remanescente de quilombolas São José de Icatu, no município de Mocajuba/Pará, que se localiza no extremo entre os municípios de Mocajuba e Baião, Estado do Pará (Queira ver mapa 01).

Nesta localidade, fiz meu primeiro contato como pesquisador, no ano de 2012, quando ainda era aluno de graduação do curso de História UFPA/Mocajuba. Naquele momento, estava pesquisando para a produção da minha monografia de conclusão de curso em Licenciatura Plena em História, defendido em 2013¹, na qual me propunha investigar a

¹ Monografia defendida em junho de 2013, orientada pela Professora Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, intitulada: *Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu: identidade e movimento social*.

constituição da identidade quilombola dos moradores daquele povoado, buscando compreender questões relacionadas ao movimento de luta e reivindicação social dos habitantes da comunidade² em questão. Entre idas e vindas ao campo, para a coleta de dados, observações e até mesmo a convites feitos pelos moradores locais para participar de festas e outros eventos sociais, o processo de pesquisa durou cerca de um ano e meio, tempo em que pude criar uma relação de estreita proximidade com os habitantes da localidade, principalmente com as principais lideranças. Apesar da inexperiência como pesquisador, mas imbuído de uma vontade tremenda de mergulhar no universo sociocultural daquelas pessoas, no sentido de compreender aquilo a que me propus, fui, aos poucos, construindo mecanismos que me deram subsídios teórico-metodológicos para que tivesse êxito junto aos objetivos propostos inicialmente.

Desta forma, foi durante este curto, mas significativo período de experiência como pesquisador na Comunidade Quilombola de Icatu, entre os anos de 2012 e 2013, que surgiu a ideia e o interesse em desenvolver um trabalho sobre a atuação e o protagonismo político das mulheres quilombolas de Icatu na organização social da comunidade. Durante o processo investigativo, notei que, dentro das instituições sociais e religiosas, como sindicato, associação quilombola, associação de pescadores e igrejas, havia uma massiva participação/atuação das mulheres com significativo poder de decisão e voz ativa. Ali, elas não só eram expressivas em número e presença, como também se faziam ouvir, impunham suas ideias, contestavam, argumentavam e partiam para os embates acirrados com intuito defender seus interesses e os da comunidade.

Lembro-me de algumas calorosas reuniões em que as vozes das mulheres “senhoras”³ foram decisivas nas discussões para que algumas pautas fossem aprovadas em favor da maioria e melhoria do povoado. Aquelas imagens de mulheres se posicionando em condição de igualdade num espaço que historicamente foi dominado e ocupado por homens muito me chamou a atenção. Fiquei intrigado com aquilo que havia presenciado, logo, inúmeras indagações vieram-me à mente. Queria compreender, por exemplo, quais

² O termo “comunidade” tem origem no latim, *communitas*. Tal conceito refere-se à qualidade daquilo que é comum para um determinado grupo. Pode-se dizer ainda que comunidade é um grupo de seres humanos que partilham de elementos em comuns, tais como língua, costumes, território, práticas culturais, visão de mundo e valores. Neste estudo, o termo “comunidade” será empregado por dois fatores: primeiramente, por constar como nome oficial do território quilombola de Icatu, e também por ser o termo utilizado pelos próprios moradores ao se referirem ao povoado.

³ É importante frisar que a faixa etária das mulheres engajadas no movimento social e que têm participação decisiva na comunidade, ocupando cargos de destaque, varia entre 20 e 63 anos. Entretanto, o termo “senhoras” não está diretamente relacionado somente ao aspecto etário, mas, principalmente, à deferência e respeito dispensados a essas mulheres que ocupam posições de destaque dentro do povoado.

fatores socioculturais contribuíram para que galgassem posições de destaque, exercendo cargos de prestígio dentro da comunidade. E mais, tendo em vista que nossa formação histórica e cultural foi assentada na sobreposição dos valores patriarcais e androcêntricos, com forte predomínio do masculino sobre o feminino, queria entender como se dava as relações de gênero travadas ali, entre os partícipes daquele micro espaço social, que dispositivos ou táticas de resistência aquelas mulheres dispunham para fazer-se ouvir, frente aos imperativos históricos da opressão de raça, gênero, classe social, ainda fortemente arraigados em nossa sociedade.

Nesta trajetória, considero importante, no meu processo de amadurecimento e autoconstrução como pesquisador, a inserção e participação no Grupo de Pesquisa Quilombolas e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GP QUIMOHRENA), liderado pelos professores Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto e Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal. Foi através deste, que tive a oportunidade de entrar em contato com a temática quilombola, bem como com as lutas históricas de resistência negra na região amazônica. Nas últimas duas décadas, os estudos da Professora Celeste Pinto a respeito de comunidades remanescentes de quilombolas consolidou-se como referência na região do Baixo Tocantins. Essas são pesquisas que procuram evidenciar e/ou desnudar as condições de vida, o cotidiano e as lutas de habitantes dos povoados negros rurais da região, com um olhar direcionado às condições históricas e sociais das mulheres. Relações de gênero, resistência negra, cotidiano, empoderamento de mulheres, saberes tradicionais, religiosidade e educação, são alguns dos temas abordados por essa autora, que muito tem contribuído na construção de um referencial teórico sobre a temática quilombola pelas veredas do Tocantins.

No decurso das observações e da vivência cotidiana junto às mulheres e aos demais moradores do povoado de São José de Icatu, verifica-se, através das práticas sociais, das relações interpessoais, das narrativas, das diferentes visões de mundo, atitudes e valores, que há um significativo destaque da figura feminina, pois em todas as organizações sociais e religiosas presentes no povoado, as mulheres se fazem presentes, exercendo cargos de proeminência (como a presidência da Associação quilombola, da Associação das pescadoras, coordenação geral da comunidade religiosa, e representante sindical), o que as torna portadoras de poderes, não somente no sentido de tomada de decisões dentro da comunidade, como também em outros aspectos da vida cotidiana. Neste sentido, percebia-se que as teias de relações ali perpassadas contradizem a historiografia tradicional quando esta exclui peremptoriamente a figura da mulher dos espaços ditos públicos, ocupados

costumeiramente por homens. Ali, entre os quilombolas de Icatu, descontrói-se o mito da docilidade feminina, do sexo frágil, da inaptidão para com a coisa pública, da divisão bem definida de papéis entre homens e mulheres, da subalternidade feminina. Muitas das representações erigidas historicamente acerca da condição da mulher no âmbito nacional não se sustentam quando apregoados à mulher negra quilombola de Icatu. Ali, as mulheres constroem e reconstroem multifacetadas relações de poder. Desta forma, de modo astucioso, “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 2014, p. 38).

Muito em função disso, busca-se delimitar o objeto deste estudo em torno das intrincadas relações que se imbricam e se travam dentro da comunidade, tentando verificar, com isso, de que maneira essas mulheres se construíram ou se reconstroem enquanto sujeitos políticos. Em outros termos, o objeto selecionado para esta pesquisa foi o processo de constituição e atuação das mulheres negras quilombolas de Icatu, suscitando as seguintes questões: quais os fatores históricos e socioculturais contribuíram para o processo de empoderamento das mulheres quilombolas do povoado de São José de Icatu? Que mecanismos elas desenvolveram para fazer frente ao processo histórico de dominação e subjugação da mulher no espaço em que vivem? Que formação tiveram essas mulheres que chegam a ser liderança política no povoado: são escolarizadas, participam de movimentos sociais, são atuantes do movimento negro ou quilombola, militam no movimento sindical?

Neste sentido, a partir da problemática e das questões norteadoras já identificadas, destaca-se o objetivo geral do estudo, que é investigar a participação de mulheres negras quilombolas na organização política e social da comunidade São José de Icatu. Intenta-se, ainda, investigar e compreender o engajamento político dessas mulheres quanto aos direcionamentos e às lutas por melhores condições de vida dos moradores da comunidade. Destarte, ao focalizar o papel de destaque de algumas das moradoras na gestão e na organização da comunidade, tencionamos analisar o processo de “empoderamento⁴” das mulheres de Icatu.

Em consonância com as questões norteadoras supramencionadas, delineia-se os objetivos específicos, que visam identificar e problematizar os principais fatores de caráter sociocultural que possibilitaram às mulheres de Icatu uma ascensão aos cargos de gerência

⁴Empoderamento aqui entendido como processo histórico-social em que essas mulheres tornam-se capazes de conquistar sua autonomia, sua autodeterminação, resultando com isso, na libertação das mulheres dos grilhões da opressão de gênero, bem como, da opressão patriarcal.

que galgaram junto à comunidade, buscando compreender a singularidade de suas atuações enquanto agentes políticos, como lideranças femininas de dentro para fora daquela sociedade. Da mesma forma, pretende-se analisar como acontece o processo de formação de lideranças femininas (por meio de escolaridade, movimento negro quilombola, movimento sindical e outros), no sentido de vislumbrar, nas histórias de vida dessas mulheres, a arte de reinventar a política, ou seja, de criar outras formas de atuar politicamente nos cargos que ocupam na comunidade. A partir dessas ações, o objetivo será cartografar os saberes que emergem das práticas sociais cotidianas que, de alguma forma, produzem para estes sujeitos formas diversificadas de poderes.

No que tange ao referencial teórico, após se ter definido os principais conceitos e categorias analíticas a serem trabalhados na pesquisa, primeiramente foi feito um exaustivo levantamento bibliográfico acerca de obras e estudos que versam sobre a problemática em questão. Neste sentido, alguns autores e obras foram eleitas como imprescindíveis na construção e tessitura desta dissertação.

Para uma maior consubstancialidade da categoria gênero e seus desdobramentos, trouxemos para diálogo algumas autoras que contribuíram no debate, tanto a nível nacional, como internacional. Nesta perspectiva, os subsídios teóricos da historiadora contemporânea e norte-americana Joan Scott foram de grande importância para que pudéssemos destrinchar os meandros e os impactos que os seus escritos causaram para o movimento feminista.

No artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, Scott (1995), de imediato, atenta-nos para o que ela considera os usos descritivos de gênero: quando apenas se olham para questões envolvendo mulheres e homens, sem que se vá muito além. Para Scott, o termo gênero deve ser usado para designar as relações sociais entre os sexos, de modo a rejeitar as implicações biológicas e referir-se às mulheres, às crianças e, principalmente, às famílias, indicando as construções sociais sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. Esse uso do gênero, referindo-se apenas aos domínios tanto estruturais, quanto ideológico, porém, não se aplica ou não diz respeito à tomada de posição (entre homens e mulheres), o poder e o político (SCOTT, 1995, p. 76).

Na interpretação de Scott (1995), o gênero deve ser compreendido como uma manifestação de relações de poder, porque estabelece entre homens e mulheres, entre as próprias mulheres e também entre os homens, um acesso diferenciado aos recursos simbólicos e aos recursos materiais da sociedade. Ainda segundo a concepção de Scott, “gênero” é uma construção social e, como tal, é passível de ser transformada. Portanto, o

mecanismo de dominação e de hierarquização de gênero não são fatos naturais, mas sim de cunho cultural, cuja organização é produzida socialmente e em determinado contexto histórico (SCOTT, 1995).

A emergência do conceito de gênero está intimamente relacionada ao Movimento Feminista da virada século XIX para o século XX. Na transição de um século a outro, a luta das mulheres contra a discriminação se fazia sentir, com maior ênfase, através do movimento sufragista, que fincava sua bandeira na luta pelo direito ao voto feminino. Espalhando-se por várias partes do mundo ocidental, o “sufragismo” passou a ser reconhecido como sendo a “primeira onda” do movimento feminista. É importante salientar, contudo, que seus propósitos iniciais estavam voltados a atender aos interesses das mulheres brancas de classe média dos países centrais. Neste sentido, em sua gênese, o movimento feminista, ainda que erguesse a bandeira de luta pelo direito de todas as mulheres, configurou-se como um movimento extremamente excludente, uma vez que não levou em consideração as reivindicações de mulheres de outras regiões do planeta (SOIHET, 1994).

Somente a partir da década de 1960, com o desenrolar da chamada “segunda onda”, que o movimento feminista irá traçar novas estratégias, e além das preocupações políticas e sociais, também se voltará à abordagem de formulações teóricas e epistemológicas. É neste contexto de intensos debates e críticas acerca do movimento, que será engendrado e problematizado o conceito de gênero.

Segundo Louro (1997),

foi nesse contexto de efervescência social e política, de contestação e de transformação, que o movimento feminista contemporâneo ressurgiu, expressando-se não apenas através de grupos de conscientização, marchas e protesto públicos, mas também através de livros, jornais e revistas.

As feministas atuantes no movimento em defesa dos direitos das mulheres ingressas na cena acadêmica das universidades vão favorecer o debate das temáticas mais cruciais daquele momento. Emergem, então, *os estudos da mulher* (LOURO, 1997).

As militantes feministas desses primeiros tempos, buscavam, principalmente, ganhar visibilidade, uma vez que estiveram historicamente à margem dos espaços de atuação política. Assim, com a marginalização social e política que foram historicamente encaminhadas, tiveram como corolário a sua imensa invisibilidade como sujeito social. Tal estado fora gestado a partir de inúmeros discursos que definiram o mundo privado e/ou

doméstico como o “autêntico” espaço da mulher, mas que, por essa época, já vinha sendo paulatinamente contestado por algumas mulheres pioneiras.

Compreendido como uma forma de entender, visualizar e referir-se à organização social das relações entre os sexos, o conceito de gênero constitui-se inicialmente como uma forma de resistência ao determinismo biológico presente no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. Buscava-se, assim, enfatizar o caráter eminentemente social das distinções baseadas no sexo.

Entendendo que o gênero refere-se à construção social do masculino e do feminino, as mulheres deixam de ser o centro das análises, em detrimento dos estudos dos processos de formação da feminilidade e da masculinidade. Atentando para o aspecto relacional do conceito e partindo do preceito de que o gênero abrange homens e mulheres, indo além dos sujeitos concretos, o que se ressalta são as relações estabelecidas e as atribuições de masculino e feminino.

Já no Brasil, conceito de gênero começou a ser utilizado entre as décadas de 1980 e 1990, em decorrência do impacto político do feminismo. Os, até então, denominados “Estudos de Mulheres”, que analisavam a condição, a situação e a posição das mulheres, não pareciam ser capazes de responder aos desafios feministas, pois tendiam a se tornar descritivos e reiterativos, reificando a situação das mulheres. De outro lado, também não respondiam aos anseios e desafios de um pensamento analítico teórico.

Sendo um conceito importado, o gênero trouxe, a princípio, uma série de mal entendidos, a começar pelas questões semânticas, abordadas por Moraes (1998), pois, enquanto em inglês, *gender* é um substantivo que designa exatamente a condição física e/ou social do masculino e do feminino, a palavra gênero, em português, é um substantivo masculino que designa uma classe que se divide em outras, que são chamadas espécies. Existe, portanto, uma dificuldade semântica que obriga a uma constante necessidade em definir o que seja gênero, sempre que utilizamos tal categoria em português (MATOS, 2008, p. 1).

Uma das definições mais conhecidas é a da historiadora norte-americana Joan Scott (1990, p. 14), que concebe o gênero como um “elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos”. Neste sentido, o gênero é então uma categoria teórica referida a um conjunto de significados e símbolos construídos sobre a base da percepção da diferença sexual, utilizado na compreensão de todo o universo observado, incluindo as relações sociais e, mais particularmente, as relações entre homens e mulheres.

No entanto, talvez uma das maiores dificuldades em incorporar o conceito de gênero se deu por parte das feministas ortodoxas, que relutavam em aceitar a reviravolta epistemológica em curso, por deslocar o foco do “sujeito mulher” para a análise das relações de gênero, e questionavam, assim, o embaralhamento das identidades sexuais, apontando para a importância de preservar a identidade feminina como forma de reforçar a agenda pública feminina e encaminhar as lutas políticas.

Expressando claramente essas preocupações, Costa (1998), afirma que além dos mal-entendidos que o gênero acarretou, as “nefastas consequências para o feminismo” já se delineavam no início dos anos 90.

Por ser um termo relacional (isto é, entendia que o termo feminino só existe enquanto e relação ao masculino), a ênfase no gênero colocou nas pesquisadoras um fardo maior. Para estudar a mulher, tinham também que estudar o homem. (...) O gênero ficava, por assim dizer, entre o homem e a mulher, e não nas relações de poder que estruturam sistemas de desigualdade e opressão (COSTA, 1998, p. 135).

Assim, Judith Butler oferece uma definição mais abrangente, ao considerar o gênero como relacional, situacional e posicional, opondo-se a mecanismos de fixação, cristalização e essencialização trazidos por abordagens de caráter identitário. Para enfatizar a noção de identidades não-fixas e não-totalizadas, a autora concebe o conceito de coalizão, que sugere que identidades podem ser constituídas quando há um propósito comum.

Neste sentido, compreendendo que as relações de gênero são gestadas social e historicamente e que, por isso, suscitam relações de poder, trazemos para alicerçar teoricamente esta discussão Michel Foucault (2012). Em sua célebre obra *Microfísica do poder*, este autor defende a ideia de que o poder se manifesta de múltiplas formas e está em constante fluxo no tecido social. Segundo ele,

“o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer a sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles” (FOUCAULT, 2012, p. 284).

Destarte, Foucault é importante na medida em que contribui na reflexão e no entendimento a respeito do funcionamento das intrincadas relações sociais que se travam entre os moradores de Icatu, bem como, nos auxiliará na compreensão do exercício do poder assumido pelas mulheres na comunidade em questão. Pretende-se, como isso, saber como essas mulheres usam o mecanismo de micro poderes a seu favor, como instrumento de resistência contra as diversas formas de opressão que ainda se fazem presentes em seus cotidianos.

Com intuito de vislumbrar o processo de formação das mulheres lideranças quilombolas do povoado de Icatu, trago para o campo de discussão o conceito de “experiência” para ser analisado na perspectiva de dois autores: do historiador britânico E. P. Thompson e Jorge Larrosa Bondía. Para E. P. Thompson (2011), da ideia de experiência resulta, necessariamente, o reconhecimento dos sujeitos como reflexivos que, em suas ações, repõem continuamente o movimento da história.

Em seus estudos, E. P. Thompson (2011) demonstrou que a classe se baseia na construção histórica de experiência e, desta maneira, não é construída somente em termos econômicos. Quando se faz uma releitura do passado, busca-se a multiplicidade de práticas experienciais, tenta-se revalorizar as perdas e os ganhos desses subalternos, que tiveram uma grande importância histórica, pois só assim compreendem-se os conflitos e os processos de transformação. Este autor descreve a consciência de classe e as experiências manipuladas dentro dos termos culturais, vendo que grande parte desse processo de vivência da classe determinou as relações produtivas dentro das quais os homens nascem e nas quais são inseridos de modo involuntário.

E. P. Thompson empenhou-se em recuperar a experiência empírica, fazendo uma experimentação ligada à análise do contexto. Buscou substituir a base-superestrutura pela análise da consciência da classe operária. Procurou dar à classe uma dimensão eminentemente histórica, constituída por uma miríade de experiências recíprocas e num movimento incessante de “fazer-se” (E. P. THOMPSON, 2011, p. 9-10).

É o que assevera o próprio autor:

A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram - ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe (E. P. THOMPSON, 2011, p. 10).

Neste sentido, o conceito thompiano de experiência histórica contribui decisivamente para se compreender as mulheres de Icatu na sua constituição enquanto grupo social e no seu processo de fazer-se, pois é na luta cotidiana que estas acabam constituindo saberes e mecanismos para poder dar conta da dura realidade a qual estão expostas.

Com o mesmo intuito de perscrutar o cotidiano das quilombolas de Icatu, no sentido de evidenciar seus saberes, modos de vida, práticas culturais e formas multifacetadas de enfrentamento dos dispositivos de opressão, também se dialoga com Michel de Certeau, que parte do pressuposto de que é a relação social que determina o indivíduo e não o inverso, por isso, só se pode apreendê-lo a partir de suas práticas sociais. De maneira sensível e analítica, o autor compreende a individualidade como o local onde se organiza, às vezes de modo incoerente e contraditório, a pluralidade da vivência social. Segundo Certeau, as “artes de fazer” são produzidas pelos sujeitos a partir das táticas e astúcias milenares que, por sua vez, são produtos culturais criados e recriados no cotidiano (CERTEAU, 2014).

Nas práticas cotidianas de ler, conversar, habitar e cozinhar se observam as “maneiras de falar” e as “maneiras de caminhar”, pelas quais o indivíduo pode seduzir, persuadir, refutar. Para o autor, essas práticas colocam em jogo um *ration* “popular”, uma maneira de pensar invertida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar. Advém daí sua concepção de cotidiano como uma arte de fazer. E a palavra “arte”, por ele empregada, é bastante significativa, pois não está atrelada a uma técnica, mas a uma (re)invenção, uma (re)criação com autoria; sem embargo, não é uma arte de contemplação, mas ação engendrada nas práticas de resistência e sobrevivência diária. Assim, “O cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 2014, p.38).

Neste sentido, Certeau não enxerga os sujeitos como massificados, passivos, disciplinados pela indústria cultural ou por algum outro mecanismo de poder e opressão, mas como produtores, ou como ele mesmo afirma, como “outra produção”, assim definida: “esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (CERTEAU, 2014, p. 39).

Cabe destacar ainda as análises e contribuições da historiadora Maria Odila Leite Dias sobre o universo e as reinvenções cotidianas de mulheres na São Paulo do século

XIX. Destacando as improvisações de papéis informais no processo de resistência e na luta contra as miseráveis condições de sobrevivência daquele período. Através do emprego de uma metodologia de investigação de uma história microssocial do cotidiano, a autora buscou trazer à tona os grupos que, até então, estiveram marginalizados das instituições de poder. Assim, ela destaca os conflitos, os confrontos, as tensões sociais, as improvisações de papéis informais onde se multiplicam formas peculiares de resistência e de luta. Como bem afirmou, “é uma história do implícito, resgatada das entrelinhas dos documentos, beirando o impossível, de uma história sem fontes” (DIAS, 1995, p. 10).

Na região do Tocantins, também foi de grande importância na produção desse trabalho os estudos e pesquisas etnográficas desenvolvidas pela professora Benedita Celeste de Moraes Pinto sobre as comunidades quilombolas. São todas obras resultantes de intensas pesquisas e que versam justamente sobre a resistência, a luta e o empoderamento da mulher negra amazônica em seus diversos aspectos e contextos, dentre as quais se destacam: *Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos* (2004), que trata das relações de gênero e os multifacetados micropoderes das mulheres quilombolas do povoado de Umarizal/Baião – Pará; *Filhas da Mata: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina* (2010), que analisa os saberes e as práticas sociais de mulheres negras quilombolas e seus desdobramentos na sua vida diária; e ainda o artigo, *Mulheres Negras Rurais: Resistência e Lutas por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA)* (2012), que discute as diversas formas de resistências e enfrentamentos utilizados pelas mulheres negras dos inúmeros povoados quilombolas espalhados pela microrregião de Cametá.

No que tange a historiografia sobre a escravidão e seu processo de resistência na região amazônica, destacamos alguns autores que se consolidaram como referência sobre a presença, cotidiano e cultura negra nesta região. Neste sentido, destacamos: Salles (2005, 2015), Funes (1996), Bezerra Neto (2001, 2012), Gomes (1997), Rosa Acevedo e Edna Castro (1993/1999), Chamboulyron (2006) e Almeida (1998).

Em suas obras, *O negro no Pará: sob o regime da escravidão* (2005) e *O negro na formação da sociedade paraense* (2015), Vicente Salles não apenas destaca a considerável presença da mão de obra negra na Amazônia, como também ressalta a diversidade de papéis e funções praticadas pelos negros no interior da sociedade paraense, ressaltando as diferentes atividades do trabalho, suas práticas culturais, modos de vida, processos de resistências.

Flávio dos Santos Gomes, nos artigos *Liberdade Entre Rios e Igarapés* (1996) e *No labirinto dos rios, furos e igarapés: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX* (2006), através do cruzamento de documentos de arquivos com pesquisa etnográfica, investigou o intenso processo de fugas, organização dos escravos, aquilombamento e o cotidiano de agrupamentos de negros escravos na região Amazônica.

Já Rafael Chambouleyron, nos estudos *Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)* (2006) e *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)* (2010), refletiu acerca da participação da mão de obra negra no processo de ocupação e povoamento da região. Estes estudos são importantes, pois revelam algumas das principais características do tráfico de escravos direcionados ao território amazônico, via província do Maranhão. Além disso, através da análise de uma vasta documentação do período, também trazem à tona uma série de estatísticas acerca do número de escravos inseridos no Pará.

Na obra *Escravidão Negra no Grão-Pará (séculos XVII – XIX)* (2012), José Maia Bezerra Neto faz uma espécie de síntese histórica a respeito do conhecimento já produzido sobre alguns pontos importantes concernentes à escravidão negra na Amazônia, especialmente nas terras da antiga Província do Grão-Pará. A obra oferece novos e diferentes pontos de vistas sobre a presença africana em solo paraense. Bezerra Neto parte do princípio de que, apesar de tardia, a presença africana foi decisivamente crucial na sustentação econômica do antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão e não pode ser comparada numericamente com outras regiões, como nordeste e sudeste, haja vista as peculiaridades e nuances que o processo de escravidão teve na região. Assim, concentrada em algumas regiões do território amazônico, a escravidão criou pelas redondezas aspectos muito específicos. Neste âmbito, Bezerra Neto relativiza a questão numérica do parco contingente absoluto de negros inseridos na Amazônia durante os séculos XVIII e XIX.

Em sua tese de doutoramento intitulada *Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas* (1995), o historiador Eurípedes Funes dedica-se aos estudos da escravidão, resistência escrava e constituição dos quilombos (Mocambos), materializados nas atuais comunidades negras, particularmente do Baixo Amazonas, na região Oeste do Pará. Através de documentos oficiais e das narrativas e relatos orais de descendentes de antigos mocambeiros, a investigação busca recuperar vestígios históricos da constituição e consolidação dos primeiros redutos e refúgios, assim como evidenciar o processo de construção e reconstituição de identidade étnica e cultural,

e ainda a constituição de uma territorialidade, reivindicada através de um intenso movimento de luta pela conquista da posse de terra de negros.

Nos últimos anos, a pesquisa social vem ganhando novas dimensões, sendo assim, tem se munido de modos de agir que inspiram a natureza do trabalho investigativo que envolve identidades, culturas e sujeitos específicos para explicar fenômenos que evidenciam a natureza do universo humano. Não obstante, é importante entender que a pesquisa social é pautada pelo seu próprio andamento, considerando que o seu tempo é determinado não apenas pelo investigador e suas necessidades e anseios, mas essencialmente pelos sujeitos detentores dos saberes, conhecimentos e informações.

Sobre este aspecto, José Luís Neves é convincente ao afirmar que as pesquisas sociais têm assumido um caráter qualitativo ao longo do século XX, a partir da superação do paradigma positivista em pesquisa. Nos processos investigativos, principalmente nas ciências humanas, nos últimos 30 anos, nos estudos da antropologia, sociologia e educação, essa abordagem passou a caracterizar as pesquisas dessas áreas. Com relação ao caráter qualitativo desse tipo de investigação, ele define que pesquisa qualitativa “compreende um conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam descrever e decodificar os componentes de um complexo de significados” (NEVES, 1996, p.1).

Este estudo sobre a atuação de mulheres quilombolas na organização social da comunidade de Icatu, município de Mocajuba/Pará, está atrelado aos pressupostos teóricos da pesquisa social de caráter qualitativo. As razões de se optar por tal abordagem resultam dos objetivos inicialmente traçados e do fato de se trabalhar com dados de caráter interpretativos, pois acredito que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito (CHIZZOTI, 2001, p. 79).

Desta forma, concordo com Minayo (2015) quando afirma que a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas ciências sociais, de um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ela trabalha com o universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, dos valores e das atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2015).

No decurso da pesquisa, me defrontei com um amalgamado de aspectos socioculturais do cotidiano das(os) e moradoras(es) da comunidade investigada, que constituem um modo particular de compreensão da realidade em que vivem, com suas

práticas culturais, seus saberes, sua lógica espaço-temporal, seus valores e narrativas que compõem todo um imaginário social.

O método nos fornece os meios para se alcançar o objetivo proposto, em outras palavras, os métodos são as “ferramentas” das quais lancei mão na pesquisa a fim de buscar respostas satisfatórias para as problemáticas levantadas. Nessa perspectiva, a seleção e escolha dos métodos foi sempre definida pela natureza do problema pesquisado, e cada estratégia oferece uma perspectiva particular e única, que pode elucidar mais facilmente do que outros determinados aspectos da realidade. Na esteira deste percurso, a autora Josebel Fares (2003) afirma que “é o objeto quem define o método”, desta forma, o objeto de pesquisa chama uma metodologia capaz de dar conta daquilo que foi previamente estabelecido na formulação dos objetivos (FARES, 2008, p. 30).

Destarte, haja vista que o presente estudo se propôs a problematizar aspectos da vida de pessoas comuns de um povoado do interior da Amazônia Tocantina, considerou-se que a História Oral configura-se como a metodologia mais adequada para se ter êxito nos objetivos estabelecidos. Neste sentido, é imprescindível compreender as mudanças de paradigmas científicos que possibilitou vislumbrar a história oral como fonte e método de pesquisa.

Hodiernamente, empregando uma expressão de Jim Sharpe, as atenções se voltam para “a história vista de baixo”, ou seja, procura-se valorizar aspectos referentes à vida e cultura dos sujeitos comuns, nas palavras de Certeau (2014), às “práticas ordinárias”. As atenções e os focos de análises, a partir da perspectiva da micro história e dos estudos culturais, tenderam a trazer para o centro de discussão as minorias e os grupos antes excluídos e relegados a uma posição marginal (CERTEAU, 2014).

A partir dos movimentos de renovação teórico-metodológica, observou-se o deslocamento das pesquisas de análise estrutural para as de estudos das redes sociais, dos sistemas políticos para o cotidiano, bem como da busca pelas expressões coletivas para o individual. Essas renovações se devem muito em parte à democratização do conhecimento dentro das academias, o que possibilitou novas versões da história e permitiu a construção do conhecimento histórico a partir de relato de pessoas que testemunharam e vivenciaram um determinado período (MATOS & SENNA, 2011, p. 101-102).

No processo de feitura deste estudo, a História Oral foi eleita como método por meio do qual tencionamos perceber nas vozes das mulheres de Icatu apontamentos e traços da história da comunidade que nos permitam refletir sobre as relações de gênero e sobre as lutas pelo direito ao acesso às políticas públicas. De acordo com Paul Thompson, a história

oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação, admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo, estimula professores e alunos a se tornarem companheiros de trabalho, traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade, ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança, além de propiciar o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações (PAUL THOMPSON, 1992, p. 44).

Na visão de Jorge Aceves Lozano (2006, p. 16), os estudos de História Oral “interessou-se pela ‘oralidade’ na medida em que ela permite obter e desenvolver conhecimentos novos e fundamentar análises históricas com base na criação de fontes inéditas ou novas” (LOZANO, 2006). Dessa forma, é Lozano quem explica o *métier* do historiador oral:

O historiador oral é algo mais que um gravador que registra os indivíduos “sem voz”, pois procura fazer com que o depoimento não desloque nem substitua a pesquisa e a consequente análise histórica; que seu papel como pesquisador não se limite ao de um entrevistador eficiente, e que seu esforço e sua capacidade de síntese e a análise não sejam arquivados e substituídos pelas fitas de gravação (sonoras e visuais). Contudo, essa prática de pesquisa histórica desenvolveu diversas tendências e enfatizou alguns aspectos da metodologia, mais que outros elementos de sua tarefa. Daí surgem diversas concepções ou modalidades de ação na prática da história oral (LOZANO, 2006, p. 17).

Neste sentido, a História Oral se configura como instrumento de importância ímpar para a compreensão e estudo do tempo presente, pois, só através dela, pode-se conhecer os sonhos, anseios, crenças e vivências do passado de pessoas anônimas, mais que viveram os acontecimentos de sua época (FERREIRA, 2002). Na concepção de Portelli (2006), as fontes orais revelam as intenções dos feitos, suas crenças, mentalidade, imaginário e pensamentos referentes às experiências vividas. A fonte oral pode não ser um dado preciso, contudo possui dados que, às vezes, um documento escrito não possui (PORTELLI, 2006).

Ao se posicionar sobre a condição da História Oral como método de pesquisa, Paul Thompson (1992) argumenta que “a realidade é complexa e multifacetada; e um mérito principal da história oral é que, tem muito maior amplitude do que a maioria das fontes, permite que se recrie a multiplicidade original de pontos de vistas” (PAUL THOMPSON, 1992).

A História Oral é importante, acima de tudo, por proporcionar e garantir que os interlocutores participem como agentes ativos ao processo de pesquisa, pois, ao emitirem sua voz, tornam-se coautores da tessitura textual.

No tocante ao trabalho de campo, como já havia uma relação de proximidade e envolvimento com os moradores de Icatu, *locus* do presente estudo, as primeiras visitas exploratórias deram-se em meados de 2015. Foi quando, munido do termo de encaminhamento de pesquisa, entrei em contato com os representantes da comunidade local para que tomassem ciência da mesma e permitissem a execução do processo investigativo. Naquele momento, os coordenadores prontamente se disponibilizaram a fornecer todos os dados e informações que estivesse ao seu alcance. Daí em diante, minhas idas ao povoado tornaram-se constantes, entendi que precisava estreitar ainda mais os laços para assim ganhar confiança das mulheres e, desta forma, garantir a viabilidade das entrevistas na compilação dos dados.

Como se trata de uma pesquisa de cunho qualitativo, em que se valoriza os aspectos interpretativos e heurísticos, tive que ficar atento a todas as práticas, ações e comportamentos das mulheres envolvidas no estudo. Dessa forma, aos poucos fui me inserindo no contexto da comunidade, o que facilitou o trabalho de campo. Cabe destacar ainda que a participação em determinados eventos dentro da comunidade foi determinante no processo de aceitação como pesquisador junto aos moradores, como, por exemplo, a participação nas celebrações católicas aos domingos, nas reuniões da associação quilombola, na feira de economia solidária, dentre outros eventos. As visitas a campo aconteceram sempre ao fim de semana: aos sábados, pela parte da tarde, momento em que ocorrem as reuniões quinzenais da associação para o pagamento das taxas de água e mensalidade da associação quilombola; e aos domingos, depois dos cultos e celebrações na igreja católica local. As entrevistas são sempre agendadas com antecedência, com local e hora determinada pelo próprio entrevistado. Grande parte das entrevistas foi concedida nas residências dos depoentes ou outro local por ele escolhido. Em alguns casos tive que me deslocar até o sítio da interlocutora, em seu local de trabalho (na roça, onde estavam produzindo a farinha de mandioca), para poder coletar as entrevistas. Entretanto, apesar das dificuldades, eventos como este apenas contribuíram decisivamente para o enriquecimento da minha formação como pesquisador e para o processo de pesquisa em si, uma vez que agregou novas experiências, dados e informações ao procedimento de estudo.

A colônia de narradores constitui-se de acessibilidade e pertencimento, sendo que o único critério para inclusão dos depoentes ao estudo foi que eles fizessem parte da comunidade de Icatu. Como se trata de um estudo que visa analisar o processo de atuação de mulheres dentro do povoado, quando esta ocupa algum cargo de gerência e/ou coordenação, priorizou-se aquelas que se enquadravam nesse perfil.

Dessa maneira, foram selecionados 17 (dezesete) interlocutores, 11 (onze) mulheres e 6(seis) homens. Dentro desse quadro de amostragem, temos mulheres ocupando os seguintes cargos: presidenta de Associação dos Pescadores (as) Quilombolas, secretária da associação dos pescadores (as), agente de saúde, conselheira fiscal da associação quilombola, delegada sindical, coordenadora da comunidade religiosa, coordenadora da pastoral da juventude, dentre outras funções.

No que tange a coleta de dados, a pesquisa dispõe de dois instrumentos: entrevista de caráter semiestruturado e observação. Minayo(2010) ressalta que a entrevista

é acima de tudo uma conversa a dois, ou entre vários interlocutores, realizada por iniciativa do entrevistador, destinada a construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes tendo em vista este objetivo (MINAYO, 2010, p. 261).

