

**HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE QUILOMBOLA ENTRE OS
HABITANTES DE SÃO JOSÉ DE ICATU, MUNICÍPIO DE MOCAJUBA/PA,
NORTE DA AMAZÔNIA**

 <https://doi.org/10.56238/arev7n4-226>

Data de submissão: 22/03/2025

Data de publicação: 22/04/2025

Gabriel Neves França

Mestrando em Educação e Cultura
Universidade Federal do Pará
Cametá-Brasi

E-mail: gfranca965@gmail.com

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/4997960967006062>

Benedita Celeste de Moraes Pinto

Pós-doutora em Educação
Universidade Federal do Pará
Cametá-Brasil

E-mail: celestepinto@ufpa.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9450-5461>

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7489392738166786>

Cristian Caio Silva Moreira

Doutorando em Educação
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

E-mail: cristianmoreira562@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8829-9665>

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9582361664389897>

RESUMO

Este estudo visa compreender como a identidade quilombola é vista pelos habitantes da povoação quilombola São José de Icatu no município de Mocajuba-PA, norte da Amazônia e investigar como são trabalhadas as questões culturais entre os moradores locais, verificando se há parceria entre a associação quilombola local e o movimento negro para o reconhecimento da identidade quilombola. Trata-se de um estudo bibliográfico com pesquisa de campo, observação e realização de entrevistas *in loco*, em uma abordagem qualitativa mediante o processo de escuta, apontando que os saberes culturais estão vivos nas memórias dos mais velhos da comunidade, sendo repassados para as novas gerações.

Palavras-chave: História. Memória. Identidade Quilombola.

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo visa compreender como a identidade quilombola é vista pelos habitantes da povoação quilombola São José de Icatu no município de Mocajuba-PA, norte da Amazônia. Propõe-se, ainda, investigar como são trabalhadas as questões culturais entre os moradores locais, verificando se há algum tipo de parceria entre a Associação Quilombola local e o movimento negro para o reconhecimento da identidade quilombola. Isso uma vez que há evidências de lutas das lideranças locais pelo fortalecimento da identidade quilombola entre os moradores dessa povoação, os quais reivindicam direitos que por muito tempo foram negados.

Dessa forma, elucidamos a importância do papel do movimento social e da participação dos movimentos negros que, juntos, lutam pela redemocratização do seu território, de modo a redimensionar a sua luta política e social dentro da sociedade (Gomes, 1987).

Para tanto, reconstituímos resquícios e vestígios de pessoas que passaram pela comunidade ou viveram nela, os quais são, constantemente, lembrados pelos moradores da povoação quilombola São José de Icatu. Mediante o exposto, Le Goff (1990) assevera que o processo da memória funciona como fonte a própria história, visto que instiga a pessoa a intervir na ordenação dos vestígios, além de abrir caminhos para fazer novas leituras e interpretações de toda a trajetória que ficou no passado.

Metodologicamente, a pesquisa para este trabalho constituiu-se a partir do estudo de obras de autores que se ocupam da temática abordada, além da pesquisa de campo com base na observação e na realização de entrevistas *in loco*. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de cunho qualitativo realizada mediante o processo de escuta e de entrevistas, pelas quais tivemos a intenção de recolher o máximo de informações possíveis sobre a comunidade quilombola São José de Icatu e seus habitantes. A fonte principal deste estudo é a história oral, perante narrativas orais e histórias de vida coletadas das entrevistas com moradores da povoação quilombola objeto de estudo.

A história oral, neste artigo, é empregada como metodologia para acessar narrativas e memórias dos habitantes da comunidade em estudo. Como argumenta Verena Alberti (2004), a história oral vai além da coleta de relatos, configurando-se como uma ferramenta que conecta memória social e identidade. É por meio dela que se compreendem as relações entre os indivíduos e os processos históricos mais amplos. Hebe Mattos e Martha Abreu, no projeto *Passados Presentes* (2016), destacam que as narrativas orais são instrumentos de resistência e reconstrução histórica, fundamentais para comunidades marginalizadas.

Na perspectiva de Mariléa de Almeida em *Devir Quilombola* (2022), a história oral é essencial para entender como memórias pessoais se conectam a processos históricos de resistência coletiva. Em São José de Icatu, as narrativas colhidas revelam não apenas as experiências vividas pelos mais velhos,

mas também suas interpretações das lutas territoriais e culturais da comunidade, que são continuamente reinterpretadas e transmitidas às novas gerações. Essas vozes são fundamentais para compreender a identidade quilombola como um processo em constante construção.

No mesmo sentido, também foram utilizadas fontes escritas, como: planilhas da comunidade e do sindicato; certidões de nascimento; casamento; livro de registros da comunidade, em que estão guardados os arquivos dos moradores mais antigos; atas de reuniões; e outros tipos de documentos disponibilizados, cuja importância permitiu a tecitura do presente artigo.

Adicionalmente, dispôs-se das fontes advindas da cultura material, como é o caso de resquícios de casas antigas e utensílios domésticos, como pilão, forno de torrar farinha, sarilho de secar massa de mandioca, moinho etc., que pudessem transportar ecos de outros tempos e de várias outras formas de viver e celebrar. Conforme Le Goff (1990), documentos são fontes históricas que precisam ser analisadas pelos(as) historiadores(as), no intuito de recolher informações relevantes para a pesquisa que se propõe desenvolver, visto que:

[...] o documento não é um simples papel que ficou no passado, mas sim um produto que foi desenvolvido por uma determinada população que deixou seus rastros, cujo objetivo era de que fosse encontrado e fosse analisado enquanto documento monumento a fim de reconstituir a história deixado pela sociedade, e assim construir conhecimentos sobre o seu povo (Le Goff, 1990, p. 545).

Para Malcher (2011), o uso do território “se constitui a partir do processo dinâmico que esse espaço possui em questão de territorialidade” (Malcher, 2011, p. 10). Partindo desses indícios, observa-se que o processo de territorialidade quilombola local precisa ser reconhecido como um espaço de luta e resistência, um espaço simbólico e material, oferecendo ao povo negro condições de pertencimento ao seu lugar ancestral, marcado por conflitos com o poder público. Isso posto que, nessas comunidades quilombolas, surgem homens e mulheres que darão continuidade na luta pelo reconhecimento do território do seu povo.

2 LOCALIZAÇÃO E CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DA POVOAÇÃO QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DE ICATU

A comunidade quilombola São José de Icatu está localizada entre as cidades de Baião e Mocajuba, podendo ser acessada pela PA-151, entre Mocajuba, sentido Baião, em uma viagem de aproximadamente 20 a 25 minutos, utilizando como transporte carro ou moto. Outra rota de acesso é pelo rio Tocantins, saindo do trapiche municipal de Mocajuba até a localidade de Icatu, em uma viagem de aproximadamente 40 a 45 minutos, por meio de barco