Como já foi mencionado, a observação foi também um mecanismo empregado na coleta de dados, o qual nos possibilitou a consecução de importante material para a tessitura deste trabalho. A observação é uma técnica de coleta de dados que utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. Assim, em consonância com Richardson (1999), pode-se ratificar que uma das principais vantagens quanto ao uso da observação é a possibilidade de se obter informações no exato momento em que o fato acontece. Tal aspecto garante a obtenção de maiores detalhes da situação (RICHARDSON, 1999). Do mesmo modo, esse método desempenha papel importante nos processos observacionais, no contexto da descoberta, e obriga o investigador a um contato mais direto com a realidade. Esse é o ponto de partida da investigação social.

Assim, foi mediante um intenso processo de observação que pude constatar a emergência de diversos aspectos até aquele momento subsumidos nas tramas e falas dos interlocutores. Durante o processo de observação, emergem perspectivas, pontos de vistas, concepções veladas que evidenciam as tramas sociais travadas ali naquele espaço.

Ainda em consonância com um dos objetivos a ser alcançado por este estudo (a análise dos diferentes saberes e práticas culturais dos moradores de Icatu), também se empregou a metodologia de cartografia de Saberes. Na perspectiva de Albuquerque (2015), é possível definir os saberes culturais como uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual determinados grupos reinventam criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições (ALBUQUERQUE, 2015, p. 662-663). Por esse ângulo, o processo de mapeamento dos

saberes culturais do povoado de Icatu faz-se de suma importância, pois traz para o palco de discussão aspectos da cultura local que estiveram historicamente negligenciados e/ou obliterados por grupos dominantes.

Desta forma, conforme Silva (2011), a cartografia de saberes se caracteriza como uma opção epistemológica e metodológica transgressora do pensamento dominante, ou ao absentismo da ciência moderna, na medida em que evidencia as mais variadas formas de acontecimentos, assumindo uma dimensão ético-política para afirmação e pertencimento de grupos sociais subalternizados como indígenas, quilombolas e ribeirinhos (SILVA, 2011). Assim sendo, em concordância com Albuquerque (2015), para além do conhecimento científico, existem, portanto, saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real que não aqueles estabelecidos pela ciência moderna (ALBUQUERQUE, 2015, p. 652).

Por meio da utilização das técnicas de coleta de dado já mencionadas, é possível produzir uma quantidade considerável de fontes orais (entrevistas, conversas informais) e visuais (fotografias⁵, filmes e observações). Neste sentido, busca-se submeter os dados a um profundo processo crítico de análise. A partir dos pressupostos teórico-metodológicos empregados na pesquisa qualitativa, tenta-se averiguar, nas falas dos interlocutores, alguns aspectos importantes para a presente análise investigativa: relação de gênero, processo de formação, saberes, experiência e aspectos identitários.

Munidos de todo esse aparato de dados e informações, importamo-nos com os procedimentos de sistematização e verificação desses dados, tentando sempre relacionar tudo o que está sendo ouvido, observado e lido, no sentido de interpretar os acontecimentos.

Assim, após o processo de transcrição dos depoimentos, adota-se um procedimento de releitura das entrevistas na tentativa de verificar em seus discursos categorias e conceitos estamos trabalhando. Também se analisou pontos de divergências/convergências, as tendências, as regularidades e os princípios de generalizações.

Cabe destacar ainda que qualquer análise interpretativa, em qualquer ramo do conhecimento, não pode deixar de ser vista à luz da teoria. Desse modo, as análises e reflexões depreendidas neste estudo estiveram imbuídas e fundamentadas em concepções teóricas eleitas como necessárias à consubstancialidade da pesquisa.

⁵ A maioria das imagens utilizadas na produção deste estudo é de autoria do autor, entretanto, algumas foram cedidas de acervos particulares de moradores da comunidade. As imagens foram registradas sempre com a permissão expressa dos moradores e representantes da comunidade através da assinatura de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Para melhor compreensão e análise do conteúdo e resultados da pesquisa, este estudo está seccionado em quatro capítulos. O capítulo I, intitulado *História, escravidão negra e resistência na Amazônia*, faz uma abordagem histórica do processo de escravidão no território e na região do Baixo Tocantins, com destaque para a micro região de Cametá. Também põe em foco o intenso processo de resistência dos escravos negros ao sistema de escravidão, com destaque para as fugas e formação de quilombos e micro quilombos por todo o espaço amazônico.

O capítulo II, *Nas trilhas das mulheres líderes de São José de Icatu*, faz uma incursão ao espaço dos intérpretes da presente pesquisa, contextualiza historicamente o povoado de Icatu, trazendo ao leitor as versões sobre origem do povoado e revela as lutas, os conflitos, os enfrentamentos e o protagonismo das nossas interlocutoras no cotidiano da comunidade.

O capítulo III, *Cartografia de Saberes das Mulheres Quilombolas da Comunidade São José de Icatu, Mocajuba/Pa*, discorre a respeito dos múltiplos e diversificados saberes e práticas ensejadas no cotidiano das mulheres do povoado de Icatu: saberes relacionados ao trabalho, saberes culturais do artesanato, saberes e práticas da religiosidade e de curas.

CAPITULO I

HISTÓRIA, ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NEGRA NA AMAZÔNIA

1.1.UM PANORAMA SOBRE ESCRAVIDÃO NEGRA NA AMAZÔNIA

Por mais de três séculos, o Brasil foi um país profundamente escravista. Nesse ínterim, a construção da nação aconteceu, sobretudo, assentada no esforço do trabalhador escravizado. Esse período significativo da história brasileira continua sendo objeto de investigações no campo das ciências sociais, em especial da História, interessadas em desvendar as articulações que sustentaram a ordem escravista por mais de 300 anos.

Ainda hoje causa certo espanto, até mesmo entre o público acadêmico, a afirmação da importância, em vários sentidos, da escravidão negra de origem africana, presente na Amazônia como um todo, particularmente no Pará. Isto porque esse território, considerado há muito tão-somente terra de indígenas, tornou-se refém de modelos historiográficos ou interpretativos de sua história construídos desde pelo menos a segunda metade do século XIX. Modelos explicativos em que se sobressaia, em larga medida, a tese comum de que a região e sua condição periférica, baseada socioeconomicamente no extrativismo, não desenvolveu *plantation*, portanto a escravidão negra, embora presente, fora de pouca ou nenhuma importância, inclusive demograficamente (BEZERRA NETO, 2012, p. 167). Contudo, o que sabemos é que o negro marcou presença nessas regiões do extremo norte desde o início da colonização.

Neste sentido, até a primeira metade do século XX, a literatura produzida acerca da presença do negro na Amazônia era absolutamente subestimada, pois tomava-se como modelo, quase sempre, o sistema de *plantation* implantado no Nordeste e Sudeste do Brasil. Dessa forma, até a década de 60, a região Norte e, conseqüentemente, o Pará, eram caracterizados como territórios eminentemente povoados por indígenas e com uma população insignificante e dispersa. Entretanto, a partir deste período, década de 1960, a concepção de baixa representatividade do negro na Amazônia começa a ser revista e interpretada em outras perspectivas. Através de estudos como de Anaiza Vergolino e Silva (1967), Arthur Napoleão Figueiredo (1977), Vicente Salles (1971/1988), Rosa Acevedo Marin (1985) e Vergolino-Henry & Napoleão Figueiredo (1990).

Posteriormente, já nos anos 90, e no alvorecer do século XXI, significativos trabalhos foram produzidos acerca da presença dos negros em comunidades quilombolas, bem como realizou-se inúmeros debates acerca de temas correlatos, nesse âmbito, destacam-se aqui autores como Gomes (1997), Assunção Amaral (2004), Rosa Acevedo e

Edna Castro (1993/1998), Funes (1995), Bezerra Neto (2001), dentre outros. Ainda há de se enfatizaros inúmeros trabalhos acadêmicos (monografias, dissertações, teses, relatórios e projetos), que todos os anos são elaborados nas universidades e disponibilizados para consulta. Diante de tudo isso, obviamente que os argumentos e representações sobre a inexpressiva presença do negro em solo amazônico não se sustentaram. Logo, emergem novas vertentes explicativas que possibilitaram a quebra do mito sobre o negro na Amazônia.

Nesta direção, Salles (2004) afirma que, já no século XVI, em suas diversas tentativas de se apossar do território do extremo norte, ingleses, franceses, holandeses e irlandeses mantiveram constantes contatos com a região Amazônica, chegando a implantar feitorias (SALLES, 2004, p.15). Do mesmo modo, corroborando com essa idéia, Ferreira explica que “coube aos ingleses, e não aos portugueses a primazia da introdução do trabalho escravo na costa do Amapá e na foz do Rio Amazonas. Vieram trabalhar em engenhos para fabricação de cana-de-açúcar e aguardente” (TRECCANI, 2006, p. 42).

José Maia Bezerra Neto assinala que os primeiros negros foram introduzidos na Amazônia por ação dos ingleses, ainda no século XVII, pois estes “pretendiam realizar um empreendimento agrário de vulto, constante, principalmente, do plantio de cana para a fabricação de açúcar e rum” (BEZERRA NETO, 2012, p. 25), fundando, assim, suas feitorias na região situada entre a costa do Amapá e a zona dos estreitos

Não obstante, estudos recentes afirmam que a presença negra na Amazônia se fez sentir desde o início do século XVII, período de fundação da cidade de Belém. Neste sentido, Vicente Salles afirma que “o escravismo acompanhou os passos dos colonos lusitanos. Em 1637, duas décadas após a fundação de Belém, entre seus duzentos moradores havia muitos escravos” (SALLES, 2005, p.26).

A presença lusitana no extremo norte da colônia está intimamente relacionada ao contexto internacional da expansão do mercantilismo europeu. No limiar do século XVII, havia uma grande preocupação da coroa portuguesa em defender e ocupar seus territórios, tendo em vista as constantes ameaças de invasão estrangeira, mormente, franceses, ingleses e holandeses (CHAMBOULYRON, 2006). Todavia, para que a pretendida ocupação e exploração econômica se efetivassem, era preciso um elevado número de mão de obra disponível. Logo, surge o primeiro grande entrave que dificultou o processo de colonização, a saber, a falta de trabalhadores o que levou os colonos a recorrerem à prática da escravidão indígena.

No que tange o aproveitamento da força de trabalho indígena, apesar de largamente usada, enfrentou bastantes resistências. Primeiramente condenada pela igreja, que não aceitava tal prática, pois considerava os nativos dotados de alma e, devido a isso, deveriam ser catequizados e transformados em súditos do rei. Entretanto, apesar de todo um aparato legislativo criado pela Coroa portuguesa, com intuito de proibir a escravidão indígena e/ou regulamentá-la, o que se viu na prática foi um total desrespeito quanto ao cumprimento das mesmas. Isso tudo produziu um intenso conflito entre os colonos e os religiosos, principalmente, os Jesuítas (ALMEIDA, 1992, p. 112). Tais conflitos se davam, quase sempre, por causa dos interesses, tanto dos religiosos quanto dos colonos, em relação à utilização e aproveitamento do trabalho indígena, entretanto, pelo fato dos missionários terem as prerrogativas legais e, com isso, beneficiarem-se dessa mão de obra, obviamente, os colonos sentiram-se lesados. Assim, no sentido de amenizar as tensões e conflitos, bem como garantir a mão de obra necessária para o processo de colonização em curso na região, a única alternativa foi a adoção da escravidão negra já existente em outras regiões do país. Dessa forma, segundo Treccani, a introdução dos negros como mão de obra escrava nasceu do compromisso entre os missionários (que defendiam a segregação dos índios) e os colonos (que acreditavam só poder viabilizar seus empreendimentos utilizando a mão de obra escrava). Diante de tais dificuldades de se conseguirem braços indígenas, fazia-se sempre maior a adesão à proposta apresentada por Antônio Vieira, desde 1633, de se substituir a escravidão dos índios por aquela dos negros africanos (TRECCANI, 2006, p. 42).

Destarte, apesar da presença da mão de obra negra desde o começo da colonização portuguesa na região Norte, o que se constatou foi um número insignificante de escravos oriundos da África. Durante todo o século XVII, grande parte dos colonos paraenses utilizava a mão de obra indígena, por ser mais barata e pela facilidade de se conseguir no mercado (ALMEIDA, 1988, p. 102).

Muito antes, Salles salientava que a introdução da mão de obra negra na Amazônia esteve diretamente ligada a desavenças entre os colonos portugueses que queriam a qualquer custo escravizar os indígenas e os Jesuítas que, por sua vez, pretendiam “proteger” e, do mesmo modo, utilizar a mão de obra dos nativos. Como resultado desse conflito muitos colonos foram forçados a buscar na mão de obra negra africana uma alternativa no sentido de suprir as necessidades de braços para o cultivo de suas lavouras. Ao mesmo tempo, a própria Coroa portuguesa estimulou, organizou e financiou a

importação de escravos negros através da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1755 e 1778(SALLES, 2005, p. 27).

Com uma atividade agrícola insipiente e pouco diversificada, a região amazônica apresentou muita dificuldade para organizar um tráfico sistemático de escravos diretamente aos portos de Belém. Inicialmente, a entrada das peças de escravos africanos para atuar nos engenhos de açúcar e outras atividades produtivas esteve diretamente vinculada e dependente do comércio de escravos destinados ao Maranhão. Tal dependência no abastecimento de mão de obra para a região amazônica gerou bastante descontentamento por parte dos colonos paraenses, uma vez que um grande contingente de escravos destinados às duas praças ficava, quase sempre, nos portos do Maranhão. Isso tudo provocou um ferrenho conflito entre os senhores paraenses *versus* senhores maranhenses na consecução das peças de escravos (SALLES, 2005,p. 46). Tal aspecto fica patente nas afirmações de Salles,

O tráfico negreiro gerou uma luta entre os moradores do Pará e Maranhão. A luta tendia a se aguçar. Ordena o rei que os africanos fossem repartidos igualmente nas duas praças: São Luís e Belém. Mais os navios, que aportavam primeiramente no Maranhão, lá despejavam a carga, contrariando assim a provisão de 10 de abril de 1680. Há reclamações dos moradores do Pará devido a não ter repartido com eles os negros desembarcados do navio que zarpara da Costa da Mina para o Maranhão assentados por Antônio Freire da Cunha e Manuel Francisco Vilar (SALLES, 20005, p.46).

Da mesma forma, no tocante à disputa pelas peças de escravos prometidas aos portos de Belém, Bezerra Neto (2012, p. 40) destaca que, já em 1695, através de cartas, os moradores de Belém se queixavam ao rei do descumprimento dos acordos firmados nos termos do *estanco* junto à Companhia do Cachéu e Cabo Verde, tendo os escravos estacionados somente nos portos do Maranhão.

Ainda de acordo com as afirmações de Salles, o preço das “peças” também dificultava o desenvolvimento desse comércio, pois somente os colonos mais abastados tinham condições de comprar os escravos (SALLES, 2005,p. 55-56). Nesta perspectiva,Almeida⁶ destaca que “a escravidão negra foi insignificante na Amazônia durante o século XVII e metade do século XVIII, apesar das tentativas tanto da Coroa Portuguesa quanto das autoridades no sentido de incentivá-la” (ALMEIDA, 1988, p.113).

⁶ Em sua obra *Trabalho compulsório na Amazônia: séculos XVII-XVIII*, Maria Regina Celestino de Almeida faz uma caracterização da força de trabalho na Amazônia, enfatizando que esta região apresenta uma dinâmica peculiar de funcionamento no que se refere à produção física de suas relações sociais de produção. Neste sentido, para se entender tal lógica deve-se fazer uma análise histórica que leve em consideração tanto a dinâmica interna quanto a externa das sociedades coloniais.

Para a introdução da mão de obra negra na Amazônia estão relacionados diversos fatores, dentre os quais destaca: as péssimas condições geográficas e ecológicas da Amazônia, o que não proporcionou, a exemplo do Nordeste brasileiro, um desenvolvimento da agricultura aos moldes da *plantation*; o grande contingente de população indígena disponível e que foi amplamente utilizada como mão de obra escrava; e, por fim, o predomínio de uma economia alicerçada no extrativismo (ALMEIDA, 1988, p. 102). Almeida argumenta ainda que a dificuldade da implementação de um sistema agrícola eficiente e diversificado, alicerçado na força de trabalho do escravo negro, fez com que o extrativismo se tornasse a atividade econômica mais lucrativa e predominante na Amazônia. Destarte, tal conjuntura mudou decisivamente a dinâmica econômica da região, provocando uma grave crise nas lavouras. A atividade de extração das drogas do sertão mostrou-se uma alternativa extremamente atraente para os colonos, uma vez que os custos eram muito mais baixos em relação à agricultura tradicional da monocultura da cana-de-açúcar e os preços dos produtos estavam sempre em alta. Tais prerrogativas fizeram com que muitos colonos deixassem a agricultura e migrassem para o extrativismo (ALMEIDA, 1988, p. 103).

Todavia, independentemente de todos esses fatores, sempre houve iniciativas no sentido de incrementar a introdução de escravos negros na região amazônica. Já em 1682, a Coroa portuguesa, com intuito de atender as reivindicações dos colonos da região, criou a Cia de Comércio do Maranhão, que deveria importar 10.000 escravos num período de 20 anos. Entretanto, apesar de todos os esforços, a Cia do Comércio do Maranhão não obteve o sucesso esperado e teve uma curta duração, apenas dois anos (1682-1684). Há de se notar com tudo isso que, até meados do século XVIII, o número de escravos negros que entrou na Amazônia mostrou-se bastante irrisório e pouco significativo, principalmente se comparado à quantidade destinada à região Nordeste da colônia (ALMEIDA, 1988, p. 104).

Para Chambouleyron, ainda que modesto e ínfimo, comparativamente aos números do tráfico para o restante da América portuguesa, o volume de africanos escravizados na Amazônia portuguesa teve a sua importância demográfica revelada quando situada no contexto colonial da região (CHAMBOULEYRON, 2006 apud BEZERRA NETO, 2012, p. 47).

Bezerra Neto (2012), baseado em dados disponibilizados por outros trabalhos, a partir de acurada análise acerca dos estudos que oferecem dados quantitativos, também indica dados que correspondem a um extenso período de tráfico entre Grão-Pará e África.

A tabela abaixo mostra, de modo sucinto, alguns dados sistematizados pelo autor supracitado.

Tabela 1:
Cativos africanos ingressados no Grão-Pará (1680-1841)

Período de tempo	Quantidade	Percentual	Média anual de cativos ingressos por período de tempo
1680-1698	846	1.47%	47
1702-1755	1.311	2.23%	24.74
1756-1778	17.627	29.93%	801.22
1778-1800	17.970	30.50%	816.82
1801-1810	10.927	18.55%	1.092.70
1811-1820	6.175	10.48%	308.75
1821-1830	3.412	5.79%	341.20
1835-1841	627	1.05%	104.50
TOTAL	58.895	100%	390.03

Fonte: BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*, 2ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2012, p. 204.

1.1.1. O século XVIII e a política escravista na Amazônia

Para Eurípedes Funes, na Amazônia, a escravidão negra não foi tão expressiva, em termos quantitativos, quanto nas regiões açucareiras, mineradoras ou cafeicultoras. Todavia, mesmo dividindo o mundo do trabalho com o indígena, o negro constituiu parcela significativa da mão-de-obra escrava, em especial na agropecuária, serviços domésticos e atividades urbanas (FUNES, 1996, p. 470).

Foi somente a partir da segunda metade do século XVIII, no governo de Mendonça Furtado, dentro da chamada “política pombalina”, com a criação da Companhia Geral do Comércio de Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), que o número de escravos negros destinados à Amazônia deu um salto significativo. Segundo Manuel Barata, durante os mais de 20 anos de vigência e atuação da Companhia Geral, foram introduzidos, somente na província do Pará, 12.587 escravos negros da África (BARATA apud SALLES, 2005). Salles reitera ainda que é exatamente no século XVIII “que o negro entra no Pará em escala considerável e se destina para as lavouras de gênero exportáveis: cana de açúcar,

arroz, tabaco, algodão e cacau” (SALLES, 2005,p. 49). Ainda em conformidade com Salles, a média anual de escravos introduzidos na região, no período de 1755 a 1816, nunca foi inferior a 500 escravos (SALLES, 2005, p. 75).

Entre o final do século XVIII e início do século XIX, o número de escravos negros introduzidos na região amazônica continuou crescendo. Salles, através de estudos de autores como Antônio Baena, Manuel Barata e Manuel Nunes Ribeiro, confirma-se um número de 14.749 escravos registrados na alfândega do Pará (SALLES, 2005, p.55). Segundo as pesquisas desse autor, durante todo século XIX, a importação de escravos da África e demais regiões da colônia brasileira não cessou para as terras amazônicas. Assim, no ano de 1823, por exemplo, entraram no Pará, nada menos de 1.147 escravos novos (SALLES, 2005, p. 75). Tudo isso nos leva a constatar que a presença negra na região amazônica, principiada desde início do século XVII, com o esforço dos portugueses em defender o seu território dos países estrangeiros que já se faziam presentes no litoral, não foi tão insignificante assim, como relatou a historiografia tradicional.

1.2. ECOS DA ESCRAVIDÃO NA REGIÃO DO BAIXO TOCANTINS

Quanto à escravidão negra na região do baixo Tocantins, os dados disponíveis ainda são insatisfatórios, no sentido de precisar um quantitativo exato sobre a presença desta mão de obra na região. As pesquisas que se debruçaram sobre a temática em questão também ainda são insuficientes para fazer um panorama geral sobre o trabalho escravo na região. Contudo, não podemos desconsiderar a presença da mão de escrava como força de trabalho neste território, principalmente próximo a Cametá (PINTO, 2004, p. 42).

Autores como Bezerra Neto (2012), Salles (2005), Gomes (2006), Pinto (1999) e Chambouleyrom (2006) abordam tal temática, confirmando a constante presença negra na microrregião do Baixo Tocantins, bem como sua incessante luta frente ao regime de escravidão ao qual estavam submetidos.

Consoante a esse aspecto, Gomes (2006) evidencia que, devido à região ficar relativamente próxima às cercanias da Capital, Belém, o então centro político-administrativo e região com maior concentração das atividades agrícolas da província, o Baixo Tocantins também foi palco da presença negra de maneira bastante expressiva, tanto no campo econômico quanto nos aspectos socioculturais, configurando-se a uma cultura

com características próprias. Com objetivo de plantio e cultivo da cana-de-açúcar e cacau, formaram-se, ao longo da calha do rio Tocantins, pequenas e médias plantações deste produto agrícola, empregando como força de trabalho os braços do negro africano. Assim, de acordo com Flavio dos Santos Gomes:

Algumas áreas ao longo do grande rio Tocantins foram importantes regiões com escravidão africana na Amazônia colonial e pós-colonial. Com uma ocupação iniciada em fins do século XVII, somente no século XIX tiveram, entretanto, desenvolvimento com a lavoura canavieira, principalmente em localidades em torno do Baixo Tocantins, como Cametá e Mocajuba (GOMES, 2006, p.281).

Do mesmo modo, Vicente Salles salienta que a lavoura canavieira ocupou uma área bem mais extensa que a atual:

(...) Subiu também a calha do Tocantins. Em Cametá, por exemplo, em 1752, dentro da vila e sítios da redondeza, somavam-se 129 propriedades agrícolas, cujo pessoal trabalhava especialmente na lavoura da cana, cacau e nos roçados de espécies alimentícias, revela o ofício de 12 de novembro daquele ano, da Câmara local a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. (SALLES, 2004, p. 48).

Flavio Gomes argumenta ainda que, em termos demográficos, ao longo do século XIX e XX, a população negra na região sempre foi considerável. Desta forma, em 1848, excetuando Mocajuba, sobre o qual não dispunha de dados, a população escrava desta vasta área, que abrangia Barcarena, Moju, Acará, Guamá, Igarapé-Miri, Abaeté, Cametá, Baião e Oeiras, era de 11.199, sendo de 51% (5.702) de homens (GOMES, 2006, p. 282).

Como vimos, a Microrregião do Baixo Tocantins consubstanciou-se como espaço significativo, no que se refere à presença negra escrava. Cametá, por exemplo, figurou como uma região de grande concentração de mão de obra escrava, empregada largamente na produção de açúcar, cacau, tabaco, arroz, bem como na extração das chamadas drogas do sertão. Território relativamente próximo a Belém, Cametá exerceu, ao longo dos séculos XVIII e XIX, grande influência na formação histórica, econômica e cultural da região amazônica (GOMES, 2006, 281-282).

Tabela 2:
População escrava da Província do Grão-Pará, por Regiões (1822-1888)

Regiões	1822	1848	1856	1876	1885	1888
Belém	9.849	9.526	8.720	4.966	6.594	2.778
Baixo Tocantins	7.726	10.033	16.773	7.702	6.371	3.578
Baixo Amazonas	3.657	3.793	4.334	3.075	2.211	1.074
Ilha de Marajó	2.120	2.495	3.248	3.846	2.501	1.369
Nordeste Paraense	1.192	1.584	1.694	1.402	943	734
Amapá	940	1.870	1.158	563	253	211
Costa ocidental	1.044	1.668	2.175	1.366	752	518
Rio Xingu	383	437	547	666	468	203
Outras Regiões	1.140	395	129	138	125	70
TOTAL	28.057	31.301	38.778	22.924	20.218	10.535

Fonte: BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*, 2ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2012, p. 228.

Como bem demonstrou a Tabela acima, entre os anos de 1822 a 1888, a região do Baixo Tocantins sobressaiu-se como a primeira em contingente de escravos (sem contar Belém), seguidado Marajó, apesar da grande diferença quantitativa.

Bezerra Neto (2012), ainda com intuito de dimensionar um quantitativo sobre a participação do negro na Região do Baixo Tocantins, delineia alguns números que nos possibilitam compreender melhor a saga do povo negro pelas terras deste espaço. Segundo autor, em 1822, havia, em Baião, 450 escravos, o que correspondia a 23,1% dos seus 1.950 habitantes; em Cametá, por sua vez, existiam 1.382 cativos, perfazendo 14,6% dos seus 9.450 moradores; em Oeiras, 192 escravos ou 8,2% dos seus 3.944 habitantes (BEZERRA NETO, 2012).

Esses números arrolados por Bezerra Neto indicam um significativo percentual de negros cativos presentes na região do Baixo Tocantins. Eles corroboram a forte presença da mão de obra negra nesta região da Amazônia.

1. 3. RESISTÊNCIA NEGRA E FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NA REGIÃO DO BAIXO TOCANTINS

Durante mais de três séculos de vigência da escravidão negra no Brasil, milhões de pessoas foram arrancadas de suas terras e submetidas ao trabalho forçado nas fazendas, nas minas, nos engenhos e nos serviços domésticos. Submetidas ao cativo, foram obrigadas a trabalhar dia e noite, sob pena de sofrer terríveis castigos e todo tipo de

violência. Homens, mulheres e crianças ajudaram a construir nosso país, alicerçado no trabalho escravo. Segundo Adelmir Fiabani (2005, p. 21), é impossível compreender a história desta nação dissociada da herança escravista.

Por muito tempo, a historiografia tradicional nos incutiu e nos fez acreditar que o processo de escravidão foi aceito de forma passiva, sem luta, ou sem resistência por parte dos cativos. Segundo tal ideologia, bastante difundida nos meios acadêmicos, a escravidão era aceita resignadamente, ou seja, não havia embate, ou luta de classe - como queira os marxistas - entre senhores e escravos, pois as relações eram harmoniosas, sem conflitos e/ou “cordiais”. Nesta perspectiva, o escravo se conformava com o seu destino previamente determinado e abdicava a qualquer forma de luta⁷.

Entretanto, mesmo submetido a um desumano processo de escravização, não podemos pensar a história desses homens e mulheres alheia a um intenso e multifacetado processo de enfrentamento de sua condição de cativos. Por todos os recantos onde existiu trabalho feitorizado, indubitavelmente houve um processo intenso de buscas de alternativas no sentido de se libertar do trabalho forçado. Na perspectiva de João José Reis e Eduardo Silva, onde houve escravidão houve resistência, e de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaço de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão e de outras formas de trabalho forçado, trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos (REIS & SILVA, 1989, p. 9).

Neste sentido, historicamente o quilombo se constituiu como espaço de resistência e de sociabilidades de negros/as, em sua luta pela liberdade, devido à opressão a que estavam expostos na sociedade escravista. As fugas e, conseqüentemente, a formação de quilombos ou mocambos foram algumas das mais significativas formas de resistência negra no Brasil colonial e imperial. Esses espaços consistiram em um importante agrupamento de homens e mulheres que, em busca de sua liberdade e em oposição ao regime escravista, constituíram formas, modos de viver e articular a luta contra a dominação escravista. Assim, foram construindo formas de organizações sociocultural, laços de compadrio e modos de empreender as lutas pela liberdade, a partir da qual firmaram seu lugar social de pertença, pois neles eram configuradas diferentes relações sociais. Os quilombos consistiram em

⁷Criada por Gilberto Freyre em sua obra “Casa Grande & Senzala” e largamente difundida no Brasil a partir da primeira metade do século XX, tal concepção baseava-se no mito da “democracia racial”.

lugares em que negros, na condição de ex-escravizados, organizaram-se e empreenderam suas lutas contra as diversas formas de violência a que estavam expostos no Brasil, tanto no período colonial quanto no imperial (CAMARGO, 2009, p. 12).

Na perspectiva de muitos autores contemporâneos que se debruçam ao estudo do escravismo⁸, as fugas foram frequentes durante toda a vigência de tal regime. Neste sentido, conforme afirma Fiabani,

Nos mais de 300 anos que vigorou o sistema escravista no Brasil, o quilombo constituiu um enclave, uma das principais alternativas de negação da produção escravista por parte dos produtores oprimidos. Marcou sua presença e existiu praticamente em toda a extensão do território do Brasil. O quilombo representou uma afirmação da oposição do produtor feitorizado contra o escravismo, produto da singularidade desse tipo de sociedade (FIABANI, 2005, p. 23).

O quilombo constituiu-se como principal mecanismo de negação da escravidão negra. As fugas constantes ameaçaram o sistema produtivo colonial. Para Salles, “o processo tradicional da busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde se reuniam, solidários entre si, e formavam os quilombos” (SALLES, 2004, p. 237). Segundo Treccani, a luta pela sobrevivência, por melhores condições de vida e a fuga foram elementos essenciais de resistência. Para dificultar a ação repressora do Estado, alguns quilombos mudavam continuamente de localização: constituíam-se e mudavam de local conforme a necessidade (TRECCANI, 2006, p. 60).

Na perspectiva de Pinto, fugas e aquilombamentos traziam um grande mal-estar para os fazendeiros, proprietários de escravos de modo geral e para as autoridades legais da província do Grão-Pará e vizinhança, que, preocupados com tal situação, tornavam-na pública, quase que diariamente, através das notícias de negros fugidos e seus quilombos (PINTO, 2004, p. 41). Ainda neste sentido, Reis e Silva afirmam que a unidade básica de resistência no sistema escravista, seu aspecto típico, foram às fugas. Para um produtor direto, definido como “cativo”, o abandono do trabalho é um desafio radical, um ataque frontal e deliberado ao direito de propriedade (REIS & SILVA, 1989, p. 62). Dessa maneira, os quilombos se configuravam como núcleos populacionais formados por escravos fugitivos. Nesses locais, eles resistiam à escravidão e defendiam a liberdade; homens e mulheres tentavam reconstituir, nos quilombos, as várias versões de uma vida comum: realizavam festas, plantavam, coletavam, pescavam, caçavam e praticavam

⁸Autores como Clóvis Moura, Edison Carneiro, Luís Luna, Eugene Genovese, Décio Freitas, Kátia Mattoso, Mário Maestri e João José Reis se debruçaram sobre a questão da escravidão enfocando a fuga com principal instrumento de resistência ao cativo e na conquista de sua liberdade.

transações econômicas possíveis. Tentavam estabelecer, nos quilombos, espaços políticos, econômicos, sociais e culturais (PINTO, 1999, p. 35).

Desta forma, como bem asseverou Gomes:

no Grão-Pará, nas regiões banhadas pelo Rio Tocantins e seus afluentes como Abaeté, Barcarena, Igarapé-Miri, Gumá, Moju, Bujaru, Cametá, Baião, Mocajuba, Oeiras, etc., havia, desde o século XVIII, uma forte tradição quanto à formação de mocambos, comunidades de fugitivos e de desertores, bem como a constituição de um campesinato negro (2007, 182).

Correspondências oficiais, Relatórios Provinciais, documentos cartoriais, dentre outros escritos, são indício e fontes importantes que nos dão conta sobre os redutos de resistência negra na região e a formação de quilombos. Além das fontes oficiais, também se envereda por outros caminhos, elegendo outros materiais de estudo, como fontes orais, valendo-se das memórias dos velhos e velhas dos povoados (PINTO, 2004, p. 23).

Na região do Tocantins, vários povoados negros rurais têm suas origens marcadas pela existência desses redutos de fugitivos, cujos traços são fortemente marcados pela mistura de crenças e credos religiosos afros e indígenas, que, ao constituírem os mocambos ou quilombos da região, compartilhavam meios de crer, lutar e sobreviver (PINTO, 2004, p. 50).

1.4.MOCAMBOS NA MICRORREGIÃO DE CAMETÁ

Consoante à formação de mocambo na microrregião do Tocantins, Pinto (2007), sustenta que

no itinerário das fugas de negros escravos, a região do Baixo Tocantins despertava uma certa sedução, pois aí, principalmente na localidade de Cametá, ventilavam-se algumas movimentações contra o regime de então que se arrastaram após a Adesão do Pará à Independência, mesclando com os ideais do movimento cabano (PINTO, 2007, p. 32).

Sobre esse aspecto, Palma Muniz, na obra *Adesão do Grão-Pará à Independência*, cita o seguinte documento:

Distrito de Cametá, para onde mais afluíam os escravos fugidos e os próprios desertores das tropas, era uma verdadeira ameaça, por se ter nesse período tornado um foco de desordens, que se prolongaram até depois da adesão à independência, e para assim dizer, emendando com os lutosos dias da

cabanagem, havendo sido uma medida quase que paliativa a ida do Bispo D. Romualdo a Cametá a pedido da junta de 17 de agosto de 1823, logo depois da proclamação de D. Pedro.(MUNIZ apud PINTO, 2007, p. 33).

Segundo as análises de Pinto (2010), a região do Baixo Tocantins foi marcada pela existência de vários quilombos. Alguns deles foram destruídos, outros, jamais foram descobertos. Os quilombolas, diante das ameaças de reescravidão e dos riscos de aniquilamento, adentraram pelas matas, rios e igarapés e, no interior da floresta, organizaram novos mocambos, como ocorreu nos municípios de Cametá, Mocajuba e Baião. Ainda hoje permanecem, nesta região, os vestígios desses redutos negros, e suas histórias estão sendo reconstituídas a partir da evocação da memória e do exercício das lembranças de seus descendentes que vivem nos povoados remanescentes (PINTO, 2010, p. 30-31).

Ao se referir à formação de mini quilombos na referida região, no distrito de Juaba, às margens do Igarapé Itapocu, Pinto (2010) ressalta que foi formado, na segunda metade do século XVII, o quilombo do Mola, um dos mais importantes focos de resistência negra da região do Tocantins, que deu origem a vários pequenos quilombos, dos quais destacam-se: Tomásia, Laguiño, Porto Alegre, Porto Grande, Itapocu, Bom Fim, Boa Esperança, Puxa Regue, Matias, Mocambo e João Igarapé.No município de Mocajuba, formou-se o quilombo de Icatu e Putiri. Enquanto Umarizal, Bailique Centro, Bailique Beira, Joana Peres, Retiro, Santa Fé e Igarapé Preto, no município de Baião, originaram-se do antigo quilombo de Paxibal (PINTO, 2010, p. 56).

Aludindo-se às fugas, no meio da floresta, na cabeceira de furos e igarapés, Pinto (2010) menciona que os negros fugidos driblavam as forças legais, para constituírem seus redutos. Conforme afirmava tia Chiquinha, uma moradora do povoado de Umarizal, “caminhavam dias e dias pela mata, comendo fruta, às vezes, bebendo água de cipó até chegar onde estava sua gente já livre, liberta dos castigos e da humilhação de apanhá do senhor”. E, assim, fugindo da escravidão, esgueirando-se da perseguição das forças legais, nos mocambos ou quilombos, homens e mulheres tomavam pra si a condição de libertos (PINTO, 2010, p. 56). Na concepção de Gomes, a questão é que não havia um único e concentrado quilombo nessa região, mas sim vários mocambos, muitos misturados com camponeses e regatões, que ora estavam dispersos, ora articulados em termos econômicos e de proteção. Talvez alguns mocambos tivessem sido articulados por grupos familiares, de parentesco ou “malungos” de fugas e escapadas pelas matas (GOMES, 2006, p. 286).

Nesta perspectiva, conforme afirma Pinto (2010), é mediante a memória, que se busca reconstituir a historicidade de povoados negros rurais da região do Tocantins, que acaba vindo à tona através das falas multifacetadas dos velhos e velhas (PINTO, 2010, p. 47). Como é o caso do povoado remanescente de quilombos São José de Icatu, local que se configurou como nosso *locus* de pesquisa por apresentar uma relevância histórica-sócio-cultural de uma riqueza singular.

O município de Cametá e regiões circunvizinhas, talvez pela relevância da população escrava, foi um dos locais de maior incidência e formação de mocambos e micro sociedades camponesas. Hoje, através do afincado de pesquisadores que se debruçam na temática do aquilombamento na região, já se tem um panorama bem definido acerca da gênese e configuração histórico-cultural desses redutos de negros que se evadiam nas matas, rios e igarapés para conquistar sua liberdade e forjar um modo peculiar de vivência social.

Neste sentido, faz-se necessário destacar a relevância que teve, nesse processo de fuga e na formação dos quilombos e miniquilombos nessa região, a atuação decisiva das mulheres negras quilombolas como agentes dinâmicos que contribuíram para a efetivação desse processo. Apesar de não terem ganhado notoriedade, devido à historiografia centrada na figura masculina e branca, a presença negra feminina sempre esteve presente e se constituiu em um fator importante na luta pela liberdade. Como bem destacou Pinto (2012), nesses redutos de “fugitivos”, a mulher negra sempre esteve presente, participando tanto da constituição e manutenção de quilombos e miniquilombos quanto da própria vida dos habitantes. Sua força e poder podiam ser comprovados nas atividades cotidianas desenvolvidas paripasso com homens. Destemidas e fazendo de tudo um pouco, tornam-se guardiãs das matas, rios, igarapés e das experiências históricas do seu povoado e de seus ancestrais quilombolas. É o caso da comunidade negra de Icatu.

Hoje, suas herdeiras icatuenses também se destacam por seu protagonismo e enfrentamentos cotidiano das dificuldades e das problemáticas sociais. Carregam consigo o signo de uma ancestralidade que emana uma força que se sobrepuja a toda e qualquer forma de dominação e/ou discriminação fundamentada no sexo, na etnia, na religião ou qualquer outra forma de diferenciação. Protagonizam ações tanto na esfera pública quanto na vida privada que as tornam portadoras de poderes. Poderes estes materializados em seus diversos saberes da experiência cotidiana do trabalho, do artesanato, do conhecimento das ervas que curam, dos fazeres e rituais das práticas religiosas, dos saberes intrínsecos à arte

da caçar e da pescar. Poderes e microrresistências que subjazem em suas ações cotidianas de negociar e barganhar, principalmente no que concerne às relações de gênero.

Suas ações demonstram que, mesmo sob situação de adversidade, como a que ainda vivenciamos neste país, a saber os ranços do patriarcalismo, personificado no machismo exacerbado, que gera uma descomunal desigualdade de gênero, elas ainda teimam em resistir e provam que é possível fazer frente às mazelas sociais que as afetam cotidianamente.

1.5. PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS: UMA HERANÇA DA MÃE ÁFRICA

Um olhar mais atento e analítico sobre o protagonismo de mulheres em comunidades quilombolas em todo território nacional nos revelará que tais características têm um pé fincado no matriarcado de suas ancestrais africanas, que, desde há muitas gerações, configuravam-se como mulheres fortes que chefiavam reinos e povos inteiros no continente africano. A exemplo das rainhas guerreiras Candaces, do reino de Meroé, no sul do Egito, que formaram uma sociedade matrilinear, ocupando posições de poder e prestígio dentro daquela sociedade, da Rainha N'Zinga, de Angola ou de Asantewaa em Gana, todas guerreiras estadistas africanas que, já em tempos bem remotos, conseguiram status e poder junto ao seu grupo social (SCHUMACHER; BRASIL, 2013).

Desta forma, desde a antiguidade, o sistema matrilinear já era uma das características bem peculiares nas sociedades africanas. Nesse sistema, a mulher desempenhava importantes funções e desfrutava de direitos sociais, políticos, econômicos, espirituais. É um sistema em que os direitos e as responsabilidades são partilhados de forma igualitária. Para Nascimento, o sistema matrilinear não implica uma dominação da mulher sobre o homem, mas a partilha de responsabilidades e privilégios, inclusive do poder (NASCIMENTO, 1997).

Sobre esse aspecto Ki-Zerbo (1980), aponta que,

Essa estrutura, tão importante para definir o eminente papel da mulher na comunidade, comportava igualmente consequências econômicas, políticas e espirituais, uma vez que ela desempenhava um papel marcante tanto na herança de bens materiais como dos direitos à sucessão real, a exemplo do que ocorria em Ghana. O parentesco uterino parece ter saído das profundezas da pré-história africana, do momento em que a sedentarização do Neolítico tinha exaltado as

funções domésticas da mulher, a ponto de torná-las o elemento central do corpo social. (KI-ZERBO, 1980, p. 755).

Nessa mesma perspectiva, o autor André Julien (1963) considera que, em Angola, as mulheres ocupavam um lugar importante e exerciam, às vezes, a co-soberania, sendo que, na maior parte de seus reinos, o sistema político-social predominante era o matrilinear, o que proporcionava à mulher um importante papel social de destaque (JULIEN, 1963 apud SANTOS, 2007, p. 29-30).

Referindo-se à relevância social da mulher nas culturas africanas, Nascimento (1996, p. 11) salienta que, nas civilizações agrárias africanas, a mulher desempenhava uma função econômica central, representando socialmente a estabilidade da vida agrícola com suas atividades no campo, garantindo o sistema de coletividade, enquanto o homem desempenhava outras funções, como a caça, a pesca e a guerra.

Esse poder e força da ancestralidade matriarcal africana também desembarcaram em solos brasileiros, juntamente com as mulheres e homens escravizados pelo violento processo de diáspora, que despejou nas Américas mais de 15 milhões de seres humanos. Aqui como em África, o protagonismo feminino também esteve presente nos quatro cantos do país. Entretanto, sua luta e resistência tiveram que se ressignificar, ganhando assim novas nuances para poder se adaptar e fazer frente à nova e difícil realidade vivenciada pela situação de escravização. Como bem ressaltou Pinto:

Entretanto, não só na África, como em todas as regiões das Américas negras, as mulheres africanas e suas descendentes crioulas marcaram presença com sua força e poder espiritual. Nas revoltas, nas insurreições, nas fugas, nos quilombos e nas outras formas de enfrentamento do cotidiano, a luta da mulher escrava a despeito da historiografia, nunca deixou de existir. Sem dúvida alguma, a mulher tinha um importante papel – digo até que tinha um certo poder – na constituição e manutenção da comunidade escrava. Manejava, deste modo, diversas estratégias: enfretamentos, embates, rebeldia, modificando tanto as suas vidas como, as de seus familiares. De fato, contrariavam a ideia de “passividade” da mulher negra durante a escravidão. Seria possível afirmar que estava na manutenção da família uma das faces essenciais do poder da mulher escrava (PINTO, 2004, p. 19).

Contrariamente à historiografia tradicional, que por séculos negligenciou e invisibilizou a figura da mulher negra, hoje, sabemos que elas sempre estiveram presentes e de forma significativa em todos os setores da sociedade brasileira. São profusos os exemplos de mulheres negras que protagonizaram movimentos de lutas pela liberdade de seu povo em todo o território nacional. A autora Maria Lucia de Barros Mott, em sua obra

intitulada *Submissão e Resistência: a mulher na luta contra a escravidão*(1988), ressalta o papel de destaque da mulher negra quilombola no enfrentamento ao cativo. Para Mott,

A resistência da mulher escravizada é tão antiga quanto a de seus companheiros, podendo ser recuperada desde a África. (...), a resistência da mulher negra à escravidão continuou, seja quando tentava amenizar a vida enquanto escrava, obtendo alguns benefícios imediatos; quando procurava saída para a sua condição através das brechas oferecidas pelo próprio sistema; ou então, quando negava-se a qualquer negociação, matando ou morrendo (MOTT, 1988, p. 29).

A título de exemplo, Mott (1988), menciona a princesa Aqualtune, mãe de Ganza Zumba e avó de Zumbi, que foi vendida como escrava para o Brasil. Em Palmares, tornou-se líder e organizou diversas fugas de outros escravos para esse quilombo. Ainda no que tange ao protagonismo, liderança e resistência de mulheres negras, Schumacher e Brazil (2013) reportam-se à rainha Tereza de Benguela, que, por volta de meados do século XVIII, liderou por décadas o quilombo de Quariterê, em Mato Grosso. Sob sua liderança, o quilombo de Quariterê era tão bem organizado que chegou a contar com um parlamento, um conselho e um sistema de defesa equipado com armas trocadas com brancos. Ainda segundo esses autores, em Pernambuco, as irmãs Francisca e Mendecha Ferreira e outras quatro mulheres também escaparam do cativo em buscas de liberdade e segurança. Provavelmente em 1802, elas chegaram à região de Salgueiro, onde fundaram a comunidade quilombola até hoje conhecida como Conceição das Crioulas. (SCHUMACHER; BRAZIL, 2013, p. 42).

Também na Bahia, segundo Reis (1986), em 1826, a negra Zefirina, líder do quilombo do Urubu, comandou uma revolta que levou pânico aos proprietários de engenhos próximos a periferia de Salvador. Já a negra Maria Felipa de Oliveira liderou dezenas de mulheres no incêndio a embarcações de guerra portuguesas prontas para atacar dominar Salvador em 1823.

Também na Região amazônica, há fortes indícios e referências que apontam a presença e o protagonismo de mulheres negras na luta por liberdade e melhores condições de vida do povo negro. Em suas pesquisas, na região do Baixo Tocantins, a autora Benedita Celeste de Moraes Pinto (2012), ao desmistificar a historiografia tradicional com a sua veemente invisibilidade da presença feminina, constatou, através da história oral e da memória dos negros e negras destes povoados, que a atuação política feminina sempre foi presença constante nos povoados negros da região. Para corroborar, a autora cita a negra

Felipa Maria Aranhaque, que liderou mais de três centenas de homens no Quilombola do Mola, localizado na região de Cameté, estado do Pará.

Na microrregião Microrregião de Cameté ou Região do Tocantins, no Pará norte da Amazônia, emergem evidências de que a mulher negra desempenhou com força, coragem e desenvoltura o destino de quilombolas. Assumindo, entre outras tarefas, a própria chefia de quilombos e posteriormente de suas comunidades remanescentes. Como ocorreu com a negra **Felipa Maria Aranha**, que assumiu a liderança do quilombo do Mola ou Itapocu, localizado nas cabeceiras do igarapé Itapocu, um braço do rio Tocantins. O referido quilombo foi formado na região na segunda metade do século XVIII, constituído por 300 negros. Seus habitantes quilombolas, sob a responsabilidade dessa mulher, viveram ali por vários anos sem serem “ameaçados” pelas forças legais. Felipa Maria Aranha deixou um legado de luta, improvisações e liderança para suas descendentes na Região do Tocantins (PINTO, 2012, p. 2).

Ainda no quilombo do Mola, Pinto (2012) traz à tona o protagonismo de outras mulheres negras que fizeram história na memória dos seus descendentes,

a negra **Maria Luiza Piriá** ou Piriçá, registrou sua passagem no quilombo do Mola, organizando e liderando a Dança do Bambaê do Rosário e na administração da própria vida dos quilombolas que ali viviam. **Juvita** foi mais uma dessas mulheres que fizeram a sua própria história e de seus povoados. Ao sair do quilombo do Mola ou Itapocu, ela fundou o Povoado de Tomázia e liderou o mesmo por muitos anos. As negras, Leonor, Virgilina, Francisca, Maximina e outras no quilombo do Paxibal se embrenharam na mata para ajudar na sua constituição e ali faziam atividades até então, consideradas como afazeres só masculinos como: caçar, trabalhar na construção das improvisadas barracas de moradia – os tapiris cobertos e emparedados com palhas, como ubim e sororoca. Além de outras tarefas que praticavam no quilombo como, a plantação de roças, coleta dos frutos do mato, pesca, marisco, fabricação de utensílios de barro, redes de dormir e roupa de fibras de curuanã e palhas de palmeiras (PINTO, 2012, p. 2-3).

Como se pode notar, a resistência e o protagonismo da mulher negra são históricos e têm suas raízes fincadas na tradição e na cultura de suas ancestrais africanas. A despeito do que se cristalizou no imaginário social, a mulher negra, sempre e em qualquer lugar, encontrou meandros para contornar as amarras do sistema patriarcal. Através de suas de artifícios ardilosos, artimanhas, improvisações e astúcias, elas reinventavam o seu cotidiano e a sua importância no mundo, conseguindo assim, melhores condições de sobrevivência para si e para os seus. Nas palavras de Maria Odila Dias, eram mulheres bravas, tinham de exercer a arte de inventar e de “ajeitar as cousas do dia a dia”. Era uma relação vital e mágica de improvisação de papéis informais, sem os quais não teriam como subsistir. Os contos populares documentam o desempenho de papéis para os quais não há preparo nem aprendizado, senão a própria rotina do cotidiano e a experiência da vida, segundo as protagonistas da sabedoria de espertezas e artimanhas que os gregos

cultuavam, como a deusa Metis, em oposição à razão e à sabedoria erudita. O trato do cotidiano exigia a malícia peculiar às viradas da roda da fortuna e da *apoiké*: interrupção fortuita da rotina por imprevistos do azar, do acaso, contra a qual não há ciência, se não a arte da improvisação (DIAS, 1984, 36).

1.6. UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA OU INVENTADA?

Como bem afirmou Ilka Boaventura Leite (2000), o quilombo constitui um questão relevante desde os primeiros focos de resistências dos africanos ao escravismo colonial. Suas lutas ressurgem no Brasil República, com a emergência do movimento negro de vanguarda, capitaneada pelos enfrentamentos da FNB (Frente Negra Brasileira) nas décadas de 1930 e 1940, e reaparece ao contexto político nacional no final da década de 70, com o enfraquecimento da ditadura e o emergente processo de redemocratização do país.

Entretanto, apesar de todo o processo de resistência e mobilização política encampada pelo movimento negro, até o final da década de 1980, esse segmento da sociedade brasileira ainda não dispunha de dispositivos legais que lhes assegurassem seus direitos elementares, como por exemplo, o direito a posse de suas terras ancestrais. Os negros e negras, ao contrário dos povos indígenas (considerado como nativos “da terra”), enfrentaram muitos questionamentos acerca da legitimidade da apropriação de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais.

Nessa perspectiva, a carta constitucional de 1988 trouxe consigo uma grande novidade para as populações negras rurais afrodescendentes, um vez que o seu artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) assevera que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”. Assim, tendo em vista o paradigma histórico da concentração fundiária, que desde a colonização com o sistema de capitanias hereditárias/sesmarias e mais tarde em 1850 com a lei de terras que tirou qualquer possibilidade do povo negro de ter acesso a um pedaço de chão, pode-se dizer, como afirma Prince (1999), que, mesmo com todas as restrições e óbices engendrados pelos interesses dominantes, o artigo 68 representa uma rachadura no direito de propriedade “(...) e o remanescente de quilombo se tornou uma categoria reconhecida (ainda que numericamente minúscula), ao lado de populações indígenas e das

grandes massas de sem-terra, na luta geral pela redistribuição de terra”(PRINCE, 1999,p. 260).

Neste sentido, o artigo em questão teve enorme impacto para as populações negras rurais de todo o país, uma vez que suscitou a possibilidade, não apenas do acesso aos seus territórios, como também fomentou reinvenções nas suas configurações identitárias e novas estratégias de lutas por direitos e a cidadania.

No povoado quilombola São José de Icatu a coisa não foi diferente. Até por volta de 1990, grande parte dos moradores nunca tinham ouvido falar em “Remanescente de Quilombo”. Segundo relatos dos moradores, naquela época, “ser quilombola” era algo negativo. Havia um estigma arraigado na sociedade relacionando o quilombo à algo pejorativo. O imaginário popular, favorecido por uma historiografia ainda presa a concepções positivistas, prenhe de valores etnocêntricos e preconceituosos, concebia o quilombo e, por conseguinte, os quilombolas, como descrito em 1740, nas correspondências entre o Rei de Portugal e o Conselho Ultramarino, como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em partes despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles”. Neste sentido, historicamente sedimentou-se uma visão absolutamente estereotipada e/ou até folclorizada dessas populações. Foi nesse contexto, então, que os quilombolas foram negativados, ganharam status de “arruaceiros”, “ladrões”, “salteadores”, entre outros adjetivos pejorativos e que, graças um eficiente processo de reprodução ideológica, perduram até os dias atuais. Em consequência deste sistema perverso, muitos negros de comunidades e povoados quilombolas ainda hoje resistem a assumir a sua identidade de matriz africana. Em seus relatos, alguns dos nossos interlocutores mais idosos narraram episódios em que, em suas idas à cidade, sofreram xingamentos através de apelidos depreciativos, por pessoas que os interpelavam.

Ainda segundo relatos dos habitantes da povoação de Icatu, até por volta do final dos anos 90, não se tinha consciência do verdadeiro significado do conceito “Remanescente de Quilombo”. Foi somente a partir de 1998, quando o Governo do Pará⁹, em parceria com a Universidade Federal do Pará e o CEDENPA (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará), buscou identificar e catalogar todas as comunidades de

⁹Em julho de 1997, o Governo do Pará, pressionado pelo Movimento Negro Organizado, que já em 1985 realizara vários Encontros de Raízes Negras e posteriormente, o I Encontro de Comunidades Negras Rurais em Belém em 1998, criou um grupo de trabalho formado por representantes do ITERPA, SECTAN, SECUL, SAGRI, por entidades representativas do movimento negro como a ARQMO e o CEDENPA, e ainda CPT e FETAGRI. O grupo identificou como necessidade promover estudos e apresentar propostas de solução às questões relacionadas com a regularização definitiva de áreas abrangidas pelas comunidades remanescentes dos antigos quilombos do Estado.

remanescentes de quilombos pertencentes ao estado, que os moradores passaram a conhecer realmente o significado de ser quilombola na perspectiva contemporânea, imbuída de novos significados sociais, antropológicos, culturais e de direitos.

Como desdobramento dessa iniciativa, foi criado, no ano de 2000, o Projeto Raízes¹⁰, que, dentre outras funções, objetivava articular junto ao governo estadual o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas. Trata-se de uma iniciativa pioneira que visava estruturar uma política governamental específica para esses setores da sociedade. Segundo Castro e Marin (1999),

O projeto de Mapeamento das comunidades negras rurais associava-se a uma visão de estratégia, quando a partir de uma noção cartográfica de localização de grupos nas áreas rurais e constitui-se numa cartografia política que traduz a linguagem nova sobre o território, as territorialidades de grupos reproduzidas sobre uma matriz histórica, ou memória social, com identidades sendo construídas na dinâmica de ações refletidas. Neste sentido, termos como quilombos, remanescentes de quilombos e comunidade negra passam a formar parte do universo discursivo dos grupos estudados, produzindo ao mesmo tempo elementos de autodefinição e formas de representação, ou uma espécie de autohegemonia para a afirmação étnica (CASTRO & MARIN, 1999, p. 75).

Como já foi mencionado parágrafos acima, para muitos habitantes de Icatu, quilombo ainda tinha um significado depreciativo. Fazia alusão a “negros fugidos”, “bandos de salteadores”, bem ao gosto dos conceitos criados e reproduzidos pela historiografia tradicional. Devido a isso, muitos moradores até chegaram a se contrapor ao projeto inicial de transformar o povoado em Comunidade Quilombola. Entretanto, tendo em vista os benefícios que o povoado teria futuramente junto ao governo, ao receber a certificação de Comunidade Quilombola, na forma de compensação de uma dívida histórica com os negros escravos, os moradores foram unânimes em aceitar tal condição.

O termo quilombola em nossa comunidade passou a ser valorizado no ano 2000, antes se via falar um pouco de quilombo, quilombola, mas até nas minhas aulas quando se falava da escravidão era muito simples. Só no ano 2000 que começou a pesquisa antropológica aqui na comunidade; foi daí que a gente foi entendendo, compreendendo mesmo né, e passou valorizar mesmo. Então quando teve a titulação; a partir daí a gente se sintonizou mais no assunto, se aprofundou mais no tema, aí que a gente sempre buscou essa questão da valorização da identidade mesmo né, pegou mais empenho mesmo. Até a valorização da identidade negra que antigamente se tinha vergonha de ser negro e até aquela questão com preconceito; antigamente o pessoal banalizava mesmo, chamavam de preto pro outro, pretinho do codó, a gente se sentia ruim com isso, principalmente quando a gente ia pra cidade e começavam a apelidar a gente, então depois que veio a

¹⁰O Programa Raízes foi criado pelo governo do Pará em 12 de maio de 2000, por meio do decreto nº 4.054. Seu objetivo era articular dentro do governo estadual o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas.

questão da titulação, que a gente teve conhecimento que o preconceito racial é crime, a gente começou se valorizar e se auto identificar mesmo como negro.(Domingos Flávio Lopes Farias, 45 anos, Professor e coordenador da escola de Icatu).

Tudo isso revela aspectos importantes sobre a construção da identidade quilombola dos moradores do povoado de Icatu. Neste sentido, a reconstituição identitária está intimamente relacionada à descoberta de direitos, em especial, os direitos fundiários, além do esclarecimento de direitos ligados à possibilidade de acesso a políticas públicas específicas para os remanescentes de quilombo.

Para Arruti (1997), o atual processo de reconstrução da identidade dos remanescentes de Quilombo está circunscrito aos direitos garantidos a partir da Carta Constitucional de 1998, especialmente aqueles subscritos no artigo 68 do ADCT, que estão relacionados àquilo que ele chama de “processo de etnogênese”. Segundo o referido autor,

não se trata de recuperar etnias, no sentido convencional, mais produzir novos sujeitos políticos, que se organizam mobilizando uma serie de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos, em particular os de natureza territorial (ARRUTI, 1997, p. 27).

Sobre a definição do processo de etnogênese, Arruti menciona que

Processos de etnogêneses é a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica) contra a ação de um Estado Nacional opressor com vistas a ganhos políticos, entre os quais pode-se encontrar alguma expectativa de autodeterminação (ARRUTI, 1997, p. 27).

Ao serem identificadas como “remanescentes”, as comunidades quilombolas, ao invés de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, passam a ser reconhecidas como símbolos de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que, no caso indígena, é apenas consentida. (ARRUTI, 1997, p. 22).

Neste sentido, as diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigma passam a ganhar positividade, e os próprios termos como “negro” ou “preto”, recusados até pouco tempo, antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. Enfim, a aceitação da identidade de remanescentes por uma

coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade. (ARRUTI, 1997, p. 23).

Noutra perspectiva, o processo de reconfiguração identitária da comunidade de Icatu pode ser vinculado ao conceito daquilo que Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012) cunharam de “invenção de tradição”, uma vez que a identidade quilombola, bem como o sentimento de pertença dos moradores aos valores próprios da cultura negra, tiveram que ser reapropriados através da memória, de símbolos e rituais que até então eram desconhecidos por grande parte da comunidade. Dessa forma, o passado vivenciado por seus ancestrais funciona como repertório de práticas sociais, simbólicas e culturais que serviram como modelos basilares de conduta para aquele grupo social.

Nesse contexto, tal identidade combativa, insurgente, uma identidade de resistência, que, segundo Castells (2002), é aquela criada por atores que se encontram em posição/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construíram trincheiras de resistências e sobrevivências com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade.

Nessas condições, foi a partir da titulação do povoado como Comunidade Remanescente de Quilombos, em 2011, que os moradores foram buscar uma compreensão mais real da questão quilombola, e, assim, começou um processo de reconstrução e/ou fortalecimento de uma identidade calcada na cultura negra e quilombola. Destarte, os moradores, através das lideranças da comunidade, vão retomar a discussão acerca de sua condição enquanto descendentes e herdeiros de quilombolas e tudo o que isso representava, enquanto tradição cultural. Neste sentido, há de se perceber o que é ser quilombola em processo de autoconstrução.

Segundo os representantes líderes da comunidade, houve um forte empenho da coordenação no sentido de buscar e implementar projetos que fortaleçam a identidade de matriz afro-brasileira e/ou quilombola. São oferecidos cursos, oficinas de capoeira, palestras sobre a valorização da cultura quilombola, e a escola local já trabalha com lei 10.639, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas séries do ensino fundamental e médio.

Neste sentido, há de se perceber que o ser quilombola está em consonância com as concepções de identidade colocadas por Stuart Hall (2006), segundo as quais, ela está sempre em processo de formação, de modo que não se pode falar em identidades fixas, ou inalteradas, mas sim uma “celebração móvel” (HALL, 2006, p. 12 – 13).

A pesquisa mostrou ainda que todo esse processo de construção identitária foi mediado por vários processos educativos presentes em diversos espaços e tempos. No espaço doméstico familiar, durante as conversas informais, no espaço escolar, nos encontros com outras comunidades quilombolas, nas celebrações católicas aos domingos, nos debates com pesquisadores de instituições de pesquisas, nos embates e reuniões com representantes dos governos municipal e estadual ou em qualquer outra forma de socialização. Os moradores aprendem entre si ou com “os de fora” o significado e o sentido de ser negro e de pertencer a um quilombo.

Apesar de todos os revezes e dificuldades enfrentadas pelos moradores de Icatu, ao tentarem assumir a identidade e a história de seus ancestrais, lentamente vão galgando novos espaços na sociedade ao qual estão inseridos. Paulatinamente, a comunidade começa a conquistar visibilidade no cenário municipal e estadual. Através de sua resistência enquanto grupo étnico, bem como de sua intensa participação nos movimentos sociais, hoje são merecidamente reconhecidos como um grupo quilombola, na melhor acepção dessa palavra.

Para a líder comunitária e presidente da colônia das pescadoras artesanais da comunidade, D. Maria José Brito, a identidade quilombola no povoado vem se consolidando pouco a pouco. Segundo ela, atualmente, grande parte dos moradores já se considera verdadeiramente como tal e vestem a camisa do movimento quilombola,

Sou quilombola sim e com muito orgulho, pra mim ser quilombola significa lutar pelos nossos direitos, conquistar o nosso espaço, e isso já vem acontecendo, porque antes era muito mais difícil, tudo era difícil pra quem era quilombola, (...), tinha muito preconceito, as pessoas não entendia que nós somos iguais, que temos os meus direitos que os brancos. Então hoje quando me perguntam sobre a minha origem eu digo que sou do quilombo de São José de Icatu, digo sim que minha raça é negra e que sou quilombola descendente de negros que foram escravizados mais que lutaram pra ter a sua liberdade; aqui pra nós na comunidade a condição de quilombola já nós trouxe muitos benefícios; então quando saí pra fora pra participar de algum evento eu visto minha camisa levo minha carteirinha e me identifico mesmo como quilombola (Maria José Brito de Sousa, 50 anos, presidente da associação das pescadoras artesanais de Icatu).

Como se percebe na narrativa de Dona Maria José, os moradores do povoado de Icatu perceberam a necessidade de assumir a identidade quilombola, tendo em vista os benefícios e ganhos sociais decorrentes dessa condição. Assim, a identidade de matriz afro-brasileira, além de fortalecer os laços enquanto grupo étnico, também trouxe vantagens de caráter social.

Para o presidente da Associação Quilombola e líder comunitário local, a maioria dos moradores já assume sua negritude. O mesmo destaca, como fator fundamental nessa aceitação, o papel da escola local:

Sim, hoje a maioria né, já assume essa identidade, principalmente aqueles que reconhece, aquele que estuda numa sala de aula um pouco né, e começa a ter uma disciplina sobre isso, sobre a questão quilombola, como foi que nossas origens vieram parar aqui né, que nós temos que assumir essa identidade quilombola, e o que os nossos antepassados passaram né, portanto, hoje já há sim, uma auto definição, eu assumo que sou quilombola, (...) E o professor Domingos Flávio vem fazendo um ótimo trabalho; é ele que mais tenta levar essa conscientização sobre o ser quilombola pros mais novos dentro da comunidade. (Floriano Lopes, 53 anos, líder comunitário).

A fala do senhor Floriano expressa muito bem as novas reconfigurações identitárias assumidas na contemporaneidade pelos quilombolas de grande parte do Brasil. E o processo educacional se revela como um dos instrumentos importantes na consolidação desse empreendimento. Também é um importante ensejo como fator de fomento na assunção da identidade quilombola a aprovação de alguns marcos legais, como por exemplo a lei 10.639 de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas de Ensino Fundamental e Médio, e que tem o objetivo de promover uma educação que reconhece e valoriza a diversidade, comprometida com as origens do povo brasileiro.

Assim, em tempos em que as “identidades se tornam múltiplas”¹¹, há uma construção histórica e flexível, em que as experiências dos grupos e do sujeito, estão marcadas por rupturas, muitas vezes violentas, impostas pelo poder imperial (poder político, de gênero, de raça, religião, ciência, etc.), essa identidade ganha aspecto de uma cultura de resistência, torna-se campo de batalha permanente, onde os grupos subordinados selecionam, inventam e reinventam novas formas de superação e ressignificação de suas identidades.

¹¹ Sobre essa discussão das “identidades múltiplas”, ver Stuart Hall, na obra *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, de 2003.

CAPITULOII

NAS TRILHAS DAS MULHERES LÍDERES DE SÃO JOSÉ DE ICATU

2.1.COMUNIDADE REMANESCENTE SÃO JOSÉ DE ICATU: ASPECTOS HISTÓRICO, SOCIAL E GEOGRÁFICO.

A história do município de Mocajuba, da qual faz parte a comunidade remanescente de quilombo São José de Icatu, *locus* desta pesquisa, remonta à ocupação Colonial na Amazônia Brasileira pelos portugueses. A ocupação do território da calha do Tocantins está atrelada aos interesses lusitanos na região. Em um primeiro momento, tais interesses configuravam-se principalmente na defesa do território frente à iminente ameaça da invasão estrangeira, através da construção de pequenos fortes em lugares estratégicos. Contudo, aliado aos objetivos de defesa territorial, o governo português buscou fomentar e incentivar a exploração econômica da região. Nesse sentido, com um claro objetivo de assegurar e garantir a posse do território, bem como de auferir lucros financeiros, a coroa portuguesa incentivou amplamente a criação de unidades políticas administrativas. Foi nesse contexto que foram criadas, já no século XVII as capitanias, as vilas e as freguesias. Cameté foi um exemplo claro das intenções do governo lusitano, pois, fundada em 1634, foi o segundo povoado erigido pelos portugueses na região. Outro fator importante no controle e manutenção do território amazônico diz respeito à criação do “território das missões”. Estas, levadas a cabo pelas várias ordens religiosas, como carmelitas, franciscanos, mercedários, mas, principalmente, pelos jesuítas, que tiveram atuação decisiva na região norte. A partir de meados do século XVIII, com a execução da política pombalina na região, verifica-se alterações na organização social e política na Amazônia. Com a expulsão dos jesuítas, muitas das aldeias e missões são transformadas em vilas. As reformas do Marquês de Pombal mudaram toda a dinâmica e a estrutura social da região. O estímulo à agricultura de exportação, um dos motes da reforma pombalina, teve grande êxito na região da calha do rio Tocantins, favorecendo o surgimento de pequenos núcleos populacionais, como Mocajuba e Baião.(CHAMBOULEYRON, 2010, p. 81-82).

É nesse panorama histórico-social que teve origem o Município de Mocajuba. Segundo a tradição historiográfica da região, Mocajuba originou-se no lugar conhecido como Maxi, no rio Tauaré, afluente do rio Tocantins. Em dezembro de 1853, através da resolução nº 228, a Assembleia Legislativa Provincial, considerando os reclames e as exigências do povoado de Maxi, elevou este à categoria de freguesia subordinada ao município de Cameté.

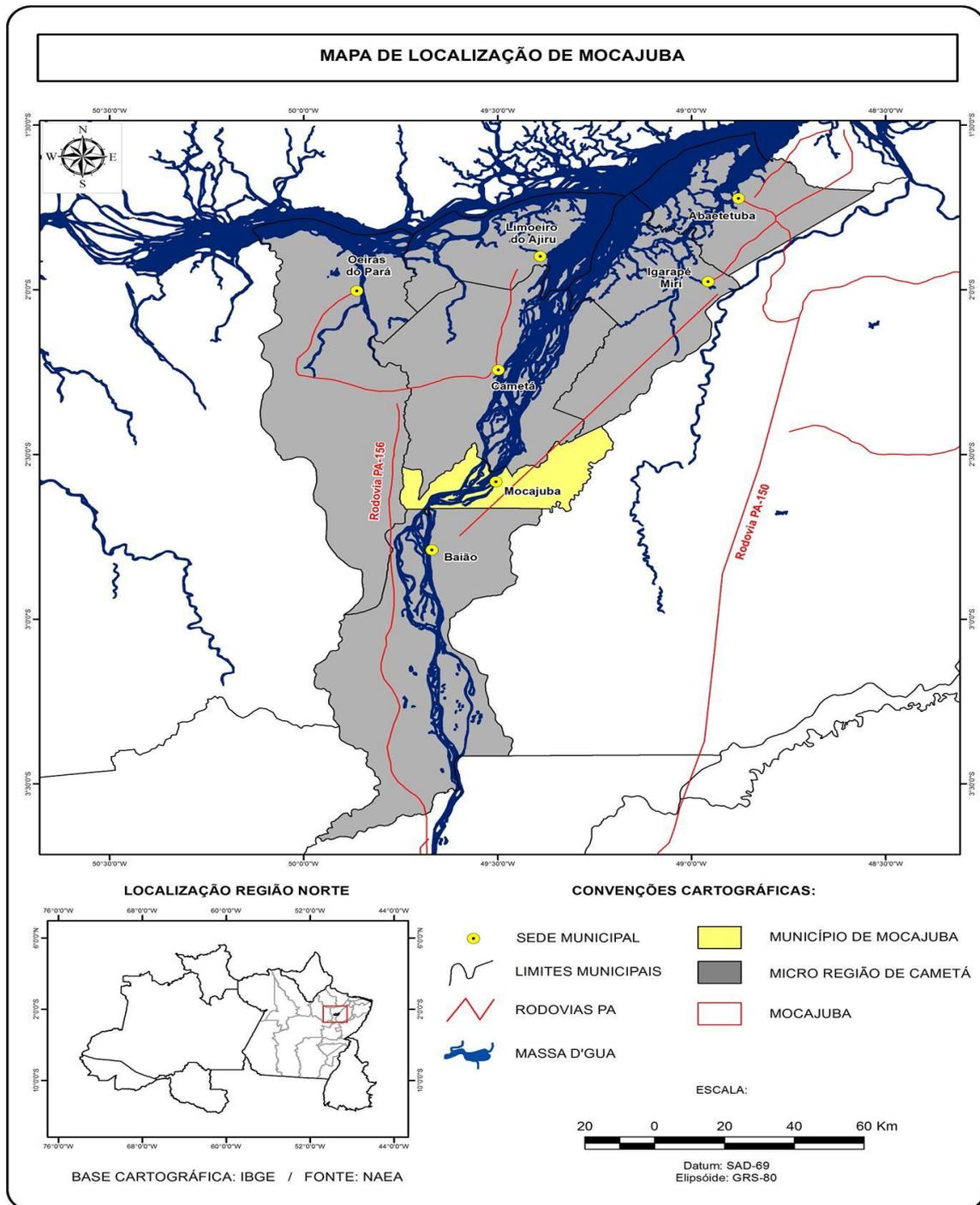
Entretanto, por volta de meados do século XIX, com auspicioso sucesso dos negócios coloniais na região, principalmente com a produção de cacau e produtos

extrativos, ocorreu um significativo crescimento populacional e, conseqüentemente, uma grande concentração de pessoas no povoado de Maxi. Não obstante, como este não oferecia geograficamente grandes perspectivas para o progresso da freguesia, resolveu-se buscar um espaço mais apropriado para a formação do povoado. Os habitantes do Maxi foram então se deslocando para uma antiga propriedade do Sr. João Machado, um dos incentivadores da mudança, que doou suas terras para que servissem de sede ao futuro município. Nessas terras existia um sítio de nome Mocajuba¹²(local com grande concentração de uma palmeira cujo fruto é o “mucajá”) em perfeitas condições de servir para o desdobramento de um importante núcleo populacional. Um ano depois, em 1854, através da lei nº 271, tal mudança foi ratificada, mantendo-se até o ano de 1872, data em que, através da lei nº 707, de 5 de abril, foi alterada, elevando o território à categoria de vila. Contudo, a instituição do município de Mocajuba só ocorreu mesmo no dia 3 de fevereiro de 1873, tendo Jeronimo Antônio de Farias como o primeiro presidente da Câmara Municipal. Alguns anos mais tarde, mais precisamente em 6 de julho de 1895, Mocajuba é elevada à categoria de cidade através da lei estadual nº 324. Nessas reviravoltas, Mocajuba ainda passou por diversas mudanças até consolidar-se efetivamente como município paraense. No período republicano, novamente Mocajuba perde o status de Município, sendo anexada ao território de Baião, através do decreto estadual nº 6 de 04/11/1930, só voltando a ser reinstaurada em 1953, mediante a lei estadual nº 08 de 31 de outubro de 1953. Atualmente, o município é formado administrativamente apenas pelo distrito-Sede e pelo distrito de São Pedro de Viseu (PACHECO, 2004, p. 28-29).

Hoje, Mocajuba corresponde a uma área territorial que compreende 870,8 km², tendo como limites geográficos, ao norte, os municípios de Cametá e Igarapé-Miri; ao sul, Baião; ao leste, Moju; e a oeste, Oeiras do Pará. A figura 01 está demonstrando a localização do município no Estado do Pará e na região Norte.

¹² A palavra Mocajuba vem do vocábulo “Mocajatuba” ou “Mucajatuba”, que em Nheengatu (língua indígena) quer dizer “lugar abundante em mucajá”, uma vez que “tuba” significa “lugar de abundância”. Mucajá (*Acrocomiaaculeata*) é uma palmeira cujo fruto tem um sabor adocicado e é muito apreciado em forma de mingau no município.

**Mapa 1:
Localização do município de Mocajuba no Estado do Pará.**



Fonte: NAEA

A sede do Município de Mocajuba está situada à margem direita do rio Tocantins, a 16 metros acima do nível do mar, sob as coordenadas geográficas: 02° 34' 30" de longitude Sul e 49° 30' 30" de longitude a Oeste de Greenwich (IDESP, 2014, p. 6).

Assim como a maioria das cidades da Amazônia Tocantina, Mocajuba apresenta sérios problemas de caráter infraestruturais e econômicos. Desemprego, violência, analfabetismo, péssima qualidade dos serviços públicos como saúde e educação, saneamento. Tais problemas foram agravados a partir do final da década de 1980 e início 1990 com intenso processo de êxodo rural, em parte acarretado pelo “boom” da pimenta do reino no Município.

Segundo informações do Instituto de Geografia e Estatística (IBGE/2010), o município possuía uma população de 26.731 habitantes em 2010, com uma previsão estimada em 29.398 para 2015, perfazendo uma densidade demográfica de 30,70 hab./km², sendo que, dessa população, 13.747 são homens e 12.984 mulheres.

Tabela 3:

Aspectos populacionais do Município de Mocajuba

Por sexo	2010
Homens	13.747
Mulheres	12.987
Homens na área rural	4.580
Homens na área urbana	9.167
Mulheres na área rural	3.872
Mulheres na área urbana	9.112
Total	26.731

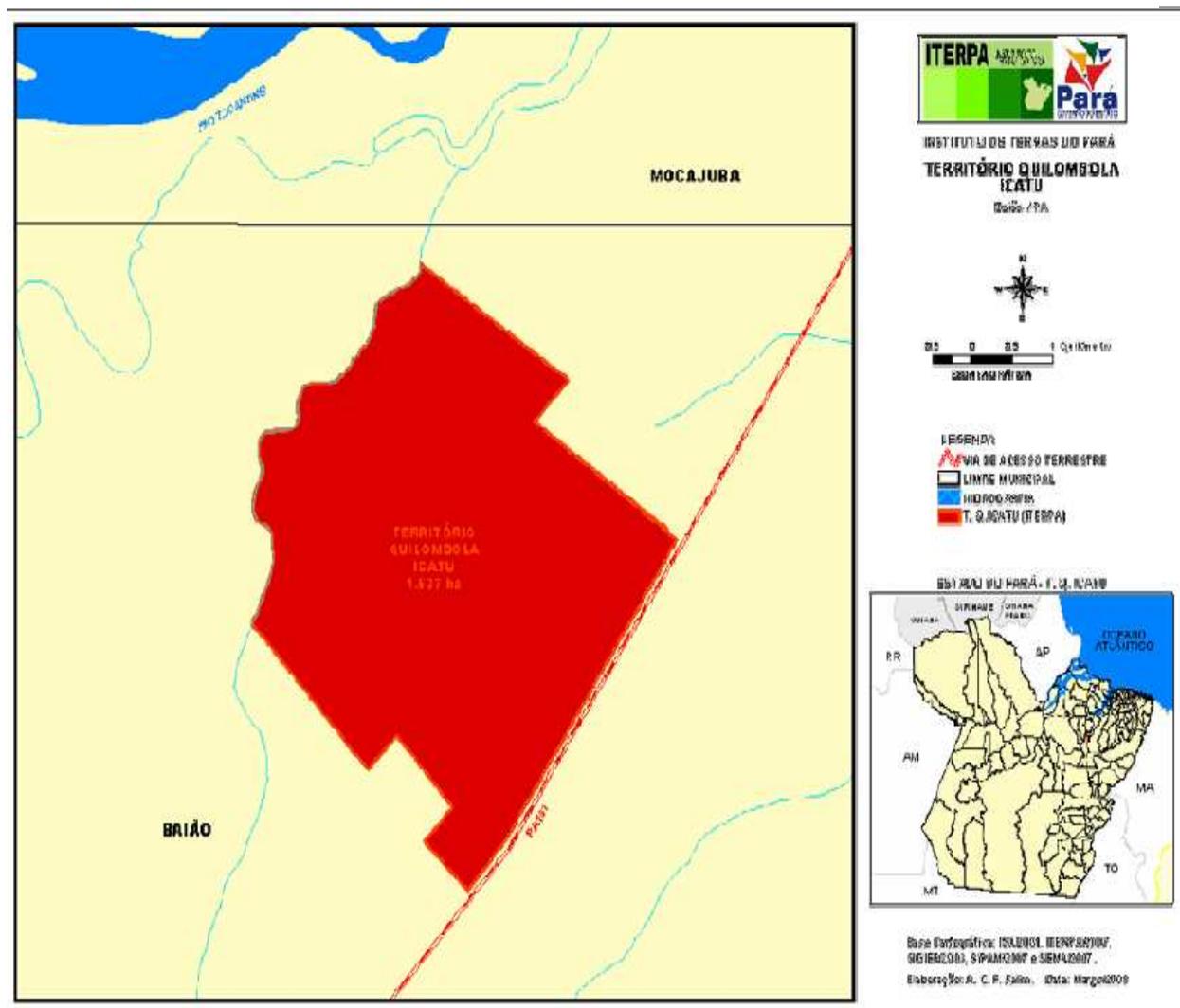
Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), censo de 2010.

O Rio Tocantins atravessa o território do município no sentido norte-sul. Este é o rio de maior importância na hidrografia do município, dividindo Mocajuba em duas partes: uma área ribeirinha e outra área de terra firme. Segundo Pompeu (1998) o rio Tocantins é considerado a segunda maior bacia hidrográfica do país, menor apenas que a do rio Amazonas.

Nas décadas de 80 e 90, o município de Mocajuba se tornou um dos maiores produtores de pimenta do reino. No auge da produção, o município produziu 40.000 quilos desse produto, o que favoreceu decisivamente o fomento da economia local, gerando riqueza para um pequeno grupo de pessoas. Por outro lado, os feitos negativos desse processo ainda hoje se fazem presente no município.

Mapa2:

Mapa do Território quilombola de Icatu



Fonte: ITERPA

A comunidade abrange uma área que começa no trecho da rodovia estadual PA-151, no Km 195, e vai até o km 200. Localiza-se às margens do igarapé Putiri, que desemboca ao Rio Tauaré, um braço do rio Tocantins. Icatu limita-se a norte com as comunidades de Putiri e Acapu; ao sul, com a comunidade de Bracinho de Icatu; a leste, com a comunidade de Campinho; e a oeste, com a comunidade de Marariá. As coordenadas geográficas de Icatu são: 02°39'53.7" de latitude sul e 49°35'18.3" de longitude W Gr. A área atual de São José de Icatu é de 2.000 ha.

Dizem, no local, que o nome da comunidade de Icatu é de origem indígena: “T” significa Rio e “Catu” que quer dizer: águas boas; “rio das águas boas”. Icatu é um

pequeno rio que deságua na parte meridional do canal Tauaré, no sentido leste para oeste, recebendo como afluente o Rio Putiri nas proximidades da Ilha Rufino (ARAGÃO, SOUZA, CONCEIÇÃO e SANTOS, 2012, p. 16).

O acesso a essa comunidade é relativamente fácil e se dá de duas formas: por via fluvial, através do rio Tauaré, usando meios de transportes como rabetas, barcos, cascos, pequenas lanchas e voadeiras, ou por via terrestre, da PA-151 até o km 198, em seguida adentra-se o ramal vicinal “quilombos de Icatu”, de 5 km de extensão, até chegar ao povoado. O trajeto entre o município de Mocajuba até a comunidade é feito, em média, em 20 minutos de moto ou carro, se for pelos rios, leva em torno de 30 a 40 minutos.



Mapa3: Cartografia social produzida pela aluna Railene Farias sobre o território quilombola de Icatu. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves Costa, 2016.

Segundo informações das lideranças locais, vivem hoje na Comunidade de Icatu cerca de 82 famílias, grande parte dessas pessoas tem algum grau de parentesco. A área é subdividida em pequenas propriedades nas quais as famílias trabalham ou dispõem de terrenos herdados ou adquiridos através de união matrimonial. No que tange as formas de

apropriação das terras, não houve modificação, pois estas continuam como era antes da titulação coletiva em 2003, o que implica uma distribuição desigual dos lotes.

O antigo povoado de Icatu é o local onde fica a igreja Católica, que tem São José como santo padroeiro, a escola local, o posto de saúde, o antigo sistema de abastecimento d'água, o salão comunitário, a sede social da Associação Quilombola, uma residência com um pequeno estabelecimento comercial (mercearia) e mais quatro casas de moradia. Contudo, hoje em Icatu, a área de maior concentração de pessoas corresponde ao espaço da vila de casas padronizadas construídas em 2012, pela Companhia de Habitação do Pará (Cohab), uma parceria entre os governos Federal e Estadual, construídas com recursos do Programa de Aceleração do Crescimento e Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social (FNHIS), do Ministério das Cidades. São 50 casas cada uma com sala, quarto, cozinha e banheiro, totalizando 39 m², juntamente com um microssistema de abastecimento de água e uma pequena padaria.

Na pesquisa realizada por Flávio Gomes e sua equipe, no ano de 1996, na região do Baixo Tocantins, foram identificados e catalogados vários povoados negros rurais. Em sua descrição sobre o povoado de Icatu, destaca:

Fica situado próximo aos rios Tauaré e Tauarezinho. Para alcançá-lo é necessário descer o igarapé Putiri. Este povoado possui um formato semicircular. Suas casas ficam dispostas num extenso prolongamento (numa topografia alta, de cerca de 20 metros acima do nível do rio), acompanhando as margens do igarapé Putiri. A base da sua economia é a farinha. Neste povoado existem cerca de 20 “casas-de-forno”. Produz-se também arroz e milho. Em Icatu notou-se em vários moradores (tanto os idosos como os jovens) as características de população de “caboclos”, misturada entre negros e índios. Segundo a tradição oral, o povoado começou a partir de um pequeno grupo de negros fugidos por volta de meados do século XIX. Houve contatos com grupos indígenas circunvizinhos. Depois da abolição, a população aumentou bastante, inclusive, devido aos contatos entre “regatões”, seringueiros (até mesmo migrantes portugueses), libertos etc. (GOMES, 2006, p. 288).



Imagem1: Antigo povoado de Icatu. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves, 2016.



Imagem 2: Residencial Climério Rosa Rodrigues, local onde mora hoje grande parte dos Icatuenses. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves, 2016.

2.2. NAS TRILHAS DE ICATU

A reconstituição histórica dos povoados espalhados pelo interior da Amazônia Tocantina está sendo reescrita e contada a partir da evocação da memória e do exercício das lembranças de história de vida e experiências históricas dos moradores mais antigos, descendentes de quilombolas que ainda vivem em suas comunidades remanescentes (PINTO, 2007). Através das vozes multifacetadas dos velhos e velhas – guardiões da memória – vêm à tona as histórias dos primeiros povoadores, seus modos de vida, suas astúcias e resistências frente às dificuldades enfrentadas; do mesmo modo, emergem os diversos aspectos da vida cotidiana desses homens e mulheres pioneiras na busca por liberdade e uma vida melhor.

Assim, concordo com Eurípes Funes, quando este afirma que a memória constitui elemento de significativa importância à reconstituição do processo histórico. Nas comunidades remanescentes de mocambos, ela está mais viva entre os velhos, netos e bisnetos de mocambeiros, guardiões das histórias que seus antepassados lhe contavam. É a eles que se recorre quando o intuito é ampliar os horizontes da pesquisa sobre essas organizações sociais. Um dos critérios básicos para escolher os interlocutores é que sejam descendentes de quilombolas e depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expresse lembranças coletivas (FUNES, 1996, p. 468). Dessa forma, haja vista os problemas apresentados, para se encontrar fontes escritas que fossem úteis na empreitada de compreender a constituição histórica e social da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu, este trabalho se vale também das reminiscências dos velhos e velhas do povoado. Nesta perspectiva, concordo com Pinto, quando essa autora afirma que é mediante a memória oral que se busca compreender a historicidade de povoados negros rurais da região do baixo Tocantins (PINTO, 2007, p. 37).

Destarte, enveredando por uma abordagem de cunho etnográfico, com base na memória oral, através de relatos orais e histórias de vida, foi possível fazer a reconstituição histórica, social e cultural da comunidade de Icatu.

Portanto, a tessitura deste trabalho está sendo possível graças a um mergulho profundo nas memórias dos mais velhos habitantes da referida comunidade, cujas lembranças trazem à tona realidades vividas, sonhadas, compartilhadas e experienciadas. Conforme afirma Ecléa Bosi, é pela memória que o

passado não só vem á tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como uma força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI, 1994, p. 47).

De acordo com os relatos orais dos moradores, a origem do povoado de Icatu está diretamente ligada à resistência negra ao processo de escravidão, que durante séculos acometeu milhares de negros e negras em todo o território nacional. A oposição física e cultural ao cativo gerou um constante fluxo de negros, que se embrenhavam nas matas em busca de liberdade. Foi através do rotineiro processo de fuga que se formou a Comunidade Quilombola de Icatu. Todavia, no tocante à origem desse povoado, as informações que coletamos são um pouco desencontradas e, em certo ponto, discrepantes. Neste sentido, os depoimentos orais nos levaram a duas versões. O senhor Domingos Rosa, um dos guardiões das memórias de Icatu, conta que os negros que formaram esse povoado eram oriundos das fazendas de cacau, que ficavam nas proximidades. Segundo este, os escravos pertenciam a grandes comerciantes portugueses e espanhóis das regiões de Putiri, Tauaré e Marariá que, insatisfeitos com a violência e o regime de trabalho, meteram-se em fuga:

Bom o que eu sei dizer é que eles vieram trabalhar pros brancos português que essas terras todo aqui era de português, sabe, essas ilhas aí, putiri, tauaré,...), que eram os portugueses, o avô do Nilton Rascon era espanhol, eu conheci o pai do Jofre, alguns , tinha uma mulher Luísa turca na boca do marariá, e era assim tinha muita gente assim, (...),é ,eles cultivavam essas terras daqui, eles que plantavam faziam, o cacau, faziam tudo, ai, eu sei que quando eu me entende tinha muito preto por aqui, quando me entende tava na faixa de 8 anos., só que os pretos se localizavam mais pra cima, lá pra cima, aqui não tinha tanto(João Rosa Rodrigues, 72 anos – morador do povoado de Icatu).

Outra versão sobre a origem do povoado, conta que os primeiros negros que chegaram nesse território, migraram de regiões mais distantes como,Igarapé-Miri e Abaetetuba. Tais informações se cruzam e não são descartadas, tendo em vista que a referida região do Tocantins foi um local de grande concentração de mão de obra negra escrava. Nesse sentido, o senhor Domingos Flávio, professor da comunidade e pesquisador das origens do quilombo, relata o seguinte:

Informações que se tem é que eles vieram uma parte da região de Igarapé – Miri e de Abaetetuba, de onde havia escravidão, de lá pra cá eles vieram e também da região de Cametá, do rumo de Juaba, de algumas famílias que vieram pra essa região em busca de trabalho, e em busca de terra (Domingos Flávio Lopes Farias, 44 anos, Professor e líder Comunitário de Icatu).

E sobre a idade do quilombo ele continua:

Icatu é uma comunidade bastante antiga, uma das comunidades quilombola mais antiga da região tocantina, e talvez a mais antiga seja mesmo a comunidade do Mola que de acordo com as pesquisas, né, e o que a gente tem de registro e que fica no município de Cametá e foi fundada por volta de 1750, e aqui em Icatu, 1770, o povoamento que se deu aqui, quando o primeiros povoadores chegaram aqui (Domingos Flávio Lopes Farias, 48 anos, Professor e líder Comunitário de Icatu).

De acordo com a pesquisa desenvolvida pelo senhor Domingos Flávio Lopes Farias, nascido, criado e professor-coordenador da escola local, a comunidade de Icatu já existe a cerca de 250 anos. Sua pesquisa foi desenvolvida com a ajuda das pessoas mais velhas da localidade. Esse professor reúne um acervo de informações sobre a história da comunidade. Segundo suas palavras, o interesse em se aprofundar mais sobre a história do povoado se deu a partir do ano 2000 quando a Universidade Federal do Pará iniciou uma pesquisa antropológica na comunidade com intuito de torná-la reconhecida como uma Comunidade Remanescente de Quilombo. Em sua pesquisa, baseada em relatos orais dos moradores mais antigos da comunidade, o professor Domingos Flávio obteve uma série de informações relevantes sobre a origem e formação do povoado.

Já a narradora Dona Maria José Brito de Souza conta que, quando mais nova, tinha uma curiosidade muito grande em saber suas origens familiares. Então resolveu pesquisar por conta própria, pois sua avó tinha resistência em falar sobre seus antepassados. Assim, viajou até o povoado quilombola de Calados e Umarizal (município de Baião), onde encontrou dois de seus tios-avôs, que, por sua vez, um deles lhe relatou que:

disse que ele... a descendência dele, ela me contou como era né, da onde eles foram, que eles vieram do “**Mola**” (quilombo localizado no município de Cametá), e quando eles vieram eles trouxeram um santo o nome do santo era São José... né, aí o que que eles faziam: quando eles chegaram aqui eles começaram a rezar nas casas, aí depois eles resolvero entregar o São José pro... Antônio... o pai da Antônio Menegildo que na minha memória não tá agora o nome dele... Antônio Pedro, entregaram o São José pra ele, aí disso eles já foram um entregar o São José pra outro, aí ia morria entregava pra outro, morria e ia passando e hoje o São José tá aqui no Icatu; (...). Do mola, do mola, moraram aqui no Icatu, daqui eles foram embora pro Calado, do Calado hoje a família mora em Umarizal, lá também é quilombola, é descendente de quilombo lá (Maria José Brito de Souza, 50 anos, liderança local).

O povoado de Icatu, assim como a maioria dos povoados negros da Amazônia, originou-se da resistência negra ao cativo e ao imperativo dos senhores de engenho. Na busca pela liberdade, encontraram naquelas paragens de terra firme um ótimo lugar para

continuar reproduzindo seus legados socioculturais e religiosos. Inventaram e reinventaram suas tradições¹³, seu modo de viver e sobreviver.

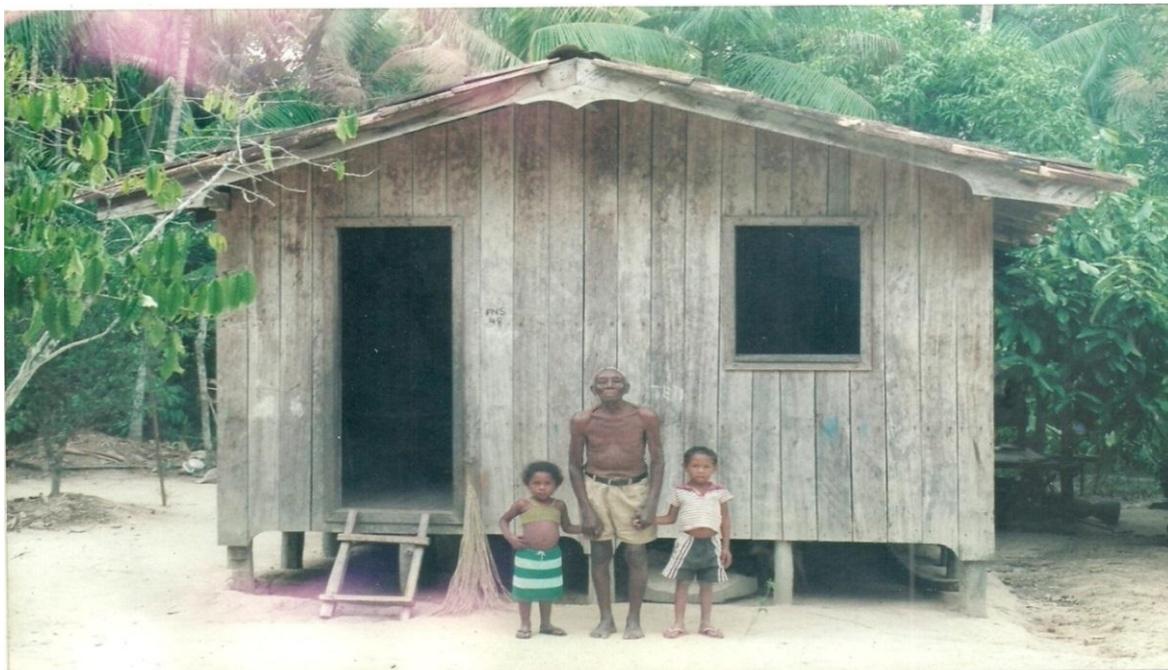


Imagem3: Senhor Feliciano Leite Farias, bisneto dos primeiros escravos que chegaram ao quilombo de Icatu. **Fonte:** Acervo pessoal do professor Domingos Flávio, 2016.

É neste cenário socioespacial, no interior da Amazônia Tocantina, que está situada o povoado Remanescente de Quilombos São José de Icatu, local onde foi desenvolvido o presente estudo, que visa analisar o protagonismo e a atuação das mulheres de Icatu na gerência e organização política da comunidade, observando como elas se mobilizam e/ou sensibilizam os seus conterrâneos para as lutas no movimento social, nos eventos religiosos e culturais, bem como na busca de resoluções para problemas da comunidade. Na mesma direção, busca ainda investigar os desdobramentos das relações de gênero perpassadas dentro da comunidade, quando estas mulheres ao ocuparem algum tipo de cargo, levantando as seguintes questões: como essas mulheres são vistas pelos demais moradores da comunidade? Como os homens, também ocupantes de cargos de gerência, percebem essas mulheres? E seus maridos e/ou companheiros? Que decisões políticas elas tomam que implica à comunidade? E quanto a essas ações, em que isso se diferencia de uma tomada de decisão quando os homens estão no poder? Quando uma mulher assume o poder, qual é a singularidade que ela imprime nesse lugar de poder que ela ocupa? E ainda:

¹³Sobre o conceito de “invenção de tradições”, ver Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012).

que singularidades e que reinvenções políticas essas mulheres são capazes de criar ou recriar? Tais aspectos nos remete então a questão da formação. Que formação tiveram essas mulheres que chegam a ser lideranças políticas na comunidade? São escolarizadas, participam de movimentos sociais, são atuantes do movimento negro ou quilombola, militam no movimento sindical? Como é que essa mulher reinventa e/ou improvisa a sua atuação na vida diária e se tornam as fortes, as ladinas, coisas que até pouco tempo eram considerados atributos eminentemente masculinos, então como é que as mulheres tomam esses atributos pra si e conseguem fazer dessa atuação uma arte de reinvenção política?

Tal empreitada exigiu um caminho metodológico que nos possibilitasse fazer uma espécie de cartografia da história de vida de nossas entrevistadas. Nesse sentido, foi necessário conviver com elas, criar laços de proximidade, participar de seus eventos sociais, religiosos, culturais, vivenciar suas práticas de trabalho, presenciar suas relações familiares. Nesse processo todo de observação, de escuta e, em muitos casos, de silêncio, surpreendemo-nos com a capacidade que essas mulheres possuem de enfrentar as adversidades da vida diária. Suas histórias de vida revelam uma resistência que nos remete às suas ancestrais africanas, matriarcas que em muitos reinos e povoados africanos lideraram e/ou governaram sociedades inteiras.

2.3. O PERFIL DAS MULHERES LIDERANÇAS DE ICATU

A maioria das mulheres que ocupam cargos de lideranças na comunidade é nativa dali mesmo. Dessas mulheres, três tiveram experiências em morar em cidades, mas diante das dificuldades encontradas, mediante as poucas oportunidades de emprego e a impossibilidade de melhoria na qualidade de vida, buscaram retornar a seu lugar de nascimento.

Este trabalho contou com a participação de 11 mulheres, todas de alguma forma desempenham algum tipo de atividade social dentro da comunidade. A faixa etária fica entre os 22 e 60 anos. Dessas, em sua maioria, dez delas, possuem ou já possuíram algum tipo de relacionamento e/ou vínculo conjugal, e, conseqüentemente, destas, quase todas possuem filhos. Das 11 mulheres, 5 são chefes dos domicílios.

No que tange ao aspecto educacional, constatou-se que todas elas chegaram a frequentar a escola. O nível de escolaridade das mulheres de Icatu fica em média entre a quarta (4ª) série do ensino fundamental até o ensino médio e técnico. Entretanto, há uma

expectativa muito grande entre elas, no sentido de prosseguir os estudos com vistas ao ingresso no ensino superior.

Sobre o aspecto econômico e geração renda, no povoado de Icatu, há uma variedade de atividades que contribuem para o sustento das famílias: agricultura familiar (produção principalmente de farinha, que se configura como a base econômica de toda a comunidade, uma pequena produção de arroz, milho, feijão, pimenta do reino, cacau, açaí e frutas variadas), extrativismo (castanha do Pará), benefícios sociais (bolsa família, seguro defeso, aposentadoria), funcionalismo municipal e atividade comercial. Segundo os depoimentos das interlocutoras, a grande dificuldade enfrentada, no que se refere à geração de renda, é a falta de apoio e assistência por parte do poder público. A principal atividade econômica e geradora de renda para as famílias do povoado – a monocultura da mandioca – não tem o mínimo de incentivo pelos órgãos municipais e estaduais, no sentido de fomentar o desenvolvimento dessa atividade. Neste sentido, Dona Maria Roseane relata como sobrevive:

olha a gente tem a bolsa família né, aí tem o trabalho na roça, que a gente trabalha, pelo menos pra nós aqui, aí agora a gente tem o seguro, o seguro desemprego (seguro defeso dos pescadores), que é mais mesmo é a roça, que a gente trabalha. É, a gente trabalha direto, de segunda a sexta, e fica bem longe, fica no Bracinho, é...a minha mãe assim não tem assim o terreno dela e nem a mãe dele, aí já o meu pai que tem aí já cedeu um pedaço pra gente trabalhar lá, aí a gente trabalha lá, a gente trabalha só com roça mesmo, só roça. Trabalho, as vezes assim quando ele arruma outro serviço assim de ajudante de pedreiro aí ele vai, mais é difícil, mais mesmo na roça, fazendo farinha, é muito difícil porque não temos emprego, então o único jeito e trabalhar na roça mesmo (Maria Josiane Souza Estumano, 35 anos, secretária da associação de pescadoras de Icatu).

A fala da agricultora Maria Roseane traduz bem as dificuldades enfrentadas pela maioria das famílias que sobrevivem da agricultura familiar. Sem vínculo empregatício e apoio das instituições governamentais para incrementar a agricultura, muitas famílias sobrevivem de forma precária, apenas com os repasses dos recursos de transferência de renda do governo federal.

Do mesmo modo, Dona Maria da Glória exprime as angústias de manter quatro filhos, sem marido ou ajuda de ninguém, dependendo apenas dos benefícios do governo:

(...), aí a gente tem o bolsa família que é pra ajudar os alunos na escola né, até eu que tô estudando também sou aluna né, aí com... aí eu tenho algumas coisinhas né, eu vou arrumando né ajeitando né pra mim sustentar a casa, porque como eu disse: quando não tem o marido é um pouco difícil, não tem um emprego, não tem um aposentado em casa é um pouco complicado, mas a gente faz aquele

esforço, tem aquelas...meu Deus... vai fazendo aquelas economias, aqueles gastos né, segurando pra poder conseguir sustentar esses meninos na escola e em casa né, porque não é fácil uma pessoa não ter marido pra conseguir estudar e ter os seus filhos na escola também né, aqui em casa e... eu sobrevivo do bolsa família e uma vendinha que eu tenho aqui né, eu faço chopp, gelo, sorvete e picolé essas coisas e cada pouquinho que a gente vai juntando vai dando pra sobreviver né (D. Maria da Glória, 46 anos, delegada sindical e coordenadora da comunidade religiosa).

A fala de Dona Maria da Glória é bastante contundente e significativa. Reflete as peripécias e as adversidades que as mulheres negras, sem marido e com filhos, têm que passar para poder sustentar suas famílias Brasil a fora. Por outro lado, sua fala desnuda a força, as astúcias, “os processos de bricolagens” (CERTEAU, 2014), “os interstícios culturais” (BHABHA, 2013), criados e recriados no cotidiano dessas mulheres para poder enfrentar a dura realidade a qual estão submetidas constantemente.

2.4. “MULHERES QUE COMANDAM”: A VOZ ATIVA E O PROTAGONISMO POLÍTICO ENTRE OS QUILOMBOLAS DE ICATU

No povoado de Icatu, verificou-se a existência de um forte processo de enraizamento da autonomia da mulher. Isso pode ser comprovado não somente no percentual de mulheres que compõem os cargos diretivos dentro da comunidade (nas associações, no sindicato e na igreja), como também na presença delas em todos os eventos e ações desenvolvidas dentro e fora da comunidade. Por intermédio de suas atuações na associação de moradores, na associação quilombola, na associação de pescadoras artesanais, na militância do sindicato rural, elas descobrem os seus direitos e se dispõem a empreender uma luta constante pela conquista de novos benefícios. Conquista que se dá, tanto do ponto de vista social e familiar, reivindicando melhorias coletivas através de projetos para a comunidade, quanto à questão dos direitos de gênero, que ainda se configura como um cadente paradigma de opressão em nossa sociedade. Sobre esse aspecto, Sales (2007, p. 438) argumenta que “ao ingressar em movimentos as mulheres rurais criam possibilidades de se afirmarem como portadoras de um saber-poder no campo da política, que lhe proporcione também repensar seu cotidiano”. É justamente a imersão nos movimentos sociais, a convivência com outros atores que atuam na sociedade civil que

vai possibilitar às mulheres de Icatu uma “consciência de classe¹⁴” que as tornou empoderadas no sentido de dispor de uma série de conhecimentos práticos que as capacita ao enfrentamento dos problemas da vida cotidiana.

Historicamente, o processo de participação/atuação de mulheres em atividades de comando de instituições esteve sempre atrelado a competências que estas deveriam ter para poder assumir tais funções. Essas competências, entretanto, quase sempre eram características relacionadas ao sexo masculino. Neste sentido, caberia aos homens as funções de comando e as práticas políticas, já às mulheres restava apenas cuidar do lar e das tarefas domésticas. Sobre este aspecto, Okin (2008) pondera que

A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde seus princípios teóricos. Os homens são vistos como, sobretudo, ligados às ocupações da esfera da vida econômica e política e responsáveis por elas, enquanto as mulheres seriam responsáveis pelas ocupações da esfera da vida privada da domesticidade e reprodução. As mulheres tem sido vistas como “naturalmente” inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família (OKIN, 2008, p. 308).

Desta forma, durante muito tempo propagou-se o discurso de que as mulheres estiveram ausentes do espaço público de atuação, pois havia uma dicotomia bem definida entre as esferas do público e do privado. Assim, segundo tal discurso, para cada uma dessas esferas havia e, certamente que ainda há, uma imposição de papéis sociais bem rígidos que tentam normatizar e definir o lugar de cada indivíduo na sociedade. De acordo com essa mesma lógica, as atividades políticas ficavam reservadas aos homens, que, por seu turno, atuavam no espaço público, enquanto que as mulheres estavam condenadas ao espaço privado, à “domesticidade”. Nesse contexto, as mulheres ficaram alijadas de qualquer possibilidade de participação política, de tomar decisões e ter a perspectiva de possuir voz ativa. Imersas numa sociedade exacerbadamente sexista e patriarcal, uma sociedade eminentemente androcêntrica, durante séculos, elas permaneceram invisibilizadas, anônimas, sem que suas histórias e processos de resistências fossem registrados.

Tal concepção, de caráter impositiva e hierárquica, se configura como uma construção ideológica que visa, entre outras coisas, deixar a mulher no anonimato, tutelada pela figura masculina. Seus pressupostos sevem para garantir e manter a posição de

¹⁴ Classe aqui é entendida como na concepção de Thompson (2011), como um fenômeno historicamente construído nas relações e experiência do cotidiano. Segundo este mesmo autor, “a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus”.

subalternidade da condição da mulher na sociedade. Há que destacar, entretanto, a natureza perversa e danosa de tal construção histórica, assim como o seu teor dissimulado, uma vez que a resistência e o enfrentamento das situações de violência e opressão sempre se deram de forma constante.

Para Louro, “essa invisibilidade, produzida a partir de múltiplos discursos que caracterizam a esfera do privado, o mundo doméstico, como o “verdadeiro” universo da mulher, já vinha sendo gradativamente rompido por algumas mulheres” (LOURO, 1997, p. 17). Nesse sentido, aos poucos, mas num processo irreversível, as mulheres foram se despreendendo das amarras que as mantinham numa situação de subalternidade, alijamento e invisibilidade social.

Por outro lado, há de se mencionar que, desde há muito tempo, as mulheres das classes camponesas e trabalhadoras já vêm exercendo atividades fora do lar, nas lavouras, nas oficinas e nas fábricas. Paulatinamente, no entanto, essas e muitas outras mulheres passaram a ocupar as lojas, os escritórios, os hospitais e as escolas. Entretanto, quase sempre as atividades desenvolvidas pelas mulheres eram rigidamente controladas e/ou dirigidas por homens, usualmente, representadas como secundárias, de apoio ou de auxílio, sem contar que corriqueiramente, tais tarefas estavam ligadas à assistência, ao cuidado ou a educação, funções historicamente tidas como femininas.

Quanto às mulheres quilombolas do povoado de Icatu, observa-se uma configuração da divisão do trabalho completamente à revelia dos discursos tão propalados e já petrificados no imaginário social. Essas mulheres fogem dos estereótipos de “mulheres frágeis”, de “mulheres do lar”, pois, no desempenho das atividades cotidianas, estão presentes em todos os espaços, realizando todas as tarefas que lhes são dispensadas. Suas trajetórias revelam nuances que desmistificam as históricas e assimétricas relações de gênero das sociedades contemporâneas.

(...) desde pequena eu já ia com a minha mãe pra roça; aprendi de criança a fazer tudo..., tudo, tudo, tudo. Serviço de roça, serviço de casa, minha mãe me ensinou, sabe..., quando ia pra roça eu capinava, ruçava, derrubava, fazer farinha então..., nem se fala... eu fazia as vez só eu, era..., fazia serviço que muito homi hoje num faz; (...), e quando chegava em casa de tardinha? Humm, ainda ia fazer as coisas, carregar água na cabeça do igarapé, lavar vasilha, humm...a gente fazia de tudo (Dona Lorença do Socorro Dias dos Santos, 53 anos, uma das coordenadoras da Igreja Católica).

Nesse relato da agricultora Lorença do Socorro, evidencia-se a fragilidade dos discursos historicamente construídos a respeito da figura feminina. Percebe-se claramente um outro entendimento acerca dos papéis femininos. Sua experiência histórico-cultural

desvela novas relações e papéis sociais, sem sobreposição do masculino sobre o feminino e vice-versa. Nesse sentido, conforme afirma Pinto, na luta pela sobrevivência, evaporam-se a “fragilidade” e a “obediência” das mulheres quilombolas de Icatu. Mulheres sofridas, calejadas, envelhecidas pela dureza da vida e ressecada pelo sol escaldante do dia-dia, mulheres que ultrapassam as barreiras da noção de “trabalhos leves”, pois em seu cotidiano cortam com machados, roçam com foices e terçados, encoivaram, plantam, capinam e colhem os frutos de seu labor (PINTO, 2004, 137). E na esteira dessas atividades, conseguem também galgar espaços de chefia, de ação política, de protagonismo social e coletivo.

Talvez aí resida uma das explicações para o protagonismo das mulheres, via acesso a cargos de gerência dentro da comunidade.

Eu comecei só participando mesmo... mas nunca fui numa reunião que eu ficasse assim só ouvindo o que todo mundo falasse sabe... e aceitar tudo... sempre eu questionei com as minhas propostas... mesmo que as minhas propostas não fosse valer no momento, não fosse votado, não fosse aprovada mais eu sustentava a minha proposta, eu votava naquilo que eu achava que era interessante pra comunidade né...ai foi no decorrer dos tempos depois o pessoal já me procuravam né pra dar sugestões né...é quando tinha algum problema como seria melhor pra resolver né, já vinha com a gente, ai a gente já começou a ganhar mais conhecimento né...e com isso nós fomos levando os nossos conhecimentos lá fora né...através dos encontros né e veio o movimento de mulheres, ai a D. Zeneide me convidou pra participar do movimento de mulheres dentro do sindicato dos trabalhadores rurais, ai eu comecei a participar diretamente do movimento de mulheres (Dona Maria da Conceição Brito, 52 anos, líder comunitária e agente de saúde local).

Como se pode depreender do depoimento acima, a inserção das mulheres nas instituições organizacionais da comunidade perpassa questões de caráter histórico-cultural, assim como aspectos de formação. Muitas delas primeiro tiveram atuação no movimento social, levadas também por intermédio de sua participação na igreja católica.

Graças a Deus eu fui pro movimento em dois mil (2000) né, eu fui pro movimento, mas só foi me filiar pra poder acreditar em dois mil e oito (2008), ai demorou um pouco pra mim me filiar, porque tem muita gente que mora aqui mais não é filiado, ai de lá pra cá eu achei assim interessante né, e comecei lutar pelos projetos que... pelos direitos pelas políticas públicas da comunidade, com isso pra que eu pudesse conseguir mais objetivo eu pedia permissão pra comunidade né, de que eu queria concorrer a uma chapa em Belém por uma organização, uma ONG que tinha em Belém, que lá existia é uma coordenação quilombola e do estado do Pará, e eu queria fazer parte dessa coordenação, aí a comunidade foi né, porque tinha que apoiar né, como, com o dinheiro de passagens, alimentação pra que a gente pudesse conseguir, aí conseguimos, a primeira eleição eu fui conseguir a passar arrastado fiquei em suplente, aí quando foi na segunda eleição eu já fui e passei né pra conselho diretor que é deliberativo né, um conselho que tem dentro da Malungo que ela... pra sair

algun projeto tem que ser liberado por nós, então isso aí foi muito bom pra mim, aí na comunidade também eu exerci o cargo de Conselho fiscal pra que pudesse fiscalizar a comunidade, as contas, as coisas da comunidade, mais graças a Deus né aqui a gente trabalha tudo bem tudo corretinho né, então não tem porque ter essa dificuldade, então até hoje eu tô aqui, já participei do PAN- AMAZÔNICO, de vários movimentos grandes que tudo que tem pela comunidade quilombola né as pessoas me procuram, a COHAB também que é um parceiro muito grande, a CEPI, o CEDENPA, junto da MALUNGO agora eu tô no conselho de segurança alimentar, no Estado também eu sou uma conselheira, eu faço parte no estado como suplente e por aí a gente vai caminhando né, pra que possa melhorar cada dia mais a vida de nossos comunitários... (Maria José Brito de Souza, 50 anos, presidente da associação de pescadoras de Icatu).

Nesse relato, Dona Maria José Brito, ao lembrar como se deu sua inserção no movimento social, traz à tona vários aspectos da militância política e sua forma de atuar dentro e fora da comunidade. Ela ressalta a importância de se ter o apoio da comunidade para conseguir parceria junto às instituições e ONGs que auxiliam as comunidades negras em projetos, assessoria jurídica e cursos de formação. Destaca-se ainda em sua fala, a astúcia feminina, a “esperteza” em saber que só poderia ajudar seu povoado se galgasse um espaço junto a outras instituições como a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (MALUNGU), da qual Dona Maria José faz parte como conselheira de segurança alimentar e, devido a isso, já conseguiu diversos cursos de capacitação para as mulheres da comunidade.

Quando perguntadas sobre o processo de iniciação delas dentro do movimento social no contexto local, quase todas são unânimes em afirmar que foram introduzidas por participarem desde pequenas das atividades desenvolvidas na igreja católica. Assim, desde o surgimento das primeiras instituições organizacionais de caráter social-reivindicatório (associação de moradores, associação dos produtores rurais, delegacia sindical), até chegar contemporaneamente na Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu, sempre houve participação de mulheres ocupando cargos. Atualmente, segundo os intérpretes, há uma cota determinada para inclusão das mulheres nos cargos de gerência das instituições.

A primeira foi a Conceição (irmã), foi, foi ela, as primeiras mulheres a entrar foi a Conceição, ela já entrou como vice do Bento Farias, ela já entrou na... mas já no segundo ano já, no segundo ano já, porque a gente tinha uma cota né, eles já falavam que mulheres tinha que participar, ela já entrou, então dentro dessa movimentação aqui no Icatu, é também tem a Maria do Renato né, que entrou como conselho fiscal e foram três mulheres somente, aí depois veio eu. (Maria José Brito de Souza, 50 anos, presidente da associação de pescadoras de Icatu).

aqui de casa da família, os meus pais são católicos, eu comecei participar na igreja, papai é ministro de eucaristia, a mamãe trabalha na pastoral do dizimo, aí

daqui de casa a gente foi acostumado a participar aos domingos na celebração, aí depois eu fui estudar pro Mocajuba mais sempre eu vinha aqui aí participava junto aí até hoje, o meu pai já foi tesoureiro da comunidade social, aí agora me convidaram, e eu assumi como secretária da social (Ruth Helena, 27 anos, secretaria da Comunidade Remanescente de Quilombo São José de Icatu).

É importante destacar que o protagonismo assumido por muitas dessas mulheres advém não somente em assumir cargos e atuar como agente social frente à comunidade, mas, antes de tudo, em atuar dentro da esfera do seu próprio lar, como pai e mãe, uma vez que muitas são separadas e com muitos filhos para criar. Destacam-se ainda, como protagonistas, por exercerem atividades de cunho religioso ou cultural.

Eu era casada, não sou mais, sou separada, tenho oito filhos e trabalho aí na comunidade como ajudante da pessoa lá do dízimo né, fazendo visita nas casas das famílias, (...) eu também trabalho na...eu sou delegada sindical né aqui da comunidade, hoje também eu já sou secretária das mulheres do sindicato, porque eu entrei como conselho fiscal né, no sindicato de Mocajuba, aí agora a menina quer que eu fique na secretaria das mulheres né, eu até perguntei pra ela não tem outra pessoa pra ficar porque eu sou assim... muito ocupada porque eu sou pai e mãe né aqui e casa, eu tenho que cuidar dos filhos, eu estudo e... aí só que é muito bom a gente participar, muito bom mesmo, quando eu comecei a participar na delegacia sindical aqui do Icatu, aí já comecei a ter mais conhecimentos, isso, aí eu tiro a declaração pras pessoas que vão fazer salário maternidade, auxílio doenças, aposentadoria por idade, né, por invalidez as vezes que aparece, isso eu faço pra encaminhar pro sindicato de Mocajuba pra pessoa se aposentar o caso (Ana Glória de Oliveira Silva, 46 anos, delegada sindical).

A narrativa acima evidencia o caráter multifacetado das experiências históricas dessas mulheres para vencer as adversidades do cotidiano. Ali, naquele contexto, elas precisam subverter a lógica predominante. Elas necessitam reinventar condições para poder manter sua família. Exercem com maestria, múltiplos e infinitos papéis, além de serem mães, assumem o papel de pai, em alguns casos têm que prover sozinhas o sustento da família.

As histórias de vida de mulheres, como Ana Glória, muito comuns nesta região da Amazônia brasileira, revelam as diferentes práticas de resistências e sobrevivência de mulheres que ousam, de mulheres que reinventam o seu cotidiano, como forma de fugir e driblar as dificuldades do seu dia a dia.



Imagem 4: Ana Glória de Oliveira Silva, 46 anos, delegada sindical. **Fonte:** Arquivo de pesquisa João Paulo Alves Costa. Entrevista, 2015.

O caso da agricultora Ana da Glória é bastante emblemático, pois revela a força e a capacidade de reinvenção da mulher negra desse povoado. Mulher negra, separada, com oito filhos para criar, é um exemplo de luta e resiliência. Sua história de vida é marcada por sofrimento, violência, pobreza, entretanto, apesar de todas as dificuldades, ela conseguiu se reerguer e assumir uma condição de protagonismo de sua própria história. Para dona Ana Glória, foi através de sua atuação na igreja e no movimento social que ela conseguiu se libertar das amarras do machismo que a mantinha oprimida durante boa parte de sua vida.

Meu marido nunca foi a favor que eu participasse, ele sempre continuava falando as coisas, aí quando eu comecei a participar disso aí, aí eu tomei consciência de que eu ia me libertar porque lá a gente aprende muita coisa sobre a violência contra as mulheres né, como a gente sofria em casa, no trabalho, tudo isso né, aí eu já ficava mais segura de que aquilo tava me amparando né, tava me amparando e eu tinha que me libertar daquele sofrimento que eu... que eu tava sofrendo né, aí... (Dona Ana Glória de Oliveira Silva, 46 anos, delegada sindical).

Atuante no movimento social (como delegada sindical, secretária das mulheres do sindicato e integrante da coordenação da igreja católica local), a líder Ana Glória, por meio de sua vivência e experiências, conseguiu forjar uma nova consciência de si. No seu processo histórico de atuação, ela conseguiu, nas palavras de Thompson (2011), “auto fazer-se”, auferindo, com isso, um processo de conscientização acerca das problemáticas sociais que tanto a afeta.

As entrevistas revelaram que, apesar de haver um índice bem elevado no número de mulheres participando das diretrizes da comunidade, reivindicando os seus direitos, ocupando cargos e, acima de tudo, conscientes de seu papel como agente social, nota-se que ainda há muita resistência pelo ranço do patriarcalismo. Muitas delas ainda se acham incapazes para a prática política, pois ainda encontram-se pênhas de valores androcêntricos e sexistas.

É eu vejo que esse movimento vai continuar, não pode parar o movimento, com certeza com isso gente vai conseguir, e os homens tem que olhar com mais carinho pra isso né, pra que possa aceitar; é a nossa participação é dentro dos lugares onde nós devemos ocupar, não ter medo de ocupar lugares, como a maioria das mulheres tem medo de ocupar lugar, eu coloquei assim aqui impôs uma coisa agora pouco, eu tava trocando de presidência aqui que eu queria pegar a presidência da comunidade quilombola, aí eu ia entregar a presidência do pescador, né pra que eu pudesse ocupar os quilombolas, que a gente não pode ocupar os dois no mesmo tempo, aí o que aconteceu: aí as mulheres diziam: eu não sou capaz, eu não sou capaz, aí mostrava pros homens ele é capaz, mais eu não sou capaz, aí eu dizia pra eles: “não nós somos capazes, vocês são capazes, sabe de chegar, de lutar, de reivindicar os nossos direitos”, então ainda tem mulher que ainda tem medo, de exercer cargo porque diz que acha que não é capaz, mais eu tenho que nós somos capazes (Maria José Brito de Souza, 50 anos, presidente da associação de pescadoras de Icatu).

Por outro lado, as mulheres que hoje protagonizam as atividades políticas dentro da comunidade, ocupando cargos nas instituições vêm se consolidando cada vez mais como verdadeiras lideranças. Dessa forma, nos últimos anos, obtiveram diversas conquistas para o povoado, materializadas em projetos, curso de formação de geração de renda para as famílias, financiamentos para construção de casas, melhoramento do sistema de abastecimento de água, instalação da luz elétrica, implantação de projetos culturais que visa o fortalecimento da identidade quilombola de matriz africana, outras ações que possibilitam a discussão das questões de gênero, assim como a violência doméstica.



Imagem 5: A liderança Maria José Brito, 50 anos, participando da Conferência Estadual de Segurança Alimentar. **Fonte:** Acervo pessoa Maria José Brito de Souza, 2015.

Entre os moradores, o reconhecimento e a aceitação do trabalho desenvolvido pelas mulheres é quase unanimidade. Consideram importante tê-las à frente da coordenação da comunidade, pois elas têm um “cuidado diferente com o povo”, como revela Dona Sandra Santos:

Acho importante sim, pois elas vão atrás das coisas mesmo... já conseguiram muitos benefícios pra cá pra comunidade; tudo quanto é evento elas vão, quando não é a Conci (Maria da Conceição Brito) é a Zeca (Maria José Brito) que vai nos eventos...e, e... ela já foi até pra Brasília na Marcha das mulheres Margaridas... elas vão nos eventos e trazem as informações pra comunidade, é... repassam pra nós... (...), elas fazem a diferença, e tem um jeito diferente de lidar com as coisa... (Sandra Santos, 38 anos, moradora de Icatu).

Um fator de destaque nas falas das interlocutoras é a importância que elas apregoam às informações e aos novos conhecimentos trazidos pelas mulheres em suas participações em eventos fora da comunidade. Elas enfatizam que esses novos conhecimentos são de suma importância, pois facilitam a vida dos moradores. Nesse sentido, a agente de saúde destaca:

eu acho que o reconhecimento que eu tenho hoje eu conseguir através do conhecimento, foi, porque é assim, um exemplo: sem eu ter uma informação em

mão, ninguém vem me procurar, porque sabe que eu não tenho aquela informação, então eles observam que eu tenho informação, eles vem até mim, sobre o INSS, sobre a área da saúde né, educação, né, então sempre eles vem procurar, se tem... e aí tu não sabe, tu não tem uma informação, assim, assim, assim... na assistência social que tão dizendo aí, olha a informação que eu tenho é essa, essa, essa...né, porque quando surgiu que vinha esse médico pro Icatu, todo mundo me procurou, eles queriam saber realmente qual era a finalidade desse médico, eu falei: ‘olha meu bem eu não tenho conhecimento desse médico, né, eu conheço vários médicos no município, então gostaria de saber do nome dele, mais eu foi na área da saúde e ninguém me falou nada se vinha algum medico, ,apesar que eu tô de férias, mais eu sempre vou me informar se vem alguma coisa pro Icatu’, então... através disso, porque é assim quando tem alguém pra sair da comunidade, pra ir pro encontro, eles diziam assim: não mais vocês podiam mandar a Concita, pro encontro, porque ela quando ela chega ela fala tudo o que aconteceu no encontro, sabe , informação, tá ai eu comecei né, ganhar conhecimento com isso, e trazer informação pra comunidade, só pra minha comunidade? não, e eu sou procurada graças a Deus por todo o município de Mocajuba, meus colegas de trabalho agente de saúde me procuro, né, os paciente deles me procuro, eles falam que tem dois agentes de saúde bom de referência no município de Mocajuba, a Sara Viana e Conceição de São José de Icatu, porque é assim a gente se repassa conhecimentos, eu participo dos encontros (Dona Maria da Conceição Brito, 52 anos, líder comunitária e agente de saúde local).

O depoimento de Dona Maria da Conceição revela um aspecto importante a ser ressaltado. Para essas mulheres, ter acesso a informações e conhecimentos adquiridos a partir de suas múltiplas experiências fora da comunidade nos encontros, conferências, congressos, simpósios, reuniões sindicais, marchas de mulheres negras e quilombolas, grito da terra, significa dotar-se de poder. Elas tornam-se empoderadas, uma vez que dispõem de informações que são importantes para os moradores do povoado.

Segundo a presidente da Associação das pescadoras, Dona Maria José Brito, as pessoas as procuram para saber como conseguir os benefícios do governo federal, como Bolsa Família, aposentadoria, auxílio maternidade, auxílio doença, procuram também informações sobre saúde, encaminhamentos para hospitais fora do município, requerem declarações da associação de comprovação da identidade quilombola para concorrer a bolsas e cotas em universidades, entre outras coisas.

Dessa forma, o protagonismo das mulheres lideranças não é dado ou cedido por alguém. Os espaços por elas ocupados são sempre conquistados. É um protagonismo encenado na prática cotidiana, na vivência dos movimentos sociais, dos encontros de mulheres, das reuniões calorosas na associação, dos enfrentamentos rotineiros das assimétricas relações de gênero, dentro do seu próprio lar, enfim, das inúmeras formas sub-reptícias de resistências fabricadas com maestria e engenhosidade.



Imagem 6: Reunião da associação das pescadoras, assinatura do seguro defeso. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves Costa, 2016.



Imagem 7: Entrega do cheque moradia para as mulheres quilombolas. **Fonte:** Vinícius Leal, 2016.

As imagens 6 e 7 são bastante representativas da organização, da luta e do protagonismo das mulheres lideranças de Icatu e suas agendas de reivindicações. A primeira mostra uma das últimas conquistas das mulheres quilombolas do povoado, dia em que elas se reuniram para assinar o requerimento para receber seguro defeso dos pescadores artesanais em sua própria comunidade. A segunda imagem, por sua vez, mostra as mulheres quilombolas de Icatu recebendo da representante da COHAB a segunda etapa do benefício habitacional do Programa Cheque Moradia. Foram vinte e três famílias beneficiadas com a entrega, todas residentes na comunidade. Este programa tem como objetivo a construção e o melhoramento de residência das famílias quilombolas. É bom frisar que o cheque moradia é feito exclusivamente no nome das mulheres.



Figura 8: Maria da Conceição Brito de Souza, (50 anos), agente de saúde, coordenadora comunitária e ex-presidente da Associação Quilombola de Icatu e sua mãe Dona Maria Brito. Fonte: autor. Entrevista realizada em 29/11/2015.

Desta forma, a participação das mulheres na Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu atuando na organização social do povoado é de significativa importância, uma vez que elas compreendem como ninguém as principais problemáticas dos moradores e se dispõem a lutar pela melhoria daquela localidade. Através da análise de suas práticas cotidianas, é possível descortinar diversos aspectos da vida dessas mulheres. Suas vozes trêmulas revelam as angústias, dores, tristezas de uma trajetória de vida permeada por muitas dificuldades. Entretanto, essas mesmas vozes evidenciam uma força incomensurável e incessante na batalha pela sobrevivência e enfrentamento dos problemas do dia a dia. Resistindo cotidianamente aos laços de opressão e submissão de gênero impostas por uma sociedade ainda machista e patriarcal, elas teimam em reinventar-se deliberadamente, superando e/ou contornando todas as formas de dominação e assujeitamento que ainda se fazem presentes em seu convívio social.

CAPITULO III

CARTOGRAFIA DE SABERES DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE SÃO JOSÉ DE ICATU, MOCAJUBA/PA.

3.1.PRÁTICAS E SABERES DE MULHERES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA

Se é com palavras que são escritas as regras que oprimem e consagram a opressão, com elas também os homens entre si podem falar e escrever frases e modos de saber que, pronunciados e exercidos, poderão um dia libertar o homem e os seus mundos (BRANDÃO, 1985, p.13).

Essa seção desenha a cartografia dos saberes culturais construídos nas práticas sociais cotidianas das mulheres quilombolas do povoado de São José de Icatu. Tais saberes resultam de um acentuado processo de interação sócio-histórico-cultural gestado no convívio social e suas práticas cotidianas, materializadas no trabalho, na arte de produzir utensílios, no cuidado com a saúde, nas práticas educativas informais, na religiosidade, no lazer/diversão, na forma de produzir e conseguir seus alimentos. São saberes provenientes das experiências sua relação de trabalho com a terra, com a mata e com as águas, bem como a sua vinculação com a comunidade, populações e culturas locais. São saberes experienciais adquiridos no fazer cotidiano de homens e mulheres que, como seres da práxis¹⁵, tornam-se atores sociais e sujeitos “de práticas rotineiras de resistências”, construtores de seus projetos de vida e tecedores de representações sobre o mundo vivenciado. Sujeitos construtores de uma lógica de pensar a realidade social oriunda do processo de relação dialética com o mundo (OLIVEIRA, 2008, p. 19).

A emergência na cultura amazônica quilombola, por meio das falas das mulheres interlocutoras, se dá a partir da interação dos diferentes e inusitados espaços de aprendizagem por elas vivenciados: a mata, a terra, as águas, os saberes ancestrais expressos nas práticas educativas, curativas, religiosas, no cuidado com os alimentos e suas relações com os saberes desenvolvidos nas escolas ditas formais. Ali, naquele texto/contexto, como bem destaca Valentim, “elas impõem sua presença, intensificam as cenas, destrincham os fios que aos poucos compõem a tessitura dos acontecimentos” (VALENTIM, 2008).

Nesse sentido, as vozes das mulheres lideranças e demais moradores deste povoado erguem-se, tomando as cenas ordinárias no sentido de expressarem os múltiplos e diversificados saberes culturais construídos em suas práticas sociais cotidianas, e assim manifestar seus olhares sobre esses saberes e sua relação com os ditos formais, bem

¹⁵ Sobre este conceito ver FREIRE (1987).

comoevidenciar ainda, o sentido de pertencimento étnico fincado em suas raízes de matriz ancestral.

Com tal intento, acredito que é importante explicitar a categoria conceitual aqui utilizada – a saber, Cartografia de Saberes – no sentido de melhor situar o caro leitor nos rumos trilhados metodologicamente pela presente pesquisa de campo, que originou este estudo.

Assim sendo, a cartografia de saberes das mulheres quilombolas é um conceito que está vinculado aos conhecimentos e práticas culturais historicamente produzidos por esse segmento da sociedade brasileira, engloba aspectos do cotidiano, do imaginário, de suas representações sociais, de sua identidade enquanto grupo étnico, da vivência no trabalho, da sua atuação nos movimentos de reivindicações sociais (principalmente de sua luta pela direito a terra), da sua relação simbiótica com a natureza circundante. Do mesmo modo, a Cartografia de saberes foge da perspectiva homogeneizante e da visão tradicional de linearidade que fragmenta o campo do conhecimento. Dessa forma, Valentim (2008) é convincente ao argumentar que

Delinear uma cartografia de saberes na Amazônia implica mergulhar na geografia desses saberes e perceber os pluralismos e hibridismos culturais da região, evidenciar a polifônica local, romper as fronteiras das abordagens totalizantes e penetrar no imaginário social amazônico como algo dinâmico, fluido, vivo, em movimento, como as águas correntes dos rios e lagos, o movimento cultural que se constrói e reconstrói cotidianamente nas comunidades quilombolas, ribeirinhas, do campo, assentados, povos indígenas, caboclos, pescadores, camponeses, povos da floresta, sem terras, pequenos agricultores, entre outros que tem no rio uma estrada, na fauna o movimento que transporta e multiplica a vida, na flora o cenário dinâmico que emite paisagens múltiplas e abriga a vida em movimento (VALENTIM, 2008, p.118).

Nesse âmbito, essa cartografia traz para o campo de discussão o sentido de alteridade, ou melhor, da outridade das relações sociais, pois se configura como um esforço em perceber e compreender as experiências dos outros, vislumbrando a sua própria visão de mundo e, com isso, significando a sua própria existência.

Nessa perspectiva, a cartografia denota a inconstância, a dinamicidade dos acontecimentos, um fluxo permanente dos fatos sociais, que se manifestam nas práticas socioculturais dos moradores locais, consubstanciado ainda em seus processos de encontros e resistência da realidade cotidiana. Marcada pelo hibridismo cultural¹⁶, a cartografia de saberes caracteriza-se como uma metodologia inovadora do fazer ciência

¹⁶ Sobre o conceito de Hibridismo Cultural ver Canclini (2013), Bhabha (2013) e Hall (2000; 2003).

social, uma vez que respeita e salienta os diferentes e múltiplos saberes dos diversos tipos humanos. Nesse sentido, a metodologia da cartografia se configurou como importante instrumento no processo de mapeamento de saberes culturais das mulheres quilombolas do povoado de Icatu. Conhecimentos como: da medicina popular; das lendas e mitos; da culinária; da religiosidade popular; do trabalho; do artesanato, saberes das festas.

A cartografia de saberes possibilita ainda trazer à tona as múltiplas e diversificadas vozes de sujeitos que historicamente estiveram silenciados devido a uma visão de Saber que estava unicamente atrelada à noção de conhecimento tido como ciência e/ou a erudição.

Tal exercício é importante no sentido de superar a visão dicotômica, simplista e hierarquizante, ainda predominante no senso comum, que dualiza e identifica o conhecimento à ciência/erudição, além de associar a palavra “saber” à habilidade, à sabedoria popular, experiência prática ou apenas conhecimento de mundo. Verifica-se, de maneira quase imperceptível, uma tentativa de restringir o termo “conhecimento” ao âmbito do saber científico ou da erudição, enquanto que os termos “saber” ou “saberes” remetem ao domínio de um tipo de conhecimento que não se confunde com o científico, ou se interpõem em oposição a este. É relevante considerar, entretanto, o fato de que tanto saber quanto o conhecimento, seja ele científico ou não, inscrevem-se numa ordem cultural (ALBUQUERQUE, 2015).

Conforme destaca Albuquerque (2015), “para além do conhecimento científico, existem, portanto, saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real que não aqueles estabelecidos pela ciência moderna”.

Nesse sentido, não obstante aos cânones da ciência e do saber erudito, é preciso reconhecer, conforme afirma Santos (2008, p.32), que a “sabedoria grita nos mercados e o seu clamor anda pelas praças”, podendo manifestar-se nas práticas socioculturais que acontecem nos mais diversos espaços onde vicejam experiências de aprendizagens e se produzem subjetividades, espaços como as ruas, as feiras, os campinhos de futebol, casas de farinha, quintais, terreiros de igrejas, escolas de samba, hospitais, pequenos estaleiros navais, museus, nas narrativas míticas, entre outros.

É importante salientar ainda que o substrato que serve de sustentáculo para os saberes é a cultura, que, na visão de Brandão (2002, p. 400), pode ser compreendida como “complexo de tecidos e teias, de redes e de sistemas de símbolos, de significados e de saberes em/com que estamos envolvidos e ‘enredados’ desde o momento do nosso nascimento”.

É na produção e reprodução cultural que os homens e mulheres, ao produzirem cotidianamente sua sobrevivência, criam e recriam os seus modos de vida. Por meio do trabalho rotineiro os sujeitos produzem não apenas bens materiais que os auxiliam na sobrevivência, mas também e, principalmente, elaboram recursos simbólicos traduzidos em suas representações sobre a realidade local. Como bem afirma Brandão (2002),

Viver uma cultura é viver com e dentro de um tecido de que somos e criamos, ao mesmo tempo, os fios, o pano, as cores o desenho do bordado e o tecelão. Viver uma cultura é estabelecer em mim e com os meus outros a possibilidade do presente. A cultura configura o mapa da própria possibilidade da vida social. Ela não é a economia e nem o poder em si mesmos, mas o cenário multifacetado e polissêmico em que uma coisa e a outra são possíveis. Ela consiste tanto de valores e imaginário que representam o patrimônio espiritual de um povo quanto das negociações cotidianas através das quais cada um de nós e todos nós tornamos a vida social possível e significativa (BRANDÃO, 2002b, p. 24).

Tomamos a assertiva de Brandão citada acima para corroborar a cultura como local singular de produção e acontecimento da vida social. É na cultura que homens e mulheres produzem as suas existências, através das infinitas relações travadas em seus cotidianos. É a partir da imersão numa atmosfera cultural particular que os sujeitos constroem modos singulares de vida e de sobrevivência. Como bem ponderou Freire (1995) sobre a importância da cultura, abrir-se a “alma” da cultura é deixar-se “molhar-se”, “ensopar” das águas culturais e históricas dos indivíduos envolvidos na experiência (FREIRE, 1995, p. 110).

Ainda segundo as análises de Brandão (2002), somos seres da natureza, mas que pensamos e agimos como sujeitos da cultura. Dessa forma, a cultura configura-se como lugar, importante e referencial da tessitura e das tramas sociais, das lutas e relações de poder, da dominação e enfrentamento das diversas formas de assujeitamentos e desumanização.

Encontrada tanto nos longos ciclos da história dos povos quanto no cotidiano das pessoas, a cultura está aí em todas as dimensões da sociedade, como um conjunto complexo diferenciado de teias – de símbolos e de significados – com as quais homens e mulheres criam entre si e para si mesmos sua própria vida sócia. É assim que eles criam e transformam na história e em história os métodos de apropriação da natureza, de ordenação da estrutura social e de múltipla interpretação do mundo em que vivem, dos seus modos de vida e do fato de serem elas mesmas, do jeito como forem (BRANDÃO, 2006, 86-87).

A cultura ganha destaque neste estudo por se entender, como já foi mencionado linhas acima, que é a partir dela e imersos nela que os sujeitos sociais produzem a sua

própria existência. É a cultura que produz a realidade cotidiana. Nesse sentido, podemos dizer, como afirmou Williams (1992), que cultura caracteriza-se como um “modo de vida global” fincado num “sistema de significações”.

[...] há certa convergência prática entre (i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura ‘como modo de vida global’ distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um ‘sistema de significações’ bem definido não só como essencial, mas como essencialmente envolvido em *todas* as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como ‘atividades artísticas e intelectuais’, embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as ‘práticas significativas’ – desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade – que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso (WILLIAMS, 1992, p.10-12).

Na perspectiva de Brandão (2002), a cultura se destaca como imprescindível na produção e significação da vida humana. Para esse autor, cultura se configura como espaço “onde os fios da vida transformados em memória, em palavras, em gestos de sentimentos descobertos do desejo da mensagem, recriam a cada instante o mundo que entre nós inventamos desde que somos seres humanos” (BRANDÃO, 2002, p.16).

Como se sabe, a cultura amazônica é composta por um mosaico cultural que, por sua vez, forja uma multiplicidade de outras culturas. Dessa forma, nas palavras de Oliveiras (2008), não existe uma cultura, uma identidade amazônica no singular, a compreensão deste espaço é sempre concebida no plural. As diferentes manifestações culturais trazem marcas do híbrido e da mestiçagem, e reconhecem a presenças indígenas, africanas, libanesas, nipônicas, entre tantas outras. São essas vozes poéticas, de múltiplos sotaques e línguas, que fundam a Amazônia, mesmo sem ser necessário comprovar quais os desenhos mais fortes e os rascunhos mais claros. (OLIVEIRA, 2008, p. 102).

Nesse entendimento, a pluralidade cultural da Amazônia fica patente na riqueza e diversidade dos modos de vida dos sujeitos sociais que compõe este imensurável espaço. São múltiplo cheiros, gostos, ritmos, expressões proverbiais, falares, gestuais característicos que forjam o caldeirão cultural amazônico.

Neste estudo, cultura tem uma acepção muito mais ampla e totalizadora. Seu valor conceitual extrapola qualquer tentativa de reduzi-la a meros aspectos do fazer humano. Aqui, cultura se define como um lugar onde se articulam os conflitos sociais, onde se atribuem diferentes sentidos às coisas do mundo através do corpo, do imaginário, do simbólico, da participação, da interação, da poesia [...] porque integra o cotidiano, o lazer,

a fábrica, as dimensões subjetivas e sensoriais do sujeito, a religião, como espaços significativos e concretos (OLIVEIRA, 2008, p.87).

É na cultura que as tramas sociais são tecidas e que as subjetividades dos incontáveis sujeitos sociais são engendradas, é na cultura, ainda, que a vitalidade cotidiana se processa e se desdobra em múltiplos *saberesefazeres*. Nesse sentido, me aproprio das palavras do antropólogo Clifford Geertz (2012) para afirmar que os saberes culturais demarcam diferenças e são compreendidos como “atividade social em um mundo social [...] envolvendo marcos culturais cujos termos delimitam a formação de atitudes e a maneira como vidas” são tecidas e vividas (GEERTZ, 2012, p.27). Ainda segundo Geertz, os saberes culturais indicam “um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las” (GEERTZ, 2012, p.22).

Desta forma, como bem assegura Brandão (2002), a cultura congrega valores e imaginários que representam o patrimônio de um povo e as ações cotidianas (BRANDÃO, 2002, p. 24). Seguindo esse ponto de vista, podemos dizer que os saberes e as práticas culturais se caracterizam por uma concepção eminentemente pluralista e multidirecional, priorizando e qualificando o sujeito. Assim sendo, tais saberes são construídos no processo de formação social dos sujeitos, por meio das práticas sociais cotidianas.

3.2. SABERES CULTURAIS LOCAIS

Neste estudo, trabalha-se com a concepção de saberes culturais, defendida por Albuquerque, como uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual determinados grupos inventam e reinventam criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições (ALBUQUERQUE, 2014, p. 662-663).

Nesse sentido, tais saberes são aqueles provenientes das vivências cotidianas das mulheres de Icatu. Configuram-se como teias de saberes interligados às práticas socioculturais dessas mulheres, que se manifestam, a título de exemplo, em saberes das parteiras, na fabricação de remédios, no conhecimento do tempo das marés para a prática da pesca, da caça, do tempo certo da viagem, do conhecimento das fases da lua para o plantio e colheita de suas roças, na escolha acertada da matéria-prima para a produção do

seu artesanato, do conhecimento das ervas, plantas e raízes medicinais, bem como de uma infinidade de outras atividades e práticas socioculturais que se fazem presentes de forma perene em seu cotidiano. São saberes experienciais, adquiridos no fazer cotidiano, que estão vinculados à vida dos sujeitos, de tradição oral, traduzido nas suas expressões concretas da vida diária. Esses saberes estão presentes no dia a dia das mulheres quilombolas, em suas relações com diferentes espaços em ações ou comportamentos relacionados à terra, a mata e às águas (rios, furos e igarapés), “que expressam dimensões educacionais, religiosas, medicinais, produtivas, culturais” (OLIVEIRA, 2008, p. 64). Tais conhecimentos são adquiridos no fazer cotidiano e utilizados na prática produtiva, no manejo de instrumentos, no conhecimento dos ciclos da natureza, das enfermidades e que são repassados de geração em geração através das vivências práticas do dia a dia.

Tais saberes culturais trazem em si a marca daquilo que foi vivido, experienciado, daquilo que foi forjado no cotidiano dos sujeitos do povoado de Icatu, nas suas experiências religiosas, festivas, no trabalho, nos momentos de lazer, dentre outras atividades, e que evidenciam a “existência de uma cultura amazônica híbrida, constituída por sujeitos de diferentes experiências, vivências, costumes, tradições e imaginários” (OLIVEIRA, 2015, p.636).

De acordo com Oliveira (2003), os saberes, ao se entrecruzarem nas práticas sociais cotidianas,

Se dimensionam numa verdadeira pororoca de ideias. Assim como a pororoca se define pelo encontro de duas diferentes forças a do mar e a do rio, no plano simbólico, caracteriza-se pelo encontro entre diferentes forças [identitárias], que se transformam em uma onda de [saberes], que avança de forma avassaladora no processo de construção do [sujeito] (OLIVEIRA, 2003, p.18-19).

Para a autora Maria Roseli Souza Santos (2005), saberes culturais dizem respeito ao acúmulo de conhecimento produzido por várias gerações; “[...] construídos com sentido de pertencimento, marcado pelas formas de viver e compreender o mundo, suas representações e valores” (SANTOS, 2005, p.1). Dessa forma, na realidade amazônica, são saberes que estão presentes e são referências da história de vida dos povos quilombolas e indígenas, de suas produções de vida cotidiana, das suas crenças, dos seus mitos, bem como da sua religiosidade.

São esses saberes que estão presentes no cotidiano dos moradores do povoado Quilombola São José de Icatu ao produzirem rotineiramente suas relações de trabalho, suas

interações interpessoais, suas diferentes formas de se relacionar com o meio biofísico circundante, em suas manifestações religiosas, e na produção do imaginário social.

No processo de interação social, o ser humano inventa e reinventa o mundo. Ele o modifica a partir de suas necessidades e das exigências cotidianas de sobrevivência. Nesse sentido, os diferentes povos tradicionais constroem processos educativos diferenciados que formam a identidade individual e coletiva dos agrupamentos humanos. Conforme afirma Charlot (2000), a relação com o saber é a relação de um sujeito com o mundo, com ele mesmo e com os outros. Dessa forma, a construção do saber se dá de maneira dialógica, numa relação de construção mútua (CHARLOT, 2000, p.78). Ainda segundo o mesmo autor, os saberes se constroem a partir do “conjunto de relações que um sujeito mantém com o objeto, um conteúdo de pensamento, uma atividade, uma relação interpessoal, um lugar, uma pessoa, uma situação, uma ocasião, uma obrigação”, ligados de certa maneira com o aprender e o saber, e, por isso mesmo, é também relação com a linguagem, relação com o tempo, relação com a ação no mundo e sobre o mundo, relação com os outros e consigo mesmo enquanto mais ou menos capaz de aprender tal coisa, em tal situação (CHARLOT, 2000, p. 81).

Nesse sentido, tal concepção de saber advém da relação entre o conhecimento e a vida humana, aquilo que é calcado na existência singular do indivíduo. É um saber gestado nas múltiplas e diversificadas experiências individual e coletiva.

3.3. SABERES DO TRABALHO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DE ICATU

Na comunidade de Icatu, constatou-se a existência de uma diversidade de saberes e fazeres provenientes de práticas cotidianas alicerçadas na experiência acumulada de homens e mulheres que conseguiram produzir, através do conhecimento do senso comum, uma gama de saberes e práticas sobre a sua vida cotidiana. Tais saberes refletem o modo como essa gente pensa, vive e elabora o seu fazer cotidiano. São saberes eivados de crenças, mitos, valores, tradições e que expressão muito bem as práticas sociais cotidianas dos quilombolas do povoado de Icatu, criados e recriados a partir dos processos de aprender desenvolvidos na rotina diária da comunidade, por meio das diferentes situações da vida concreta. Sendo que tal processo de produção de conhecimento ou aprendizagem tem, na relação com o trabalho, um ato espontâneo e voluntário de sobrevivência, oposto

àvisão predominante e obrigatória da vida profissional, difundida e institucionalizada pela hegemonia capitalista.

Aprendi a trabalhar indo pra roça com meu avô, que e criou é....ele nos levava pro roçado desde de criança com os sete oito anos... eu ajudava ele nos trabalhos do roçado... sabe... e lá desde pequeno nós já fazia os serviços sabe... encoivara, capinava, plantava o milho, plantava a maniva, o maxixi, o jerimum, a melancia, o quiabo; era sim, e também ajudava eles na casa de farinha, na hora de fazer a farinha.... pegava lenha no mato, descascava a mandioca, ficava por ali ajudando em qualquer coisa que eles precisavam...depois com o tempo, fui crescendo e aprendendo as outras tarefas da roça... aprendi até a torrar a farinha, que é mais difícil um pouco. (Nilza Farias do Nascimento, 45 anos, artesã local).

Os saberes do trabalho são aqueles que estão relacionados à produção da vida diária dos moradores e moradoras de Icatu. Esses saberes emergem e são criados, recriados e ressignificados de forma espontânea no cotidiano de homens e mulheres negros quilombolas daquele povoado.

Naquela comunidade, as relações sociais de produção centralizam-se, principalmente, na atividade agrícola, particularmente no cultivo da mandioca, destacando a produção de farinha como prática propulsora da economia local e, por conseguinte, o que gera mais rendimentos. Secundariamente, entretanto, existem outras atividades que possibilitam às famílias quilombolas locais renda e auxiliam na subsistência, principalmente, na produção de alimentos. Destaca-se, nesse empreendimento, a pesca, a caça e o extrativismo vegetal. Sobre este aspecto a agricultora Maria José explica:

Olha aqui a gente trabalha mais em roça..., é, no plantio da mandioca, é do que a gente vive..., ai..., criação também de galinha, tenho uma criaçãozinha de galinhas, o nosso sustento vem disso, da criação de galinha, da roça, também das frutas que a gente colhi pra nossa manutenção; trabalho em roça desde de criança, de trabalho de roça eu sei tudo, faço de tudo, até derrubar com machado, já derrubei...ah (...) só muito de vez enquanto a gente vai dá uma pescada né, porque o peixe anda demais escasso sabe... já não se pega quase nada... então a gente se vira como pode mesmo na farinha..., a gente faz pro sustento e também vende pra comprar nosso mantimento... (Maria José Brito, 50 anos, agricultora e liderança local).

Como bem se sabe, o trabalho é uma atividade inerente e eminentemente humana, uma vez que é através dele que se interfere na natureza, no sentido de satisfazer as suas necessidades, o que, por sua vez, configura-se com uma ação pensada e organizada. Para Marx (1998), “o trabalho é um processo em que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercambio material com a natureza”. Assim, a relação do homem com a natureza se dá

por meio do trabalho, as mudanças que ocorrem se dão devido à relevância social e econômica que é conferida ao trabalho no decorrer da história (MARX, 1998).

Nesse sentido, pode-se afirmar, então, que homem é o resultado de sua própria atividade produtiva, pois, por intermédio do trabalho ele elabora e constitui a si mesmo enquanto ser social. Nessa autoprodução, por intervenção do trabalho, este mesmo homem engendra o seu nascimento histórico. Desse entendimento, depreende-se que o trabalho é importante, não apenas na produção de subsídios à manutenção das necessidades fisiológicas (alimentação, vestimentas, etc.), mas também cria as condições elementares para a produção da vida cultural, social e simbólica.

Como salienta Oliveira(2008, p. 92), “é o trabalho que dá significado à vida imediata das pessoas e é por meio do trabalho que elas experienciam a própria vida”. Assim, trabalho e vida cotidiana são faces de um mesmo processo, que em muitos casos acabam se confundindo, uma vez que nessas comunidades tradicionais (indígenas e quilombolas), é através das atividades do trabalho que se produz o seu processo de historicidade.

É importante destacar a dimensão simbólica do trabalho presente nas falas das interlocutoras. Para elas, o trabalho é uma atividade corriqueira e indispensável à sobrevivência. Descrevem com entusiasmo suas rotinas de trabalho na roça, demonstrando o caráter indissociável dessa atividade na vivência diária.



Imagem 9: Maria José Brito, 50 anos, em plena atividade na roça, arrancando mandioca. Fonte: Acervo de pesquisa João Paulo Alves, 2016.

Como destaca Oliveira(2008), o trabalho é representado no imaginário coletivo dessas populações como sentido da vida com prazer de viver e conviver com as pessoas e com a natureza, razão pela qual ele é fincado no sentido ético de estar fazendo-se com o outro, com a comunidade e nela. Neste sentido, os relatos evidenciam o trabalho numa dimensão muito mais humana, revelando seu caráter lúdico, educativo e/ou cultural. Desvencilhando-se, com isso, da visão tradicional do trabalho como algo meramente mecanicista, aquele que coisifica as pessoas, e que, por conseguinte, torna as relações sociais simples produto mercadológico.

A fala da agricultora Maria Joseane Souza Estumano é bem esclarecedora acerca do trabalho, tomado numa perspectiva de sua multidimensionalidade:

Olha, pra mim eu gosto de trabalhar na roça, né... porque é uma coisa que a gente sabe fazer né, que a gente aprendeu desde pequena com os nossos pais... é um serviço que a gente vai lá faz aquela farininha volta pra casa, faz outras coisas, né, ninguém tá te mandando, como diz o coisa, somos nós que fazemos o nosso tempo, pois o trabalho é nosso, (...), eu gosto de trabalhar na roça (...) até porque não tem outro emprego que a gente possa trabalhar, (...) lá na cidade quando tem eles pagam uma miséria, ai né, prefiro trabalhar na roça mesmo (Maria Joseane Souza Estumano, 35 anos, agricultora).

Para a maioria dos entrevistados, as atividades cotidianas desenvolvidas na lida da roça não se configuram como um processo penoso, desgastante, que exaure suas forças. Pelo contrário, as narrativas estão prenhes de exaltação do trabalho como valor positivo, como uma atividade indispensável a sua sobrevivência e a de suas famílias. A esse respeito, a agricultora Maria da Glória explica que“apesar das dificuldades do dia a dia, ainda podemos dá graças a Deus por a gente ter a possibilidade de ter a nossa rocinha, né, o nosso trabalho, de onde a gente tira o nosso sustento e da nossa família (...)”.

Destarte, as narrativas revelaram que, no imaginário coletivo dos moradores de Icatu, o trabalho ainda é representado com sentido de prazer de viver, como atividade inerente as relações sociais. Tal aspecto ficou patente nas minhas observações de campo, onde tive a oportunidade de conviver com as mulheres em suas atividades diárias na lida na roça e em seu cotidiano. Percebi, com elas, que o trabalho ganha uma dimensão diversa da perspectiva recorrente e já petrificado no senso comum. Sempre alegres, cantarolando e contando piadas, fazem das adversidades da vida um trampolim para amenizar a dureza da vida diária.

Coerentemente com essa visão do trabalho como uma marca da própria existência, e inerente à vida humana, Castropondera:

(...) Ora, o trabalho que recria continuamente essas relações, reúne aspectos visíveis, tangíveis e simbólicos. O trabalho está longe de ser uma realidade simplesmente econômica. Nas sociedades tradicionais, no meio da produção agroextrativista, o trabalho é representado por um caráter único, ou seja, reúne nos elementos técnicos e de gestão o mágico, o ritual, enfim, o imaginário coletivo recriado no mundo simbólico (...) o trabalho é esse conjunto de manifestações dos humanos face à natureza, de atividades materiais e simbólicas. Enfim, nossa hipótese é a de que a noção de trabalho, nas formas mais diretas de sua execução, como aquele presente num certo campesinato da Amazônia, faz parte de um sistema mais amplo de ações e de estratégias indissociáveis de outras atividades do cotidiano, bem como das relações de parentesco, políticas e mesmo religiosas (CASTRO, 1999, p.35-36).

O trabalho apresenta também uma dimensão coletiva e grupal, como expressou uma de nossas entrevistadas: “o trabalho na roça é bom com mais de um, porque são vários serviços ao mesmo tempo; (...), então nós trabalhamos sempre em grupo, é até melhor que a gente conversa, se distrai, o tempo passa que a gente nem percebe, né, quando vê já acabou uma fornada, (risos)”.



Imagem 10: A agricultora Terezinha de Jesus Estumano, 56 anos, no último processo da feitura da farinha. Acervo de pesquisa João Paulo Alves, 2016.

Para as mulheres quilombolas de Icatu, as atividades diárias do trabalho representam um intenso processo de sociabilidade e produção de subjetividade. A lida diária na roça, no lar, ou em qualquer outro espaço, quase sempre em grupo, produz

interações sociais e processos de sociabilidades que são ressignificados e transformados em novos sentidos simbólicos úteis de alguma forma a esses sujeitos históricos.

Nesse viés, para as mulheres de Icatu, o trabalho é *locus* do estabelecimento de relações, onde suas competências cognitivas e afetivas são postas à prova, desenvolvidas, intensamente vivenciadas através das múltiplas experiências que o contexto laboral proporciona.

3.4. SABERES DO ARTESANATO DAS MULHERES DE ICATU



Imagem 11: Na imagem, a artesã Nilza Farias, 46 anos, encontra-se em pleno processo de confecção de um paneiro de tala de arumã. Fonte: Acervo João Paulo Alves, 2016.

Na comunidade Quilombola São José de Icatu, a prática e a produção do artesanato estão intimamente relacionadas às atividades do trabalho e aos fazeres da vida cotidiana. É uma atividade desenvolvida eminentemente por mulheres, que confeccionam utensílios como paneiros, abanos, caxixi, tupé, matapí, tapetes de linha de crochê, guardanapos com pinturas e estampas em tecidos.

A imagem 11 retrata um momento importante na produção do artesanato local. É o momento em que a artesã e lavradora Nilza Farias demonstra com maestria como se tece a parte inferior e base de sustentação de um paneiro, segundo ela, a fase mais difícil da feitura da peça artesanal:

Olha o que eu acho mais difícil mesmo é na hora de fazer a dobra do fundo, sabe, foi o que eu mais demorei pra aprender... levei foi muito tempo pra aprender à fazer a dobra pra subir. (...), no começo eu só tecia a parte de cima mesmo, eu não sabia fazer nem a dobra nem tecer o beijo do paneiro, então eu começava e o meu avô fazia o resto, por que ele queria que eu aprendesse sozinha, né. (Nilza Farias, 45 anos, agricultora e artesã local).

A produção do artesanato na comunidade vincula-se a uma atividade quase lúdica. Em suas narrativas, as artesãs do povoado ressaltam que sempre começaram a fabricar suas peças por mera curiosidade ainda quando crianças.



Imagem 12: Artesanato confeccionado com produtos naturais. Fonte de pesquisa João Paulo, 2016.

Também produzem artesanato a partir de materiais recicláveis, como garrafa pet, garrafas de vidro, embalagens de produtos, cds usados, etc., com os quais elas confeccionam bonecas, abajures, porta-trecos, enfeites de casa, enfeites de cabelo e para casa, pulseiras e braceletes de miçangas, sandálias customizadas, bolsas de fuxicos e muito mais.



Imagem13: Artesanato produzido a partir do reaproveitamento de materiais industrializados como garrafas pet. Fonte: Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.



Imagem 14: Artesanato produzido a partir do reaproveitamento de materiais industrializados como garrafas pet. Fonte: Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

Para Raimunda Correa (53 anos), artesã local, a confecção do artesanato, além de auxiliar na complementação da renda das famílias, também “é uma forma de nos manter

ocupadas e de nos sentir útil”. Essa atividade é desenvolvida em momentos em que as mulheres encontram-se em casa ou nos finais de semana, para não “atrapalhar” as atividades da roça.

Nesse sentido, as práticas sociais cotidianas das mulheres de Icatu evidenciam um intenso processo de relação entre homem e natureza resultando, com isso, na produção de utensílios confeccionados artesanalmente e utilizados na praticidade da vida diária.

Essa arte de fazer manual, que no início era transmitida através de um processo informal de aprendizagem, pois se aprendia com os seus pais ou avós, que repassavam os ensinamentos da arte artesanal na vivência cotidiana. Entretanto, hoje, as mulheres artesãs de Icatu já até ministram oficinas para as gerações futuras.

A imagem 13 mostra algumas peças de artesanato produzidas pelas mulheres e utilizadas no trabalho cotidiano e na vida diária. Os paneiros e cestos são usados como recipiente para carregar as frutas e/ou transportar produtos da roça, também nas casas utiliza-se para transportar o pescado, o camarão, o açaí, a castanha coletada, o cacau apanhado no pomar e muitos outros produtos. Do mesmo modo, outras peças como abano, matapi, também são aproveitados em suas atividades diárias. Segundo nossas interlocutoras, esses produtos só são comercializados quando há demandas, previamente contratadas.

Na contramão dessa realidade, contudo, nos últimos anos, houve algumas iniciativas por parte das mulheres lideranças da comunidade, no intuito de incentivar a produção local. Nesse sentido, a através de ações em parceria com o SEBRAE, a Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu (CREQSJI) ofereceu cursos de artesanato para algumas mulheres do povoado. Essa ação foi importante para que as mesmas se sentissem instigadas, mesmo com todas as dificuldades, a seguir produzindo seus artefatos e com isso aumentar sua renda familiar.

A comercialização do artesanato local é feita de forma esporádica nos eventos promovidos pela Comunidade ou pela igreja, e, como já foi anteriormente mencionado, através de encomendas de “pessoas da cidade”, como bem explica a artesã Raimunda Correa:

A gente vende mais pro pessoal aqui mesmo... é difícil a gente fazer exposição dos produtos, só quando tem algum tipo de evento aqui na comunidade mesmo que a gente traz e coloca pra vender (...), quando teve a feira de economia solidária aqui no barracão em junho, nós trouxemos e colocamos pra vender e divulgar, foi... até que vendemos bastante (Raimunda Correa, 53 anos).

As narrativas da artesã revelam algumas das dificuldades enfrentadas pela maioria das mulheres que tentam sobreviver da arte do artesanato. Não há, por parte das instituições governamentais e demais órgãos locais, nenhum tipo de incentivo para que as mesmas possam acessar recursos para investir no aprimoramento da produção ou para fomentar a venda de suas peças. Elas se queixam das dificuldades para poder vender seu artesanato:

Muitas das vezes nós temos bastante artesanato em casa, ou até material pra fazer, mas preferimos não tecer muitas peças porque não têm pra quem vender, sabe... ai a gente nem faz muito, fazemos mais quando a gente tem o comprador certo, quando temos as encomendas (Délia Brito, 50 anos).

Por outro lado, é digno de destaque, ainda, a capacidade de reinvenção que subjaz nas atitudes daquelas mulheres quanto a sua atuação enquanto portadoras de saberes. Seus saberes forjados nos interstícios das práticas cotidianas demonstram processos de subjetivações que as constroem como sujeitos resistentes aos imperativos que teimam a relegá-las numa posição de exclusão. Como bem afirma Bhabha (2013), “é na emergência dos interstícios (...), que as experiências intersubjetivas e coletivas (...), o interesse comunitário ou valor cultural são negociados”. Tais negociações se configuram como uma “inventividade artesanal” (CERTEAU, 2014), que impulsiona e dinamiza as práticas cotidianas das artesãs de Icatu.

3.5. SABERES CULTURAIS E MEDICINA CASEIRA: AS PRÁTICAS POPULARES DE CURA NO POVOADO DE ICATU

Como aponta Oliveira:

os saberes produzidos nas práticas sociais e culturais cotidianas refletem formas de viver, pensar e compreender o mundo, valores, imaginários e representações. Eles são diversos, multireferenciais e constituídos por magmas de significações, de relações, de conteúdos e práticas culturais” (2013, p. 04).

São saberes que carregam as marcas e a identidade de quem os pratica. Refletem aquilo que há de mais singular e autêntico na realidade de um grupo social.

No povoado de Icatu, os saberes medicinais curativos estão divididos em duas categorias ou subsistemas, como bem indica Teixeira (2001), o clínico-institucional e o

tradicional-local. O subsistema Clínico-institucional, o qual tem sido predominante na comunidade, é marcado pelos princípios da separação e da redução, tem se mostrado extremamente precário e inoperante na maior parte do tempo. Por outro lado, o saber curativo do tipo tradicional-local, embora ainda teime em resistir, tem sido cada vez mais relegado ao esquecimento e a uma condição marginal. Muito embora seja uma prática recorrente e efetivamente presente no cotidiano local, o que pressupõe uma relação dialógica, muitas vezes negadas institucionalmente, por serem considerados “saberes desqualificados” ou “saberes ingênuos” e, por isso, inferiores quando comparados ao conhecimentos científicos (TEIXEIRA, 2001, p.50).

No tocante ao modelo clínico, em Icatu, faz-se presente através do posto de saúde local, onde trabalha apenas um técnico em enfermagem, que realiza o atendimento básico a pessoas que chegam com ferimentos provocados por acidentes, furadas de prego, cortes, ferradas de insetos, verificação de pressão. Não há atendimento médico especializado, nem laboratorial, apenas procedimentos simples de prevenção e primeiros socorros. O sistema público municipal de saúde uma vez por outra disponibiliza remédios para a unidade local. Os casos mais graves, que exigem tratamentos mais complexos, são encaminhados diretamente aos hospitais das cidades de Mocajuba ou Baião.



Imagem 15: Fachada do posto de saúde de Icatu. **Fonte:** Acervo de Pesquisa João Paulo Alves, 2016.



Imagem 16: O técnico em Enfermagem Antônio (52 anos), efetuando um atendimento no posto de saúde de Icatu. **Fonte:** Acervo de Pesquisa João Paulo Alves, 2016.

A precariedade do atendimento do sistema público de saúde fica patente nas vozes dos entrevistados ao narrarem as dificuldades enfrentadas no seu cotidiano, ao procurarem o posto de saúde local solicitando assistência de saúde.

Na verdade aqui fica na fronteira entre Baião e Mocajuba aí eles ficam nesse empurra-empurra, corre pra Mocajuba eles falam que o território é Baião, corre pra Baião eles dizem que os eleitores todos são de Mocajuba, a maioria..., aí eles ficam nesse jogo de empurra, aí agora tem o posto de saúde aí, agora tem o rapaz que tá trabalhando... só que não tem remédio, as vezes não tem medicamento e não adianta nada. É um enfermeiro que é pago por Mocajuba, mais ele não pode fazer nada coitado, porque não tem nada aí (Ruth Helena, 27 anos).

Tal realidade faz com que muitas mulheres e homens da comunidade, assim como seus ancestrais num passado não muito recente, ainda recorram às práticas curativas tradicionais-locais, através do uso de elementos e matéria-prima encontrados a disposição na natureza, para amenizar seus problemas imediatos de saúde. Nesse sentido, a oralidade local revelou uma série de saberes referentes ao conhecimento prático da cura através das ervas medicinais.



Imagem 17: A agricultora Nilza Farias (46 anos), dando uma palestra sobre os poderes curativos das plantas medicinais.

Na imagem 17, a agricultora e artesã Nilza Farias profere uma palestra sobre o poder curativo de algumas plantas medicinais, destacando também, a importância e a crucialidade de se ter em casa algumas plantas medicinais que acabam salvando vidas.

Na memória oral das mulheres de Icatu, entrevistadas nesta pesquisa, são vibrantes as lembranças dos seus ancestrais (pais/mães, avôs/avós e parentes próximos), presentes como “Pensamento de rastro/resíduo” (GLISSANT, 2005, p.20) que teimam em vir à tona e concretizar nas suas práticas cotidianas, como nas práticas de produzir remédios e poções usando o meio natural – matas, rios e florestas – como uma imensa farmácia viva.

Nesse sentido, na comunidade investigada, assim como afirma Pinto (2010), os saberes medicinais curativos estão intimamente relacionados ao aspecto da ancestralidade das mulheres portadoras desse dom, que através do uso de plantas e ervas medicinais, conseguem curar as diversas enfermidades e mal feitos da gente do povoado. Dessa forma, plantas, ervas e outros elementos naturais possuem valores significativos nas práticas dessas mulheres, que as utilizam para o preparo dos mais variados tipos de remédios, indicados espontaneamente a todos os que as procuram. Destacam-se os banhos e chás de casca de pau, raízes e folhas de ervas (PINTO, 2010, p. 262).

(...) que quando tem alguém doente, eu falo faz um chá de tal coisa, aí... a Zeca, que ela me apontou por isso porque ela: mas Nilza eu tô com uma dor aqui.. é Zeca olha pega essa planta e ferve e toma que tu vai ver aí né.. é rápido.. um dia desses tava uma netinha minha gritando, gritando, aí eu disse: e o que é menina? não sei mamãe e coisa... aí eu falei: perá... foi pra lá peguei um bucado daquelas folhas fez um chá e dei pra ela, daí a zinha foi carmando foi... aí ela dormiu quando la e acordou.. eu falei olha tu continua dando o chá né.. aí ela continuou dá o chá pronto... passou logo.. é.. porque eu sempre eu falo o remédio gosto de tomar e sentir logo o efeito, porque a gente fica tomando, tomando e num sentir o efeito né... (Nilza Farias, 46 anos).

Na voz da interprete Nilza Farias (56 anos), ecoam os saberes e práticas culturais dos seus antepassados, mulheres e homens que, diante de uma realidade extremamente adversa, inventavam “uma inteligência sutil, cheio de nuances, de descobertas iminentes, uma inteligência leve e viva, que se revela sem se dar a ver, em suma, *uma inteligência bem comum*” (GIARD, 2013, p.220). Uma inteligência pautada nas contingências da vida prática/cotidiana, capaz de dar conta de resolver os problemas mais imediatos, como aqueles relacionados à saúde dos seus. Uma sapiência que, mesmo sem o menor conhecimento da farmacologia atrelada ao conhecimento da ciência hegemônica, é capaz de criar fórmulas fitoterápicas e produzir remédios que curam os males por ele acometidos. Uma criatividade que se esconde num emaranhado de astúcias silenciosas e sutis, eficazes,

pelas quais cada um inventa para si mesmo uma ‘maneira própria’ de caminhar pela floresta dos produtos impostos (GIARD, 2013, p.13).

Os saberes curativos herbários das mulheres do povoado de Icatu carregam em si as marcas da ancestralidade dos primeiros negros que por ali aportaram em seu processo de fuga do cativeiro, bem como do enfrentamento ao sistema de escravidão, pois na tentativa de resistir às novas condições de sobrevivência no ambiente hostil, tiveram que criar e reinventar meios para se adaptar a essa nova realidade.

É salutar mencionar, em todo esse processo, também a participação da sabedoria e da cultura indígena que ali se fizeram presentes na configuração social das primeiras levas de negros que migraram e se fixaram naquela região. Segundo relatos de moradores mais antigos, era comum os negros “roubarem” as mulheres indígenas de aldeias que habitavam as proximidades do quilombo para assim constituírem família. Tal processo de mestiçagem é corroborado por autores como Castro e Marin (1998), Pinto (2010), Gomes (2005), Bezerra Neto (2001), Salles (2005), dentre outros.

Conforme as afirmações do historiador e pesquisador Flávio Gomes, “no povoado de Icatu – margem esquerda e município de Macajuba – a população refere-se ao local antigo de Putiri e falam que a comunidade tinha contato e era miscigenada com ‘caboclos’ (indígenas)” (GOMES, 2006, p.290). E completa:

Como em várias regiões do Brasil e das Américas – para além dos conflitos e confrontos -, escravos fugido aliaram-se a grupos indígenas, formando até mesmo comunidades. Os argumentos sobre os contatos interétnicos – negros e índios – envolvendo os quilombos podem ser aqui reforçados. [...] No Grão-Pará setecentista, fugitivos negros, índios e desertores uniram-se, confundiram as autoridades coloniais e inventaram outras fronteiras. [...] De qualquer maneira, destacamos que as complexas relações entre indígenas e quilombolas podem ter propiciado recriações e reelaborações culturais diversas. (GOMES, 2005, p.360-361).

Ainda nessa mesma linha de pensamento, Pinto (2010) assevera que em todo o século XIX, a população negra na Amazônia era considerável, onde, juntamente com a indígena, foram entrelaçando nos aspectos econômicos, social e cultural (PINTO, 2010). Tal processo de hibridação e/ou relações interétnicas, em quase todo o território Amazônico, forjou uma gama de saberes mesclando os conhecimentos, as práticas e as diversas técnicas desses diferentes grupos humanos, contribuindo de maneira decisiva para enriquecimento e a diversidade cultural da região.

Reflexo direto destes intensos processos de hibridações, miscigenação e empréstimos culturais, os saberes curativos das mulheres quilombolas de Icatu foram, ao longo do tempo, cada vez mais se aprimorando. De suas práticas curativas, manifestam-se saberes provenientes de uma concepção de farmácia viva, cuja matéria-prima são as plantas medicinais cultivadas nos quintais, hortas, roçados ou, nas matas e florestas da região. Coletadas em forma de folhas, raízes, sementes, cascas, cipós, seiva e etc., são transformadas em garrafadas, banhos, chás, infusões e uma série de outros remédios. Conforme ressalta Nilza Farias,

olhaoriza eu tenho lá em casa, eu tenho amor-cricido, só que amor-cricido não ta aqui eu tenho lá no meu sítio, aí eu tenho o coisa.... o camilitano eu tenho também lá é, tem a “*japana*” também, (...), e tem muitas plantas que é... que é remédio como o jatobá, como o... essa goiabeira ela é bom pra diarreia, a ponta da folha dela, a casca também ela é um ótimo cicatrizante, tira aquela casca né, e lava, (...) (Nilza Farias, 46 anos).





Imagem 18 e 19: Plantas medicinais cultivadas nos quintais (Boldo, catinga de mulata e erva cidreira). **Fonte:** Acervo de Pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

Como afirma Oliveira (2008), no entrelaçamento desse múltiplo tecido de atividades, entrecruzam-se, por conseguinte, nessas comunidades, múltiplos saberes e representações sociais que se constituem em autênticas teias de relações sócio-ambientais e de conhecimentos e práticas bastante complexas (OLIVEIRA, 2008, p.44).

Agora sei também fazer uns chás de casca e raiz de pau... é, de casca de jatobá, de acapu, casca de cajueiro, tem também a casca da goiabeira é bom pra cortar a diarreia, pra dor de barriga, é... muitos paus da mata são remédios, agora o problema é que a gente não encontra mais por aqui, sabe... tá se acabando, já não tem mais, antigamente, minha mãe conta que o pessoal só se curava com o remédio do mato, né... casca de pau, raiz, folhas; (...), usava pra tudo quanto é coisa (Nilza Farias, 46 anos).

olha tem o *elixir paregórico*, ele é bom pro problema do intestino né, é pra vento, essas coisas... quando a gente tá pressentindo que o estômago tá meio empachado né, a gente faz o chá aí ele vai fazer aquela limpeza no estômago; aí o *camilitano* ele é bom pra dor; aí tem a *cidreira* também, que ela é ajuda também, ela é um calmante né, aí tem o coisa como é... o *amor-criscido* também que ele é um remédio que é bom pro fígado e pro intestino, *oriza* também que ela é bom pro estômago e é bom pra dor de cabeça, e aí tem muitas outras ervas que é bom pra outras doenças, (...) (Nilza Farias, 46 anos, grifo meu).

Nas conversas que tive com os moradores locais, em sua maioria mulheres, os indícios dão conta de que a prática de cura através do uso da medicina caseira ainda está fortemente presente em seu cotidiano. Não são raras as histórias-testemunho de quem alcançou algum tipo de cura valendo-se das ervas cultivadas nos quintais, ou das raízes e cascas de paus das matas e capoeiras. Bem como, os ensinamentos e indicações de uma infinidade de remédios e poções à base plantas medicinais,

Um dia desse mesmo tive um subrinho meu que tava com muita dor de barriga, sabe..., mais o piqueno já estava se enrolando de dor, e aí, a mãe dele me chamou, aí eu foi peguei umas lascas de goiabeira, casca de acapu e umas folhas de elixir paregó, aí fiz um chá e demos pro piquenozinho, olha!... compouco ele já tava rindo que só ele. (Nilza Farias, 46 anos).

Em seus estudos com mulheres negras quilombolas na região do Baixo Tocantins, Pinto (2010) salienta que é comum elas recomendarem ou ministrarem aos seus clientes poções, banhos, unguentos, emplastros, xaropes e defumações destinados à cura das mais diversificadas enfermidades, como o suco da folha de algodão, que é indicado para inflamação uterina e problemas estomacais; a seiva do tronco da bananeira e o suco do palmito do filhote do açazeiro assados, que são indicados para hemorragia; o suco serenado da laranja da terra, para reduzir albumina; para baixar o colesterol, ministram o suco da carambola; o chá da folha do maracujá é utilizado para controlar a pressão alta e problemas da menopausa (PINTO, 2010, p. 264).

Como bem destacou Geertz(2012, p.100) “nenhum homem é uma ilha e sim a parte de um todo”. Nesses termos, é importante enfatizar o caráter da sociabilidade desses saberes, uma vez que os mesmos são criados e compartilhados entre os moradores da comunidade. Seguindo o “fio dos relatos, que ajuda a nos orientarmos no labirinto da realidade”(GINZBURG, 2007), constata-se o caráter social e coletivo da produção e reprodução desses saberes na comunidade de Icatu.

Tais aspectos podem ser confirmados nas narrativas dos partícipes da pesquisa quando falam do processo de aprendizagem dos saberes relacionado à cura através das plantas medicinais

Olha eu ensino sim, a gente tenta passar pros mais novos os ensinamentos que a gente aprendeu com os nossos antepassados, eu falo pros meninos que a gente nunca sabe quando vai ficar doente, em que situação; a gente ta num lugar distante ou até sem dinheiro né, então é sempre bom a gente saber fazer um chá pra uma dor de barriga, uma dor de estômago (...), eu ensino meus filhos sabe..., assim como eu aprendi com a minha avó, assim também quero que eles aprenda

também (...), a Delma já até me convidou pra eu ensinar pros pessoal na ocasião da feira de economia solidária, bora ver no que vai dá. (Nilza Farias, 46 anos).

Minha mãe contava que naquela época era tudo muito mais edficio, não existia a facilidade que têm hoje, né..., não existia médico, eles tinham que se virar como podia, hoje não, tem hospital, tem posto de saúde aqui, que mesmo precário mais funciona, têm o enfermeiro que atendi aí..., mas naquela época humm... não tinha nada, não tinha pra onde correr, em casos graves mesmo tinha que correr pro curador..., tinha que ir remando de casco ou então ir a pé pra procurar socorro; (...) as crianças nasciam aqui mesmo com as parteiras, elas eram as experientes que faziam os partos, era sim..., e era coisa mais difícil morrer uma criança no parto, porque elas sabiam..., rinham o dom mesmo. (Maria José, 50 anos).

É importante mencionar ainda o caráter de solidariedade que ainda encontra-se presente entre os moradores da comunidade de Icatu. Os relatos estão prenhes de constatações da reciprocidade existente entre os icatuenses. É costume ajudarem-se nas dificuldades ou não. São práticas que vão desde amparar nas dificuldades do enfrentamento de doenças, por exemplo, como também, de doar um pouquinho do alimento caçado e/ou pescado, ou, até mesmo, de socorrer e ajudar quando do preparo ou plantio do roçado.



Imagem20: Pé de Mastruz ou mastruço, japana branca, canaranaferpuda e vergamorta, cultivados no quintal. **Fonte:** Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

Para Brandão (2002), “somos o saber que criamos e somos a experiência de partilharmos o saber a cada momento de nossas vidas [...] saber, criar saberes, partilhar saberes e aprender a saber é o que nos torna o que somos: seres humanos” (BRANDÃO, 2002, p. 73). Nesse sentido, o saberes criados e partilhados entre os moradores do povoado de Icatu são perpetuados através das vivências cotidianas onde os detentores desses saberes – na sua maioria mulheres – que repassam às novas gerações os ensinamentos e as diversas maneiras de se preparar as fórmulas caseiras para se curar as enfermidades do corpo e da alma. Os saberes são construídos e sedimentados através de um processo assistemático de produção de conhecimento concretizado através da experiência. Consiste numa pedagogia da convivência, em que a aprendizagem acontece através da prática empírica, através de uma relação direta com os sujeitos envolvidos e com os elementos da natureza. Dessa

forma, os saberes herbários, assim como o saber artesanal das mulheres de Icatu, são produzidos através de uma rede de relações tecidas cotidianamente nos bastidores dos espaços de convivência da comunidade.

Sabemos que, no processo de aprendizagem, o ser humano inventa e reinventa o mundo. Nesse sentido, conforme nos ensina Charlot (2000), a relação com o saber é a relação de um sujeito com o mundo, com ele mesmo e com os outros. Isso implica reconhecer que o sujeito, ao se apropriar do mundo, estabelece relações significativas com ele mesmo e com os outros, alterando a si e ao mundo. É nessa relação que ocorrem as práticas sociais e educativas das quais emergem os saberes culturais (CHARLOT, 2000, p.78).

Como afirma Bondía (2002, p. 27), o “saber da experiência” “se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece”. E as práticas de cura através das ervas medicinais, presente no cotidiano das mulheres quilombolas de Icatu, são acima de tudo dinâmicas e enraizadas na tessitura da vida ordinária e da experiência social.

Ao rememorar como aprendeu a manusear as plantas medicinais utilizadas como prática de cura, a agricultora Nilza Farias revela o caráter prático dos ensinamentos desta atividade, bem como sua capacidade de inventividade:

Olha primeiro eu comecei vendo a minha mãe fazendo as coisas, ela usava as folhas pra fazer os chá, aí eu já comecei a aprender o pouquinho, depois eu fui morar com os meus avós, já a minha avó também faziam... ela tinha aquelas plantas no panerinho e naqueles cascos velho que não prestava mais ela usava como horta, ela inchia de esterco e plantava as plantinhas, ela tinha de toda qualidade. (...), Depois eu fui morar com uma senhora era a mãe do professor Maurício, Pois é... aí eu já fui trabalhar com ela pra lá né que ela era idosa, aí eu fui trabalhar com ela lá, e lá eu via ela fazendo, foissim que, eu morei lá com ela uns sete meses, lá no Igapijó, era lá que ela morava, é ela morava lá, aí eu fui pra lá, quando fui trabalhar pra ela que ela não podia fazer mais trabalho assim coisa, aí eu foi trabalhar lá com ela, *aí eu via ela fazer aqueles remédio caseiro*, né, aí onde ela fazia um xarope demais bão, era, ela juntava todos aqueles ingredientes que se tu tivesse com uma tosse que tu tomava que com pouco minuto tu não sentia mais nada daquela tosse, aí eu fui aprendendo a fazer com ela, aí como diz o coisa, aí a gente vai também assim no “*curador*” que se chama né, no “*Caboquinho*”, na “*Dona Servina*” aí eles passam esses remédios a base de ervas, teve um dia até que o seu Caboquinho ainda até falou pra mim: vocês num quere tomar o chá da folha da natureza né, porque isso é muito bão, e realmente é mesmo que quando a gente sente uma dor a gente vai faz um chá do “*Camilitano*” né, e... elixir paregórico aí vai... faz aquela limpeza lá, tem vezes que o chá vai direito lá mesmo na dor é... (Nilza Farias, 46 anos).

O aprendizado dos saberes fitoterapêuticos se dá sempre no círculo familiar, ou nas relações circunscritas aos parentes e vizinhos. Com isso, os saberes são quase sempre repassados de geração a geração, de forma que esse conhecimento dificilmente corre o risco de se extinguir. Decorre daí, então, uma concepção de saber alicerçado na práxis da vida cotidiano. Um saber que instrumentaliza o sujeito a estar em constante relação com meio em que vive. Nessa perspectiva, o ambiente de aprendizagens na comunidade quilombola de Icatu configura-se no que Bernard Charlot denominou de “um espaço-tempo compartilhado com outros homens” (CHARLOT, 2000, p.68). Afinal para “saber, para fazer e para aprender-e-ensinar, [...] todos os dias misturamos a vida com educação” (BRANDÃO, 2006, p.7).

Segundo analisa Charlot(2000), “o aprender é o domínio de uma atividade ‘engajada’ no mundo”. Uma atividade na qual o sujeito não pode jamais se apresentar de forma neutra (CHARLOT, 2000, p.69). Dessa forma, as mulheres de Icatu, ao produzirem a sua existência concreta, vivenciando com as plantas e demais elementos da natureza, são capazes de produzir uma série de fórmulas, que, por sua vez, dão origem às garrafadas, aos chás, às diversas misturas utilizadas como princípios curativos. Nesta acepção, Charlot afirma que “aprender é uma atividade de apropriação de um saber que não se possui, mas cuja existência é depositada em objetos, locais pessoas. Essas, que já trilharam o caminho que eu devo seguir, podem ajudar-me a aprender” (CHARLOT, 2000, p.68). Nesses termos, os saberes repassados na convivência cotidiana são essenciais para que as tradições e a cultura dos quilombolas de Icatu estejam garantidas.

Nesse viés, a narrativa da agricultora Maria da Glória de Oliveira (46 anos) só vem reforçar essa análise: “olha seu João, as coisas que eu aprendi foi na escola da vida mesmo, eu aprendi com os meus pais, trabalhando desde de pequena, de sol a sol, (...) os ensinamentos da minha mãe e do meu pai foi que fez com eu chegasse até aqui”.

Como asseverou Bernard Charlot,

adquirir saber permite assegurar-se um certo domínio do mundo no qual se vive, comunicar-se com os outros seres e partilhar o mundo com eles, viver certas experiências e, assim, tornar-se maior, mais seguro de si, mais independente (CHARLOT, 2000, p.60).

Foi o que ocorreu com a agricultora Maria da Glória, os saberes apreendidos durante sua vida cotidianas e no círculo familiar proporcionaram as condições necessárias para que ela pudesse enfrentar as dificuldades da vida.



Imagem 21: Crianças quilombolas brincando de fazer remédios caseiros. **Fonte:** Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

A imagem 21 é reveladora de uma concepção de aprendizagem em que se aprende imitando os mais velhos. As crianças, desde pequenas, forjam uma maneira particular de conhecimento, tendo como referência as práticas cotidianas, um processo educativo baseado na observação. Em seus estudos na região do Baixo Tapajós, a antropóloga francesa Chantam Medaets (2011, p. 6) defende uma aprendizagem onde não se aprende com ninguém, é uma educação que “só de olhar já se sabe fazer”, em que se destaca o processo de aprender como uma postura de observação, silêncio ou escuta. Ainda segundo a pesquisadora:

Ali nesta região, os saberes não são ditos, informados, mas sim vividos, mesmo que através da observação. É através da experiência continuada, em primeiro lugar – como observador ativo – e, em seguida como praticante cada vez mais experimentado (MEDAETS, 2011, p. 10).

Na mesma direção, Brandão (2006) argumenta que o saber flui pelos atos de quem sabe-e-faz para quem não-sabe-e-aprende. Dessa forma, os mais jovens aprendem, pois “imita e aprende com a sabedoria que existe no próprio gesto de fazer a coisa” (BRANDÃO, 2006, p.18).



Imagens 22 e 23: Meninos e meninas apresentando a dança da farinhada. **Fonte:** acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

As imagens 22 e 23 expressam justamente uma forma de aprender fazendo. Na dança da farinhada, todo o processo de produção de farinha é teatralizado pelas crianças, que apresentam em forma de dança (expressão corporal e ludicidade) todas as etapas que compõem a feitura desse produto que é tão importante para a sobrevivência das famílias

locais. Nesse sentido, o aprender nunca está dissociado da vivência cotidiana, ou melhor, daquilo que é realmente importante para as suas vidas.

Durante a pesquisa, procurei saber da existência de outras práticas de cura, como a benzeção ou o xamanismo, entretanto, segundo os informantes, há algum tempo existiam pessoas que praticavam a benzeção, mas aos poucos foram deixando de fazê-la por motivos de morte dos guardiões desses saberes, ou porque se mudaram. Nas falas dos entrevistados, foram citados com frequência alguns nomes de pessoas que, no passado, exerceram a atividade de benzeção no povoado de Icatu. Considero importante destacar aqui o nome daqueles mais lembrado pelos entrevistados: Dona Medianeira, o senhor conhecido como Cazuzinha, o senhor Chico Machado, o senhor conhecido como Tio Emílio e a Dona Maria Pretoca. Na memória dos entrevistados, esses nomes ainda são lembrados como mulheres e homens “dotados de dons mágicos” que curavam as pessoas através das rezas e benzeções.

Como bem se viu nos parágrafos acima, os saberes são construídos a partir do acúmulo de experiências vivenciadas no âmbito físico e social, é a somatória daquilo que os indivíduos ou grupos sociais foram construindo e conseguiram armazenar com sua experiência prática. Eles representam os diferentes modos de viver, de pensar, de se relacionar com a natureza, com suas divindades e com os outros grupos humanos. Dito isso, quero afirmar que as práticas e saberes curativos das mulheres do povoado de Icatu trazem consigo as marcas identitárias daquele grupo social. São saberes que congregam diversos aspectos da realidade cotidiana. Reconhecer tais práticas e saberes como legítimos representa valorizar um conjunto de crenças e visões de mundo em constante embate com o mundo racionalizado e impessoal e que nos permite pensar com mais sutileza no mundo enigmático que nos cerca.

Faz-se necessário enfatizar, também, o domínio desses saberes curativos como fator de empoderamento, assim como o fortalecimento da condição da mulher negra quilombola. Ao serem procuradas como detentoras de saberes que curam ou que aliviam as dores dos seus conterrâneos, familiares e amigos, essas “experientes”, como são conhecidas localmente, adquirem prestígio, reconhecimento e a gratidão pelos serviços prestados aos demais moradores. Desta forma, na sua trajetória como conhecedoras e detentoras dos saberes das plantas curativas, elas ganham posições de destaque dentro da comunidade.

3.6. SABERES CULTURAIS E PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE DAS MULHERES QUILOMBOLAS DE ICATU

Na comunidade quilombola São José de Icatu, as práticas religiosas estão diretamente relacionadas a duas religiões oficiais, o Catolicismo Popular (Igreja Católica) e o Protestantismo/Evangelismo (Assembleia de Deus). Quanto à religiosidade de matriz afro, não foram detectados praticantes desse credo religioso no povoado de Icatu. Entretanto, subjazem nas narrativas dos entrevistados menções a aspectos da cultura africana que os primeiros negros praticavam no povoado.

Na questão religiosa basicamente se sustenta do catolicismo, mas antes a questão da “umbanda” algumas pessoas chegaram praticar aqui, não assim com tanto desenvoltura, porque quando eles vieram já estava impregnado a questão do catolicismo mesmo, o que se praticava mesmo com bastante influência era o catolicismo, celebrar o santo da comunidade. A questão da umbanda que é a religião dos africanos mesmo, já tava assim um pouco abandonada, no dia de hoje não se pratica mesmo essa questão da umbanda até seria importante valorizarmos essa questão, mas o que hoje se pratica mesmo é o catolicismo que acabou se tornando a principal religião da comunidade (Domingos Flávio Lopes, 44 anos, Professor e coordenador da escola local).

Os vestígios da religião de matriz afro podem ser notados em suas manifestações culturais, como o samba de cacete, que ainda se faz presente na comunidade de Icatu. Como rememorou o professor Domingos Flávio (47 anos), “uma cultura não morre de uma hora pra outra, ela permanece na alma do grupo, ela vive nas expressões corporais, nas falas, na dança, enfim, em tudo que a gente faz aqui”.



Imagem 24: Tambor ou Tambouro, instrumento de percussão utilizado nas rodas de samba de cacete. **Fonte:** Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

Nesse sentido, apesar de todas as tentativas de massificação ou homogeneização da cultura negra local, as formas sub-reptícias de resistências teimam em não desaparecer, pois dos espaços de “entrelugares” “emerge uma voz do povo mais instantânea e subalterna, discursos de minoria que falam em um espaço intermediário e entre tempos e lugares” (BHABHA, 2013, p.256). Nesse sentido, através do toque dos tambores, no couro da ladainha, na prática do tira-reis, percebe-se claramente aspectos da africanidade latente dos quilombolas de Icatu.

3.6.1. Práticas católicas

Em Icatu, a maioria dos moradores professa a religião católica. Há uma forte influência da igreja dentro da comunidade, haja vista que quase todas as lideranças locais são católicas ou fazem parte da organização da comunidade cristã. A comunidade tem como santo padroeiro São José, o mesmo que deu nome ao povoado, cuja festividade em sua homenagem é celebrada entre os dias 19 a 29 do mês de setembro. De acordo com a memória das entrevistadas, a escolha do santo padroeiro local remonta à chegada dos primeiros quilombolas ao território de Icatu. Seus relatos dão conta de que, quando da fuga dos primeiros negros do quilombo do Mola – Quilombo localizado no município de Cametá – eles trouxeram consigo a imagem de um santo cujo o nome era São José, que depois também passou a ser adotado e venerado pelos demais negros que por ali foram se aglomerando.

ai tá eu peguei fui, quando eu cheguei no Umarizal tava a tia Biní, que era irmã dele do meu avozinho, ai chegou lá ela me contou essa história: disse que ele... a descendência dele, ela me contou como era né, da onde eles foram, que eles vieram do “Mola” (quilombo localizado no município de Cametá), e quando eles vieram eles trouxeram um santo o nome do santo era São José... né, ai o que que eles faziam: quando eles chegaram aqui eles começaram a rezar nas casas, ai depois eles resolveram entregar o São José pro... Antônio... o pai do Antônio Menegildo, né... que na minha memória não tá agora o nome dele... Antônio Pedro, entregaram o São José pra ele, ai disso eles já foram um entregar o São José pra outro, ai ia morria entregava pra outro, morria e ia passando e hoje o São José tá aqui no Icatu, né..., pois é essa é a história da origem do nosso padroeiro (Maria José Brito, 50 anos, grifo meu).

Pelo que se tem notícia, a primeira igreja católica só foi construída na comunidade em 1976, antes, os cultos, rezas e missas eram celebradas nas casas dos moradores. A

presença do padre só se dava de ano em ano, quando eram celebrados os sacramentos, como casamento, batizados e primeira comunhão.



Imagem 25: Igreja Católica da comunidade de Icatu. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves Costa, 2016.

Segundo os relatos dos moradores mais antigos, além dos festejos de São José, padroeiro fundador do povoado, já existiu também, na comunidade, outras duas festas em homenagem a santos católicos: a festa em homenagem a Nossa Senhora do Bom Parto e a festa de Nossa Senhora das Graças. Entretanto, hoje em dia, o único santo venerado pelos moradores é São José. Na memória de Dona Lorença(52 anos), ainda permanece viva uma época em que os festejos eram bem mais animados, e os moradores se envolviam de maneira mais intensa nas atividades de preparação dos novenários:

Eu me lembro que naquela época as pessoas eram mais participativas, sabe... a gente ficava o ano todo se preparando pra festa, era! A gente trabalhava mesmo pra comprar o nosso sapato, o nosso vestido, era sim. (...) aí as pessoas se envolviam mesmo, era bem organizado, era muito animado; muitas famílias que moravam pro centro vinham pra cá e ficavam durante a novena toda. (Lorença do Socorro Dias dos Santos (52 anos), agricultora e uma das líderes comunitária da igreja católica local).

Para Maués (2005), o catolicismo popular, presente na região amazônica, apresenta suas especificidades centradas nos cultos e nas crenças aos santos. Apresentando uma população cabocla, que vai se distinguir entre o “santo do céu” e sua “semelhança” ou

imagens, essa continuidade de cultos aos diversos santos, faz parte da religiosidade presente na região em questão (MAUÉS, 2005, p. 261).



Imagem 26: Imagem de São José, Santo padroeiro da Comunidade de Icatu. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves Costa, 2016.

Para Pinto (2013), as festas nos povoados negros rurais da região do Tocantins sempre surgiram em torno de pequenas irmandades de homens e mulheres, principalmente de cor negra, que se reúnem para cultuarem santos, como Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, São Benedito, Santa Maria, Menino Jesus, Nossa Senhora de Nazaré, São Raimundo e Trindade dos Inocentes (PINTO, 2013, p.30). Para a maioria dos participantes da pesquisa que originou a presente dissertação, “São José é um santo milagroso que cuida e vela pelo seu povo”. Conforme se viu anteriormente, os relatos enfatizam a forte devoção e a fé dos católicos consagrada ao padroeiro de Icatu.

Como salienta Geertz (2012), a “religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral” (GEERTZ, 2012, p.67). Nesse sentido, as manifestações religiosas de um grupo representam sua própria existência, refletem suas práticas cotidianas, seus saberes, sua arte, seu valores, bem como as representações e o imaginário de forma geral.

Na comunidade de Icatu os festejos em homenagem ao padroeiro São José começam a ser organizados com bastante antecedência. As reuniões são marcadas com os comunitários para que as tarefas sejam subdivididas. Os organizadores costumam se reunir após as celebrações de domingo para deliberar sobre as ações que serão executadas durante um determinado período. A festividade começa no dia 19 de setembro, na madrugada, com a tradicional alvorada de fogos, ocasião em que os moradores promovem queima de fogos de artifício, soltam “foguetes” e “pistolas”, costuma-se, ainda, oferecer aos alvoradeiros um chocolate quente com farinha de tapioca.

Ao falar do início da festividade de São José, dona Ana Maria Martins Pacheco (53 anos) enfatiza as transformações e mudanças ocorridas na produção desse festejo, destacando, de forma enfática, “as perdas” de algumas práticas e saberes que foram deixando de se realizar. Com certo saudosismo, ela relembra que, em outras épocas, existiu no povoado a prática do hasteamento do mastro, ocasião em que os devotos cortavam um tronco de árvore de aproximadamente 25 metros de comprimento, que era devidamente enfeitado com folhas, ervas e frutos, em seguida, era trazido e levantado no centro do terreiro da festa, próximo à igreja. Sobre este aspecto da cultura negra quilombola, Pinto (2013,) afirma que “as festas dos santos padroeiros dos povoados negros rurais da região do Tocantins, norte da Amazônia, eram verdadeiros momentos apoteóticos. Nessas ocasiões, havia mastros enfeitados com flores, ervas cheirosas e frutos que demarcavam o início da festança, com toques de tambores rústicos do samba de cacete, cujos ecos rasgavam mata adentro avisando aos negros e convidando-os” (PINTO, 2013, p.28). Pinto destaca ainda que,

Muitos povoados negros rurais da Amazônia tocantina acabaram se formando, em determinados lugares, exclusivamente, por causa da festa de um santo eleito como seu padroeiro. Nas alvoradas das festividades dos padroeiros acontecia o samba de cacete, no qual os devotos, além de dançarem muito, bebiam pinga, gemada, chocolate de cacau e comiam peixe e carne de caça assada na fogueira, que iluminava o arraial da festa (PINTO, 2013, p.30).

Como destacou a entrevistada, Ana Maria Pacheco, o hasteamento do mastro é uma tradição que deixou de se praticar na comunidade de Icatu. Segundo as narrativas de alguns moradores, essa e outras práticas culturais foram se extinguindo à medida que os homens e mulheres mais antigas foram morrendo. Reclama-se, com frequência, do desinteresse dos mais jovens pelas tradições culturais, como o samba de cacete, o hasteamento dos mastros, participação nos festejos.



Imagem 27: Procissão do Círio de São José. **Fonte:** Acervo de pesquisa, João Paulo Alves Costa, 2016.

Outra parte importante dos festejos de São José, na comunidade de Quilombola de Icatu, é o círio. A procissão do círio em homenagem ao padroeiro São José acontece no primeiro dia de festa, 19 de setembro, entretanto, um dia antes, acontece a transladação, normalmente à tarde, quando os devotos transladam a imagem do santo para a casa de um morador ou comunidade vizinha, um pouco afastado do povoado, para que assim, no dia seguinte, possa acontecer o círio, percorrendo as estradas e caminhos da região até chegar na igreja matriz de São José, na sede da comunidade.

Durante o percurso da procissão do círio, os fogos artifício interrompem o sossego dos pássaros na mata quase devastada, anunciando a passagem do santo padroeiro pelas cercanias de Icatu. Em meio a cantos, rezas, orações e ladainhas, mulheres e homens prosseguem louvando e demonstrando toda a sua devoção ao seu santo protetor.

O círio representa pra nós um momento de união e fé, também é momento em que durante a novena nós nos reunimos para celebrar nossa devoção ao nosso padroeiro né, é um tempo de confraternização dos moradores e suas famílias e também com os visitantes que são sempre bem vindos a nossa comunidade (...), no círio nós renovamos nossas esperanças, nossa devoção e através da

intersecção do padroeiro São José acreditamos em dias melhores. (Maria da Conceição de Brito, 58 anos, líder comunitária).

Enquanto os homens se revezam carregando o andor¹⁷ com a imagem de São José, as mulheres são as encarregadas de zelar pelo ritual litúrgico, entoando os cantos e proferindo as orações, credos e ave Marias. Elas se destacam por serem as responsáveis pelos ritos e também por organizarem a procissão. Durante o cortejo, ao mesmo tempo em que rezam e cantam, elas também estão atentas a tudo o que acontece ao seu redor, fiscalizam os mínimos detalhes, para que assim tudo funcione bem e o círio, como sempre, seja um sucesso.

O círio termina com a chegada da imagem do padroeiro à igreja local, onde é recebida com mais uma grossa de fogos, muitas palmas e uma rápida celebração. Logo após, os devotos se dirigem para uma grande construção ao lado da igreja, denominada por eles de barracão, onde acontecem algumas apresentações de músicas e danças típicas da região como o carimbó e o siriá e também o samba de cacete.

E assim, o festejo em homenagem ao padroeiro São José continua durante dez dias ininterruptos na comunidade de Icatu. No decorrer da novena, os cultos são celebrados por comunidades vizinhas, que são convidadas pela coordenação local. Dessa forma, a cada noite, uma pastoral ou comunidade diferente fica incumbida de organizar e fazer a celebração. Após as celebrações, a população sempre promove um bingo com prêmios doados por entidades, empresas e outros parceiros da comunidade. Logo em seguida, após o bingo, ainda acontecem atrações culturais que se apresentam durante toda a novena.

A festividade chega ao fim no dia 29 de setembro, com a realização da santa missa, celebrada pelo padre da paróquia de Mocajuba. A culminância do festejo de São José se concretiza numa grande festa dançante, regada à música, comidas e muita bebida.

Como destacou Pacheco (2004): “não podemos pensar as festas religiosas apenas como mero divertimento dos grupos populares ou como lugar onde se conservam tradições arcaicas que se congelaram no tempo histórico” (PACHECO, 2004, p. 197). Nessa perspectiva, acreditamos que festejos em homenagem ao padroeiro São José, na Comunidade Remanescente de Quilombos de Icatu, representa uma heterogeneidade de fatores, pois ela mescla religiosidade, trabalho, lazer, sociabilidade, crenças e múltiplos saberes que se conjugam num mesmo tempo e espaço.

¹⁷ O andor é uma estrutura de madeira ou outro material leve e resistente, em forma de padiola portátil e ornamentada, em que nos cortejos religiosos se transportam nos ombros as imagens e ícones religiosos. Os andores são usados especialmente nas procissões católicas.

Sobre este aspecto, concordo com Oliveira (2003), quando afirma que o calendário dos remanescentes de quilombolas divide-se entre o cultivo da terra e a realização das festas. Estas representam parte significativa dos valores culturais da população, funcionando como pilares de organização dessa comunidade:

O calendário dos quilombolas divide-se basicamente entre o cultivo da terra e a realização das festas. Estas representam parte significativa dos valores culturais da população, funcionando, portanto, como pilares de organização das comunidades. A festa é uma prática social que reflete não somente as crenças, mas também a trama de relações cotidianas no quilombo - hierárquicas, familiares, comerciais, afetivas e outras. Lá, o tempo da festa é tão respeitado como o tempo do trabalho. Como ponto de encontro e espaço de lazer, a festa congrega os membros da comunidade e também um número cada vez maior de visitantes. O acesso de grupos não-pertencentes à comunidade, como, por exemplo, membros de organizações não-governamentais e políticos, tem transformado a festa também num espaço de reivindicações (OLIVEIRA, 2003, p.251).

Dona Georgina Santos (95 anos), uma das guardiãs da memória local, relembra com nostalgia as antigas festas das quais participava no povoado:

No meu tempo de mocinha as festas era muito diferente, o pessoal vinha de todo o canto, então as famílias se juntava (...), tinha muita fartura, a gente trazia muita comida, carne de caça, peixe... comida era que num fartava, aí no dia da festa a gente fazia aquela roda de samba de cacete e o pessoal se divertia que só, dançava até pelas tantas da madrugada. Era um tempo bom... o povo aproveitava mesmo aqueles dias de festa, era quando a gente mais se divertia (...).

A festividade católica da comunidade quilombola de Icatu, em homenagem ao padroeiro glorioso São José, hoje, mesmo com característica mais institucional, preso aos ditames da igreja católica, ainda assim constitui-se em um momento sincrético de encontro do sagrado com o profano, que se evidencia no catolicismo popular com feições próprias, na música que congrega em si um aspecto lúdico, na dança, comida, bebida, que fomenta a sociabilidade, a união e reunião, e que, por conseguinte, fortalece o espírito coletivo e, não mais importante, revigora os laços culturais ancestrais dos moradores locais.

3.6.2. Práticas evangélicas

Por outro lado, apesar da presença do catolicismo popular como religião hegemônica, já é notória a presença e a expansão de outras manifestações religiosas na comunidade de Icatu. Segundo os relatos orais, nos últimos anos, o número de evangélicos aumentou significativamente, isso tanto é verdade que já há presença dentro da

comunidade de duas denominações religiosas: a Assembleia de Deus e a Pentecostal. Os cultos são realizados aos finais de semana, e em mais dois dias da semana, terça e quinta-feira, momento em que a comunidade evangélica se reúne. Para algumas das entrevistadas, nas últimas duas décadas, a comunidade passou a ser alvo constante de agentes neopentecostais, que passaram a investir pesado num processo conversão dos quilombolas locais à religião protestante, tal fato culminou na construção de duas congregações dentro da comunidade.

Ainda segundo as entrevistadas, não há conflitos direto entre os católicos e os praticantes de religião evangélicas. Eles conseguem conviver de forma harmoniosa,

Olha aqui nós ainda vivemos bem né, até pelo fato de todo mundo ser parente quase né, todo mundo se respeita, (...), a gente as vezes visita a igreja deles, participa dos cultos e tudo sabe, agora eles que nunca vem na nossa igreja, parece que aqui tem alguma coisa que eles não vem, acho que é por causa dos nossos santos, que eles não acreditam em santo né, e ainda ficam falando besteira por ai (Ana Maria, 47 anos, liderança local).



Imagem 28: Congregação da Igreja Pentecostal. **Fonte:** Acervo de pesquisa João Paulo Alves Costa, 2016.

Nas falas dos entrevistados, evidencia-se um discurso em que a religião neopentecostal configura-se como uma ameaça à tradição, à cultura, à identidade e às práticas dos quilombolas de Icatu.

O discurso religioso, de muitos dos pastores e seus fieis sectários da religião protestante, no afã de “levar a palavra de Deus” ou “afastá-los do pecado”, acaba produzindo um imaginário de negação cultural da sua ancestralidade, bem como de sua identidade e seus valores. Tal aspecto pode ser notado no comportamento do indivíduo recém-convertido à religião protestante, que passa a negar e combater as práticas e tradições culturais que antes eram tidas como normais. Ele assume uma postura de defensor da fé cristã, refutando, com isso, a cultura costumeira do grupo social, pois considera aquelas práticas representações do mal ou práticas satânicas. Desta forma,

O discurso neopentecostal ataca diretamente o povo africano e afrodescendente atribuindo a seus cultos e crenças a conotação antagônica de bom/mau, divino/satânico, civilizado/selvagem. É presente ainda em diferentes esferas sociais o preconceito e a discriminação contra essas manifestações. O que está em questão além do direito ao exercício pleno da religiosidade africana, é também a valorização de sua constituição histórica e seu legado material e material (NASCIMENTO; ABIB, 2016, p. 39).

Durante os cultos, observou-se que há uma certa hierarquia evidenciada na ocupação dos espaços dentro da igreja. Homens, mulheres e crianças acomodam-se em lugares diferenciados e previamente delimitados. Os cultos podem ser classificados em três categorias: de pregação, de louvor ou de doutrina. Os cultos de louvor são os mais animados e democráticos, uma vez que conta com a participação das crianças, jovens e adultos que cantam, dançam e louvam manifestando toda a sua alegria. Os participantes são sempre bem acolhidos pelos dirigentes e demais fiéis.

No que tange as relações de gênero perpassadas no interior da igreja, notou-se que a mulher está numa posição quase sempre de subalternidade, desempenhando funções de assistente ou auxiliar do pastor ou dirigente, mesmo quando este é seu esposo. Está sempre atenta e solícita a atender as demandas e “mandos” dos seus superiores.

No tocante à relação entre os adeptos das religiões católica e protestante presentes na comunidade, os relatos expressam uma convivência harmônica e pacífica, não se observou, explicitamente, nenhum conflito ou desavença por causa de divergências religiosas.

Graças a Deus não, tem até uns que participam né, eles convidam pra gente participar, é mais difícil eles participarem da nossa...a gente sempre vai na deles, mais quando a gente convida pra ir na nossa eles já... eles não vão quase, só mesmo da assembleia de Deus né, o seu Zé Miguel aí que participa as vezes ele toca teclado na nossa igreja, mas da pentecostal, tinha até uma garota lá cantando com a gente domingo, ela é da pentecostal também, ela participa lá, na verdade eu não sei do qual é que ela participa, eu não sei se ela é da Pentecostal ou da Assembleia de Deus, eles participam das duas né, das três aliás, porque da católica também. (Lorença do Socorro Dias dos Santos (52 anos), agricultora e uma das líderes comunitária da igreja católica local).

As festas realizadas pelas igrejas evangélicas restringe-se a encontros de mocidade, congresso jovem – que normalmente acontece na sede do município –, a confraternização de fim de ano e os aniversários dos fiéis.

Dentre as mulheres que exercem liderança na comunidade e que foram entrevistadas nesta pesquisa, nenhuma se disse evangélica, todas são católicas e de alguma forma estão ligadas à igreja ou a associação quilombola.

Como bem se observou até aqui, as mulheres foco deste estudo, destacam-se em vários aspectos da vida cotidiana do povoado de Icatu. Estão à frente da maioria dos eventos sociais e religiosos desenvolvidos dentro e fora da comunidade. Protagonizam ações políticas no enfretamento das principais problemáticas sociais e das dificuldades enfrentadas pela comunidade em geral.

Nos últimos dez anos, o povoado de Icatu obteve grandes avanços no que diz respeito a melhorias estruturais e sociais. Muitas dessas conquistas sociais devem-se, em grande medida, à capacidade de mobilização política das mulheres líderes quilombolas, que sempre estiveram incansáveis na luta por melhorias para a sua comunidade.

Assim como as suas ancestrais – avós e bisavós – que enfrentaram com firmeza e perspicácia, a dureza da vida cotidiana nos quilombos, fugindo da perseguição e resistindo ao processo de escravização, coetaneamente, essas mulheres também resistem com força, astúcia e “trampolinagens¹⁸” a toda e qualquer forma de subordinação e aviltamento de sua dignidade, bem como sua condição de mulher negra. Seus poderes sempre estiveram muito além do visível e/ou do palpável. Dirigindo ou organizando os trabalhos frente à Associação Quilombola, a Associação de Pescadoras, os Movimentos de Mulheres Negras, os eventos religiosos da Comunidade Cristã de Icatu ou até mesmo, na esfera privada, desenvolvendo os trabalhos e atividades cotidianas em suas casas, empregos e nas suas roças, elas conseguem “borrar as fronteiras” do que está posto, do que está estabelecido como normatividade. E, com isso, criam condições para o estabelecimento de novas

¹⁸Sobre o conceito de Trampolinagem ver Michel de Certeau em sua obra: *A invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*, 2014.

relações, mais equitativas e menos desiguais. Neste sentido, pluralizam suas vozes, passando de uma condição de coadjuvantes a protagonistas, deixam de ser conhecidas e/ou nomeadas, simplesmente, como a “mulher do fulano”, isto é, aquela cujo reconhecimento está atrelado à figura do marido ou do companheiro, para serem identificadas e nomeadas por si mesmas. Seus espaços de resistências são múltiplos e multifacetados. Elas conseguem afirmar-se através de pequenos atos e atitudes que emergem dos interstícios, mas que subvertem a ordem estabelecida e as põem numa condição de sujeito político.

O processo de resistência acontece tanto no nível macro quanto na perspectiva micro. Os desdobramentos de suas atuações cotidianas se traduzem em poderes. Poderes estes que são redimensionados e transformados em vantagens ou pequenos privilégios, mas que fazem a diferença nas relações cotidianas. Sobre esse aspecto, Saffioti (1999) argumenta:

As mulheres lidam, via de regra, muito bem com micropoderes. Não detêm *savoir-faire* no terreno dos macropoderes, em virtude de, historicamente, terem sido deles alijadas. Mais do que isto, não conhecem sua história e a história de suas lutas, acreditando-se incapazes de se mover no seio da macropolítica [...] Entretanto, quando se a percebem de que há uma profunda inter-relação entre a micropolítica e a macropolítica, elas podem penetrar nesta última com grande grau de sucesso. Na verdade, trata-se de processos micro e processos macro atravessando a malha social. [...] Evidentemente, há uma malha grossa e uma malha fina uma sendo o avesso da outra, e não níveis distintos. E as mulheres sabem como tecer a malha social, operando em macro e em microprocessos (SAFFIOTI, 1999, p.5).

Dessa maneira, suas inquietações emicrorresistências deram ensejos a inúmeras lutas e conquistas nos diversos campos da vida social. Seja ocupando cargos de gerência na organização política da comunidade, quer no trabalho diário da produção de farinha, ou então, na feitura de suas peças de artesanato, ou ainda, na magnífica arte dos seus saberes de fabricar poções e misturas que curam, através do conhecimento e manejo das plantas medicinais, ou até mesmo do modo como diligenciam e comandam os eventos e festejos religiosos, essas mulheres conseguem um permanente e ininterrupto processo de empoderamento. Tal processo de empoderamento vem potencializando ações individuais e coletivas que possibilitam a aquisição da emancipação e da autonomia, o que favorece e contribui para superação da dependência social e da dominação política, da mesma maneira que implica na libertação das amarras da opressão de gênero e da sujeição patriarcal.

Para Hanna Arendt (1994), autora canônica que sistematizou a categoria “poder” de uma forma muito peculiar no campo da teoria política, podem ser consideradas atitudes políticas, formas de conscientização e manifestações de resistência. Segundo Arendt, o poder está indissociável da condição humana, ele encontra-se eminentemente no campo da ação, ocorre no espaço público e, quando bem sucedido, pode criar algo novo (ARENDR, 1994). Assim, as reflexões Hannah Arendt são válidas no sentido de destacar a dimensão política da experiência das mulheres líderes do povoado quilombola São José de Icatu. Ao atuarem cotidianamente em torno de novos e velhos agenciamentos, colocando, na ordem do dia, pautas quase sempre esquecidas e invisibilizadas pelo poder público, essas mulheres conseguem inverter ou quem sabe burlar a ordem estabelecida, que as coloca numa posição de subalternidade. Isso também é corriqueiro na esfera do privado. A pesquisa revelou que, diante de relações de gênero assimétricas, em que várias mulheres sofriam com a dominação e violência de toda ordem, elas conseguiram reverter semelhante situação e se libertar do jugo do parceiro. É importante salientar que tal processo de emancipação só foi possível na medida em que elas reconheceram e se posicionaram enquanto “sujeito político”, conscientes de seu lugar e detentoras também de poderes. Foi a partir deste momento, quando elas se veem como sujeito político, empoderadas, que elas vão “borrar as fronteiras” e, com isso, rejeitar toda e qualquer forma de opressão, inclusive a subjugação, bem como a violência sofrida por seus companheiros. Dessa forma, ocorre um processo de resignificação de sua postura enquanto mulher, enquanto sujeito que compreende o seu lugar na história e consegue, com isso, romper com inúmeras situações que as mantinham prisioneiras ou apáticas, sem condições de resistir.

Tudo isso repercutiu diretamente em suas relações sociais cotidianas, inclusive nas desiguais relações com seus maridos e companheiros. Várias entrevistadas narraram que, durante muito tempo, sofreram com a dominação, a violência e o machismo dos seus parceiros, mas, em determinado momento, após terem entrado para a organização da comunidade, experienciando, assim, o movimento social e as lutas feministas, passando com isso, por um contínuo processo de formação e conscientização política e social, muitas delas perceberam essa desigualdade de gênero e começaram a contestar e combater, com diferentes mecanismos, as formas de dominação às quais, por décadas, foram vitimadas. Foi também na esteira desse processo de rompimento que algumas dessas mulheres optaram por se separar dos maridos, por não compactuarem com a forma como eram tratadas.

Nessa perspectiva, as concepções de “Poderes oblíquos” e de “micropoderes” defendidos, respectivamente, por Canclini (2013) e Foucault (2012), foram importantes

para termos uma compreensão de poder numa perspectiva multidimensional, horizontal e, por conseguinte, descentrado. O difícil entendimento da questão das relações e desigualdade de gênero perpassa, impreterivelmente, a análise e reflexão do conceito de poder. As relações de gênero são atravessadas pelas relações de poder. Poder este, que, segundo Foucault (2012), ramifica-se, circula e funciona em cadeia. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer a sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, 2012, p. 284).

Assim, as mulheres lideranças de Icatu, objeto de estudo desta pesquisa, conseguem mover-se bem e irromper as difíceis relações de poder travadas no seu cotidiano. Através de seus micropoderese de suas microrresistências, fabricam para si e para o seu grupo, principalmente para suas companheiras de lutas, “armamentos” e “artes de inventar” que as tornam capazes de questionar e desestabilizar as ideologias de dominação de gênero, de raça, de classe, e de outras ordens. Tais inventações, evidências da contracultura, emergem como astúcias, ousadias e/ou escapatórias capazes de torna-las mulheres fortes, empoderadas e protagonistas, que aos poucos foram se tornando uma referência política dentro e fora da comunidade, pois estão preparadas para mobilizar sua comunidade e lutar por seus direitos, bem como, por uma vida mais digna, na perspectiva da cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, observou-se que a trajetória de luta e resistência das mulheres vem se espalhando por todos os cantos deste país. Dessa forma, desde as décadas de 70 e 80, com a organização do movimento feminista, bem como com a inserção do conceito de gênero em solos brasileiros, passou-se a discutir com maior veemência as questões relacionadas à mulher. Foi a partir deste momento que se buscou contestar a condição de subalternidade feminina e a relação de dominação masculina, assim como todos os aspectos nefastos que esse processo acarreta em relação à mulher. No meio acadêmico, as discussões vicejaram, possibilitando um aumento vertiginoso do número de obras que se propunham a enveredar pela problematização e historização da condição sociocultural da mulher em nossa sociedade.

Entretanto, neste novo horizonte de discussão, a partir de uma visão etnocêntrica e classista, os debates privilegiaram, quase que exclusivamente, as mulheres brancas e de classe média, desconsiderando a grande maioria das mulheres negras, que foram alijadas das discussões, como se não existissem. Suas demandas, trajetórias, lutas e resistências foram silenciadas e invisibilizadas em detrimento da cultura dominante de mulheres de ascendência europeia. Nesse primeiro momento, poucas foram as obras que tentaram tematizar a história e a condição das mulheres negras na sociedade brasileira. Dentre elas, destaca-se a obra *Cotidiano e poder em São Paulo no século XIX* (1995), de Maria Odila Leite Dias, que desvela o universo do cotidiano de mulheres pobres das classes oprimidas da São Paulo do século XIX.

Nesse sentido, este estudo, através da oralidade local, das muitas histórias de vidas das mulheres e homens da Comunidade de Quilombos São José de Icatu, ancorado nas memórias e reminiscências, tenta trazer à tona o protagonismo de mulheres negras quilombolas, suas trajetórias de vida, suas reinvenções cotidianas, saberes e práticas culturais. Por meio da observação e dos intensos diálogos com os intérpretes, está sendo possível entrever, escondidas nas fimbrias do cotidiano dessas mulheres, “práticas ordinárias” e “movimento de microrresistências” (CERTEAU, 2014), que as tornam detentoras de poder. Poderes que se revelam em múltiplas dimensões, tempos e espaços.

Na tentativa de reunir dados dispersos e de esmiuçar o implícito, pois as informações se escondem, ralas e fragmentadas, nas entrelinhas dos documentos (DIAS, 1984), buscou-se através de um exercício de diálogo com os interlocutores (mulheres que

se destacaram ocupando cargos de gerência dentro da comunidade), destrinchar os fios que compõem a trama e o enredo do cotidiano das mulheres do povoado de Icatu.

Desta forma, este estudo constatou que o poder feminino no povoado quilombola de Icatu está relacionado a fatores históricos de caráter ancestral. Como mostrou Pinto, desde os antigos quilombos, essas mulheres, por seus feitos, vão desafiando, como legado para aquelas que ultrapassem as suas gerações, teias tramadas e muito trabalho, solidariedade, experiências de luta e muita força para liderar e sobreviver (PINTO, 2012).

A análise do cotidiano das mulheres de Icatu revela a complexidade das relações de gênero ali perpassadas, da mesma maneira que evidenciam a diversidade da divisão de papéis por sexo, desconstruindo, em muitos casos, a normatividade predominante em nossa sociedade. A execução de tarefas não são pré-determinadas e, em muitos casos, observa-se até uma inversão de papéis masculinos e femininos. Assim, concordo com Pinto quando afirma que os papéis informais, improvisados, tem um sentido importante na desmistificação do tão discutido sistema patriarcal brasileiro. Dilui-se, assim, o discurso do domínio do masculino cuja delimitação principal se constitui pela distinção de funções entre os sexos (PINTO, 2004, p. 140).

Destarte, a assunção de cargos de chefia junto às instituições da comunidade tornou-se tarefa das menos difíceis para as mulheres de Icatu, pois, em suas experiências históricas e cotidianas, conseguiram engendrar espaços e relações sociais que lhes credenciaram e lhes deram prerrogativas, no sentido de ascender a cargos de comando dentro da comunidade.

Não obstante, o diálogo com as interlocutoras mostra que, apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelas mulheres como agentes políticos representantes direto da comunidade, seus esforços e empenho estão dando bons frutos, uma vez que sob o comando e coordenação das mulheres, a Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu obteve inúmeros projetos, recursos e benfeitorias para o povoado.

Dessa maneira, dados da pesquisa estão apontando que o protagonismo das mulheres de Icatu está diretamente relacionado a aspectos da cultura de uma ancestralidade quilombola de matriz africana, que desde os tempos de escravidão contesta os papéis normativos prefixados pela sociedade patriarcal. Como afirmou Pinto (2010), no trabalho e na vida, as mulheres da região do Tocantins, desde suas ancestrais quilombolas, demonstraram exercerem importantes papéis políticos, econômicos e sociais. E através de seus micropoderes, de astúcias, de reinvenções cotidianas, as mulheres quilombolas de

Icatu se mantêm firmes e fortalecidas, ocupando cargos e conseguindo melhorias para a sua comunidade.

Espero que este estudo possa contribuir de alguma forma com as discussões sobre a temática da mulher quilombola, suas lutas, formas de resistências, seus saberes, seus enfrentamentos cotidianos das assimétricas relações de gêneros, etc.

As práticas culturais evidenciadas através da religiosidade, das práticas de cura, do trabalho cotidiano, da produção artesanal, compõem a diversidade cultural do povo Amazônico, mormente, os povos quilombolas, aqui ensejados na figura das mulheres quilombolas de Icatu, ressaltam a importância e o protagonismo da mulher quilombola. Evidencia, ainda, um costumeiro e contínuo processo de empoderamento das mulheres do povoado aqui investigado, que se destacam na liderança da comunidade de Icatu.

São nítidas e diversificadas as formas de enfrentamentos das relações de desigualdade pelas quais tais mulheres burlam as lógicas predominantes e assim, ousam se destacar nas lideranças política do povoado.

FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA

a) FONTES ORAIS

É imprescindível ressaltar a importância das fontes orais na elaboração e produção deste estudo. As fontes orais são fundamentais, não apenas pela dificuldade em se encontrar fontes documentais disponíveis e de fácil acesso, mas, principalmente, por revelar aspectos e nuances não encontradas em nenhum outro tipo de documento. Através dos testemunhos dos diferentes sujeitos da pesquisa, é possível evocar formas de viver, modos de pensar, práticas sociais e diversificadas sociabilidades. Esse tipo de fonte não só permite a inserção do indivíduo, mas o resgata como sujeito no processo histórico produtor de histórias e feitos de seu tempo, pois, como nos lembra Hampâté Bâ (1982):

a tradição oral é a grande escola da vida, cobrindo e envolvendo todos os aspectos. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência da natureza, iniciação à profissão, história, divertimento e recreação, sendo que qualquer detalhe pode permitir alcançar a unidade primordial. Fundada com base na iniciação e na experiência, ela engaja o homem em sua totalidade, e, neste sentido, que ela contribui para criar um tipo de homem particular e para moldar a alma africana.

A riqueza de tais relatos, entrecruzada com a bibliografia estudada e com outras fontes documentais escritas (tais como declaração de posse de terra, regimento da associação de remanescente de quilombola, atas de reuniões, estatuto social da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu) e imagéticas (imagens fotográficas feitas no decorrer da pesquisa ou das adquiridas nos acervos familiares dos habitantes de Icatu), constitui-se como ferramenta imprescindível na feitura deste trabalho.

Nesse sentido, haja vista a crucialidade dos relatos orais na tessitura desta pesquisa, subscreve-se a seguir alguns dos interlocutores (as) que contribuíram na constituição deste trabalho e cujo às vozes estão auxiliando na sua composição:

Maria da Conceição Brito de Souza (52 anos);

Ana Maria Martins Pacheco (54 anos);

Maria Joseane Souza Estumano (35 anos);

Sandra Santos Oliveira (38 anos);

Lourença do Socorro Dias dos Santos (53 anos);

Nilcileia Brito de Souza (28 anos);
Ana Glória de Oliveira Silva (46 anos);
Ruth Helena Dias Dos Santos (27 anos);
TarcieleRaniere Silva do Nascimento (22 anos);
Maria José Brito de Souza (50 anos);
Rosilene Lopes Correa (30 anos);
Taniela Pacheco Silva (20 anos);
Domingos Flávio Lopes Farias (48 anos);
Floriano Lopes Farias (51 anos);
Raimundo Aluísio dos Santos (52 anos);
Silvânio Rosa Nascimento (40 anos);
Nilton Rosa do Nascimento (38 anos);
Domingos Rosa (76 anos);
Antônio Farias Portilho (62 anos);

b) FONTES ESCRITAS

Destaca-se como fontes escritas Certidão de Nascimento, certidão de batismo, certidão de casamento, declaração de posse da terra, regimento da associação quilombola, atas de reuniões, Estatuto Social da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu, carteirinhas dos associados, relatórios mensal de pagamento da associação, etc.

c) FONTES DOCUMENTAIS IMAGÉTICAS

Imagens fotográficas dos acervos familiares que foram encontradas nas casas dos moradores e entrevistados do povoado de Icatu; Imagens fotográficas e vídeos que foram feitas durante as atividades de pesquisa de campo; mapas de localização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria B. Barbosa. Educação e Saberes Culturais: apontamentos epistemológicos. In MALCHE, Maria, A; NASCIMENTO, Genio; PACHECO, Agenor S; SILVA, Gerônimo da Silva (Orgs.). **Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literatura & saberes intelectuais**. Belém: EditAEDI, 2015, 1348 p. E-book, ISBN 978-85-65054-27-0.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Trabalho Compulsório na Amazônia: séculos XVII-XVIII *in* **Revista Arrabaldes**, ano 1. n° 2 (set-dez. 1988), pp. 101-117.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ª ed. São Paulo: Educ, 2015.

ARAÚJO, Osmar Ribeiro de; SANTOS, Sônia Maria dos. História Oral: Vozes, Narrativas e Textos. **Cadernos de História da Educação**. n. 6. jan./dez. 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1994.

ARRUTI, José Maurício Adion. **A Emergência dos Remanescentes**: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **MANA** 3(2), 7-38, 1997.

BERALDO, Neide Aparecida da Silva. Saberes e Práticas alimentares dos agricultores quilombolas da comunidade Moçambique *in* Associação Brasileira de Antropologia – ABA (Org.). **Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra o Grão-Pará (séculos XVII – XIX)**. 2ª ed. Belém: Paka-Tau, 2012.

BHABHA, Homi K. **O Saber da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência in **Revista Brasileira de Educação**. Jan/Fev/Mar/Abr, 2002.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994).

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação Popular na Escola Cidadã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **A Educação como Cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. **A questão política da educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **O que é educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. A cultura do povo e a educação popular: sete canções de militância pedagógica in **A questão política da educação popular**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BURKER, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 246.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003. 236 p.

CAMARGO, Pablo Matos. Quilombos de Minas Gerais no Século XXI in **Diálogos Sociais**. Caminhos para o desenvolvimento territorial: novas abordagens. 2009.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. Estratégia para entrar e sair da modernidade. Tradução: HeloízaPezzaCintrão, Ana Regina Lessa, São Paulo: EDUSP, 2013.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. Tradução KlaussBrandiniGerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTRO, Edna Ramos; MARIN, Rosa Acevedo. **Mobilização Política de Comunidade Negras Rurais**: Domínios de um conhecimento praxiológico. Novos Cadernos NAEA, Vol. 2, nº 2, Dezembro de 1999.

CASTRO, E; MARIN, Rosa Acevedo. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e rios. 2º ed, Belém: CEJUP/NAEA, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. 12ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)**. Belém: Ed. Açaí/Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

_____. Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista in **Nuevo Mundo MundosNuevos** [on-line], debates, 2006. URL: <<http://nuevo mundo.revues.org/index2260.html>. Acesso em: 24/02/2016.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber**: elementos para uma teoria. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2008.

CONTRERAS, Jorge. Lugares de experiência, espaço de formação: o saber e a experiência na formação inicial de professores *in* FERRARI, Anderson. **A Potencialidade do conceito de experiência para a educação**. Juiz de Fora: UFJF, 2013, pp.21-39.

COSTA, Cláudia de Lima. **O tráfico do Gênero**. Cadernos Pagu, n. 11, 1998: pp. 127-140.

CRENSHAW, Kimberlé. Documentos para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero *in* **Revista Estudos Feministas** [online], v. 10, n.1, 2002. (p. 171-188).

DAMASCENO, Maria Nobre. O saber social e a construção da identidade *in* **Contexto e Educação**. Ano 9, n. 38, p. 19-39, abr./jun. Unijuí, 1995.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Cotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FARES, Josebel. **Cartografias marajoaras: cultura, oralidade, comunicação**. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUC, 2003.

_____. Cartografia poética *in* **Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizandos amazônidas**. Org. Ivanilde Apoluceno de Oliveira. Belém: EDUEPA, 2008.

FELDMAN, A; BERLESI, J; NUNES, F. A (Orgs). **Historiografia: nove debates, novas perspectivas**. Cametá, Pará: UFPA- Campus Universitário do Tocantins, 2015.

FERRARI, Anderson (Org). **A potencialidade do conceito de experiência para a educação**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERREIRA, Marieta de M. **História, Tempo Presente e História Oral**. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro de 2002, pp. 314-332.

FIABANI, Ademir. **Mato Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FONTANA, A. & FREY, J. H. Entrevista: das questões estruturais às negociações de textos in DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. **Manual de pesquisa qualitativa**. 2ª.Ed. Publicações Sage, Londres, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo, Paz e Terra, 1987.

_____. **A educação na cidade**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1995.

FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral. Possibilidade e Procedimentos**. São Paulo: USP/Humanitas, Imprensa Oficial, 2002.

FUNES, Eurípedes A. Nasci na mata, nunca tive Senhor”: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas in REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEHLEN, Ivaldo; RAMOS, Ieda Cristina Alves. **Estudo quanti-qualitativo da População Quilombola do Município de Porto Alegre/RS**. Porto Alegre/RS: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Laboratório de Observação Social, 2008. Disponível em <http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/fasc/usu_doc/quilombolaspoarelatoriofinal_2008.pdf> Acesso em 07 de fevereiro de 2016.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Tradução Vera Jocelyne. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GIARD, Luce. Artes de Nutrir *in* CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano.** 2. Morar, cozinhar. 12ª ed., Petrópolis, Vozes, 2013. p. 211-233.

GINZBURG, C. **Os fios e os rastros: verdadeiro, falso, fictício.** Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIORDANI, Mario Curtius. **História da África anterior aos descobrimentos: Idade moderna I.** 2ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. No labirinto dos rios, furos e igarapés?: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX *in* **História Unisinos.** Vol. 10, nº 3, p. 281-292, Set/dez de 2006.

_____. **A Hidra e os Pântanos: mocambo, quilombos e comunidades de fugitivo no Brasil.** São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **Etnicidade e fronteiras cruzadas nas Guianas.** Estudos Afro-americanos (Sécs. XVIII-XIX). EAVirtual, nº 2, 2004.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade.** 11. Ed. Rio de Janeiro: PD&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução: Adelaine La Guardia. [et al]. Belo Horizonte: ed. UFMG, Brasília: UNESCO, 2003.

_____. **A centralidade da cultura:** notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, nº 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África**. Vol. I. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOBSBAWM, E. J.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. **Sociología de la vida cotidiana**. 4º edición. Barcelona: Edicions 62, 1994.

JEVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do Saber**. Representações, comunidade e cultura. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I**. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ed. Ática - UNESCO, 1980.

LAKATO, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia científica**. 5ª ed, São Paulo: Atlas, 2003.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas. Editora da UNICAMP, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas in **Etnográfica**. Vol. IV (2), 2000: 333-354.

LOZANO, Jorge. **Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea**. In: Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém, Cejup, 1995.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MALCHER, Maria Ataíde (Org). **Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais**. 1ª ed. Belém: EditAEDI, 2015.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 2ed., ver e ampliada. São Paulo: Atlas, 1990.

MARTINELLI, Maria Lúcia. **O uso de abordagens qualitativas na pesquisa em Serviço Social**. NESPI. nº1. São Paulo: PUCSP, 1994.

MARTINS, Egídio. **TRABALHO, EDUCAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS: um estudo sobre saber e atuação política dos pescadores da colônia Z-16, no Município de Cametá-Pa**. Belém, 2011, 114 p, Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará.

MARTINS, José de S. **A Sociabilidade do Homem Simples: cotidiano e história na modernidade anômala**. 3ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017.

_____. **Uma sociologia da vida cotidiana: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, de Wrigth Mills e de Henri Lefebvre**. São Paulo: Contexto, 2014.

MARTINIC, Sergio. **Saber popular e identidade em Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez, EDUSP, 1994.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O capital: crítica da economia política**. 16ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MATOS, Júlia Silveira & SENNA, Kinansk de. **História Oral como fonte: problemas e métodos**. Rio Grande: 2 (1) Revista Historiae, 95-108, 201.

MATOS, Marlise. Teorias de Gênero ou Teoria de Gênero? Se e como os estudos de gênero se transformaram em um novo campo para as ciências *in* **Revista Estudos Feministas**. v.16, p. 333-357, 2008.

MEDAETS, Chantal. “**Tu garantes?**”: Reflexões sobre a infância e as práticas de transmissão e aprendizagem na região do Baixo-Tapajós. XI Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Diversidades e (Des) Igualdades, Salvador. Unb, 2011.

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

MINAYO, M. C. de S. (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 34ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2015.

_____. **O desafio do conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde**. 12ª edição. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 2010.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História, Metodologia e Memória**. 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010.

MORAES, Sérgio Cardoso de. **Uma arqueologia dos saberes da pesca: Amazônia e Nordeste**. Belém: EDUFPA, 2007.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. **Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão**. São Paulo: Contexto, 1988.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). **A Matriz Africana no Mundo**. Coleção Sankofa, v. 1. São Paulo: Selo Negro Edições / Grupo Editorial Summus, 2008.

NASCIMENTO, S. A; ABIB, Pedro. **O efeito da cruzada evangélica sobre remanescente de quilombos: questões sobre educação e identidade quilombola**. Revista Horizontes, v. 34, nº. 1, p. 33-44, jan./jul., 2016.

NASCIMENTO, Genio; PACHECO, Agenor S; SILVA, Gerônimo da Silva (Orgs.). **Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia:** cartografias, literatura & saberes intelectuais. Belém: EditAEDI, 2015, 1348 p. E-book, ISBN 978-85-65054-27-0.p. 634-650.

NEVES, J. L. **Pesquisa qualitativa: características, uso e possibilidades.** Cadernos de pesquisa em administração, São Paulo. V. 1, nº 3, 2ºsem. 1996.

OLIVEIRA, I. A.de; MOTA NETO, João Colares. **Saberes Culturais em Práticas de Educação Popular na Amazônia Paraense:** contribuições para uma Epistemologia do Sul. Anais do XXI EPENN. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

OLIVEIRA, I. A. de (Org.). **Cartografia de saberes:** representações sobre religiosidade em práticas educativas populares. Belém: EDUEPA, 2008.

_____. Saberes e Interculturalidades *in* MALCHE, Maria, A; NASCIMENTO, Genio; PACHECO, Agenor S; SILVA, Gerônimo da Silva (Orgs.). **Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia:** cartografias, literatura & saberes intelectuais. Belém: EditAEDI, 2015, 1348 p. E-book, ISBN 978-85-65054-27-0.p. 634-650.

_____. **Cartografias Ribeirinhas:** saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônicos. Belém: EDUEPA, 2008.

OLIVEIRA, Rachel. Projeto Vida e História das Comunidades Remanescente de Quilombos no Brasil: um ensaio de ações afirmativas *in* **Educação e Ações afirmativas:** entre justiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

OKIN, Susan Moller. **Gênero, o público e o privado.** Estudo Feminista, 16(2), 2008.

PACHECO, Agenor Sarraf (Org.). **Das memórias à história:** cotidiano, trabalho e cultura em Mocajuba. Bélem: Rocha Gráfica e Editora LTDA, 2004.

PACHECO, Agenor Sarraf. **“Cidade Floresta” na candência da festa: reverencia a São Miguel das margens dos Marajós.** Projeto História 28: Festas, ritos, Celebrações. Ed. EDUC, 2004, p. 339-360.

PARÁ, **Estatística Municipal: Mocajuba.** Secretaria de Estado de Planejamento e Finanças; Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará – IDESP, Belém, 2014.

PESSOA, Jadir de Moares. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular.** Goiânia: Editora da UCG; Editora Kelps, 2005.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da Sobrevivência: Memória, Gênero e Símbolo de poder feminino em povoados amazônicos.** Belém: Paka Tatu, 2004.

_____. **História, Memória e poder feminino em povoados amazônicos.** XI Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça. ANPUH, 2012.

_____. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico.** BCMP Editora. Cametá: 2007.

_____. **Samba de Cacete: ecos de tambores africanos na Amazônia Tocantina.**In: Tambores e Batuques. Sonora Brasil/ Circuito 2013-2014. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2013, p. 28-37.

_____. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina.** – Belém: Açaí, 2010.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

POMPEU, José Danuzio Pinto. **A Evolução territorial e Urbana do Município de Cametá – Estado do Pará:** Cametá-Pará, 2002.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val diChiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum in FERREIRA, M. M.;AMADO, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. História Oral como gênero. Trad. Maria Therezinha Janine Ribeiro in **Revista Projeto História**. nº 22. São Paulo, junho de 2006.

PRINCE, Richard. **Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações**. Revista Afro-Ásia, nº 23, 1999.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira in SILVA, Zélia Lopes da (org.). **Cultura histórica em debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

REIS, Joao José. **Rebelião Escrava no Brasil**. São Paulo: brasiliense, 1986.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social: Métodos e Técnicas**. 3.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Já se mete a colher em briga de marido e mulher**. São Paulo: São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Contribuições Femenistas para o Estudo da violência de Gênero in **Cadernos Pagu**. 2011.

_____. Rearticulando Gênero e Classe Social in BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina de Oliveira. **Uma questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. 239.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zazar, 1990.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob regime de Escravidão**. 3ª ed. rer. ampl. – Belém: IAP, Programa Raízes, 2005.

_____. **O Negro na formação da Sociedade Paraense**. Textos Reunidos. 2ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SALES, C. M.V. Mulheres Rurais: Tecendo Novas Relações e Reconhecendo Direitos *in* **Estudos Feministas**. n. 15 (2), maio-agosto, 2007.

SANTOS, Boaventura de S. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal *in* **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 80 | 2008., URL : <http://rccs.revues.org/691>. Acesso em 17 de novembro de 2016.

SANTOS, Maria Roseli Souza. **Saberes Culturais, memória e identidade social em tempos de modernidade**: por uma leitura das cartografias teórica da/na pesquisa. 2005. Disponível em: http://www.roselisoouza.com.br/private/saberes_culturais_memorias.pdf. Acesso em 10 de agosto de 2016.

SANTOS, Donizeth Aparecido dos. Representações da Mãe-África na Literatura Angolanain **Revista Trama**. V. 3. N. 6 - 2º Semestre de 2007, p. 27-42.

SANTOS, Iasmin Alves dos. **Plano de Desenvolvimento Para a Comunidade Quilombola São José de Icatu/Belém**; UFPA/NCAR; Dezembro de 2012. Plano de Desenvolvimento apresentado ao Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural como requisito para a obtenção do título de especialista.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. **Mulheres Negras do Brasil**. Ed. Condensada, Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica *in* **Educação e Realidade**. vol. 20, nº 2, Porto Alegre, jul-dez/1995, p.71-99.

_____. **História das mulheres.** In: BURKE, Peter (org.) A Escrita da História: novas respectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

SOHET, Rachel. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate *in* AGUIAR, Neuma (Org.). **Gênero e ciências humanas: desafios às ciências desde a perspectiva das mulheres.** Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos, 1994.

TEIXEIRA, Elizabeth. A complexidade do cuidar cotidiano de saúde entre ribeirinhos, desafios às políticas de saúde *in* COELHO, Maria Célia Nunes, *et al* (Org.). **Estado e políticas públicas na Amazônia: gestão do desenvolvimento regional.** Belém: Cejup: UFPA-NAEA, 2001.

THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa: A Árvore da Liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

_____. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: história oral.** Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992.

TOURAINÉ, A. **O mundo das Mulheres.** Petrópolis: Vozes, 2010.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação.** Belém: Secretaria Executiva de Justiça, 2006.

VENTURI, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. (Orgs.). **A mulher brasileira nos espaços público e privado.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

VILA NOVA, Adeido. **Mulheres Negras: histórias de resistência, de coragem, de superação e sua difícil trajetória de vida na sociedade brasileira,** 2013.

VALENTIN, José Williams da Silva. **Vozes e Olhares que Mur[u]mur[u]am na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas.** Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**. Tradução de Leônidas H. B. Hegenberg, Octany Silveira da Mota e Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

_____. **Cultura**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ANEXOS

ANEXOS 01:

ROTEIRA PARA ENTREVISTA ABERTA COM MORADORES DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DE ICATU/MOCAJUBA – PARÁ.

1. Nome: _____
2. Data de Nascimento:
3. Sexo: _____ Masc. _____ Fem.
4. Local de nascimento:
5. Local onde residia anteriormente:
6. Local de residência local:
7. Quanto tempo reside em Icatu?
8. Origem da família.
9. Antepassados: lembranças sobre os pais e avós.
10. Quantos descendentes diretos.
11. Quantos vivem em Icatu.
12. Sobre a origem do quilombo, o que o senhor (a) lembra ou ouviu falar sobre a origem deste povoado?
13. Como o senhor soube desta história, através de quem?
14. Nível de Instrução.
15. Atividade de sobrevivência.
16. Técnicas de manejo da terra.
17. Religião que professa.
18. Quanto tempo
19. Como chegou a adotar essa religião.
20. Alguém o convenceu.
21. Antes, sempre foi desta religião.
22. Que festa participa?
23. Como é realizada?
24. Existe alguma preparação especial.
23. Você se considera quilombola? O que é ser quilombola para você?
24. O que levou você a assumir essa identidade.
25. O que significa assumir-se negro.

Sobre a questão da saúde. Quais os procedimentos quando as pessoas ficam doentes?

26. Antigamente, como era que as pessoas nasciam? Onde e como eram feitos os partos?

27. E hoje, como cuidam da Saúde. Existe médico? Quem faz os procedimentos de saúde quando alguém adoece?

28. Sobre os Saberes das plantas. Quem na comunidade saber curar através das ervas e plantas medicinais?

29. Como você aprendeu? Quais as plantas a senhora mais utiliza? E pra quais doenças?

30. Aspecto econômico. De que você sobrevive, que atividade desempenha para se sustentar?

31. Como você começou a participar das atividades da Comunidade social? Quem a convidou? Sofreu resistência ou preconceito por ser mulher? Como você é tratada pelos demais integrantes homens? E o seu companheiro (marido), ele aceitou bem a sua participação dentro da comunidade? E as mulheres da comunidade como viram isso?

32. Como você ver a participação das mulheres nos movimentos sociais dentro da comunidade? Você acha que sua atuação trouxe uma certa conscientização sobre os seus direitos, na conquista dos seus direitos?

33. Fale sobre as conquistas sociais alcançadas pelas lutas de vocês como mulheres ou melhor, com mulher negras?

34. Sobre o artesanato. Como você aprendeu? Que materiais você usa na confecção das peças? Que tipo de artesanato você produz? Você vende? Onde? Fez algum tipo de curso?

35. Sobre o aspecto cultura. Quais as práticas culturais que se pratica aqui no povoado? Danças, música, folguedos, festa de reis, cordão de pássaros?

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA - PPGEDUC

Recebi em 15/11/2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA
FACULDADE DE HISTÓRIA DO TOCANTINS

TERMO DE ENCAMINHAMENTO DE PESQUISA

Cametá, 03 de agosto de 2015

Da: Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus
Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá

Prof.^a. Dr.^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto

A: Floriane Lopes Farias

Encaminhamos o Prof. **JOÃO PAULO ALVES COSTA**, aluno do Curso de Mestrado Educação e Cultura da UFPA/Campus Universitário do Tocantins-Cametá, Turma 2015, para executar atividades da Pesquisa **GÊNERO, CULTURA E RELIGIOSIDADE: A ATUAÇÃO FEMININA NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO SÃO JOSÉ DE ICATU – MOCAJUBA/ PARÁ**, no período de 03 de agosto de 2015 a 30 de outubro de 2016. A referida pesquisa está sob a orientação da Prof.^a. Dr.^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, professora/Pesquisadora da UFPA, Campus Universitário do Tocantins-Cametá, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá.

Atenciosamente,

Prof. Dr.^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá

Port. Nº 3807/2014-REITORIA

ANEXOS 02:

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ
DE ICATU (CREQSJI)

Endereço: Estrada do Icatu, S/N
Fundação: 13/12/1992
CNPJ: 34.626.762/0001-10

Foto
2x2



CARTEIRA DO(A) ASSOCIADO(A)

Nome: Jucimara Brito Correa

Data de Nasc: 28 / 05 / 1992 Estado Civil: Solteira
Profissão: Agricultora
RG: 7021021 CPF: 020.166.312-01
Título Eleitoral: Zona: Seção:
CTPS Nº: 60.537 Série: 00062-PA
Matricula Nº: 92 Data de Filiação: 05 / 10 / 2010

**ESTATUTO SOCIAL DA COMUNIDADE
SÃO JOSÉ DE ICATU**

**CNPJ: 34.626.762/0001-10
ICATU - MOCAJUBA - PARÁ**



TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga em favor da **COMUNIDADE REMANESCENTES DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ DE ICATU**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob nº 34.626.762/0001-10, área de terras localizada no município de **BAIÃO - ESTADO DO PARÁ**.

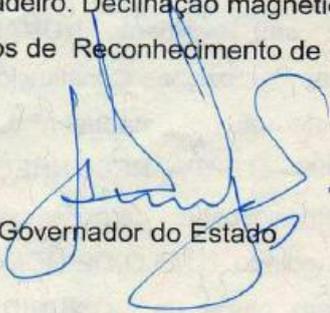


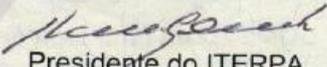
O GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, representado pelo Excelentíssimo senhor Governador do Estado, **ALMIR JOSÉ DE OLIVEIRA GABRIEL** e o **INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA**, representado pelo seu Presidente, **RONALDO BARATA**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal; dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Lei Estadual nº 6.165/1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos da comunidade de **SÃO JOSÉ DE ICATU**, no município de **BAIÃO**, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **COMUNIDADE REMANESCENTES DE QUILOMBOS SÃO JOSÉ DE ICATU**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº 34.626.762/0001-10, representada pelo senhor **Domingos Flávio Lopes Farias**, portador do RG nº 2.004.924 - SEGUP-PA, seu representante legal.

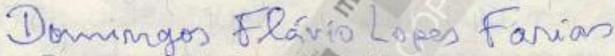
A área de terras objeto deste reconhecimento, foi apurada na demarcação administrativa através do processo nº2000/202.004, localizada no município de **BAIÃO**, com área total de **1.636,6122 ha**, perímetro de **18.051,44 m**, forma de um polígono **IRREGULAR** de **11** lados, tendo como limites e confrontações: **Ao Norte:** Da estação L-1, com uma distância de 4.727,36 metros, confrontando com terras ocupadas por Manoel Jorge Fernandes de Sousa e Antonio das Graças Pereira Leal, passando por L-2 e L-3A, chega-se na estação L-4A. **A Leste:** Da estação L-4A, com uma distância de 4.414,79 metros confrontando com a M/D da PA-151, passando pela estação L-5, chega-se a estação L-6. **Ao Sul:** Da estação L-6, com uma distância de 4.680,02 metros, confrontando com a Comunidade Bracinho, passando por L-8A, L-9A, L-10A e L-11A, chega-se na estação L-7. **A Oeste:** Da estação L-7, com uma distância de 4.229,27 metros, confrontando com o igarapé **ICATU**, chega-se na estação L-1. **Descrição topográfica :** Partindo da estação L-1, definida pela coordenada geográfica de Latitude 2°39'53,72" Sul e Longitude 49°35'18,30" Oeste, Elipisóide SAD 69 e pela coordenada plana UTM 9.705.353,674 m Norte e 656.921.648 m Leste, referida ao meridiano central 51°WGr; desta, seguindo com uma distância de 2.127,36 metros e com azimute plano de 122°33'08", chega-se na estação L-2; desta, seguindo com uma distância de 600,00 metros e com o azimute plano de 225°00'00", chega-se na estação L-3A; desta, seguindo com uma distância de 2.000,00 metros e com o azimute plano de 123°52'42", chega-se na L-4A; desta, seguindo pela margem direita da PA –151, com uma distância de 3.876,25 metros e com o azimute plano de 213°24'35", chega-se na estação L-5; desta seguindo pela margem

direita da PA – 151, com uma distância de 538,54 metros e com o azimute plano de 231°20'28", chega-se na estação L-6; desta, seguindo com uma distância de 638,90 metros e com o azimute plano de 310°11'05", chega-se na estação L-8A; desta, seguindo com uma distância de 496,55 metros e com o azimute plano de 43°31'52", chega-se na estação L-9A; desta, seguindo com uma distância de 1.001,06 metros e com o azimute plano de 316°49'17", chega-se na estação L-10A; desta, seguindo com uma distância de 505,59 metros e com o azimute plano de 224°35'58", chega-se na estação L-11A; desta, seguindo com uma distância de 2.037,92 metros e com o azimute plano de 315°48'31", chega-se na estação L-7; desta, seguindo pela margem direita do Igarapé Icatu, com uma distância de 4.229,27 metros e com o azimute plano de 30°16'30", chega-se na estação L-1, ponto inicial da descrição deste perímetro". Todos os azimutes estão referidos ao meridiano verdadeiro. Declinação magnética: 19° 30' 40" W (Maio/2002). A boa forma vai arquivada no Livro de Títulos de Reconhecimento de Domínio de Remanescentes de Quilombos – ITERPA.

Belém, Pará, 30 de novembro de 2002


Governador do Estado


Presidente do ITERPA


Representante da Comunidade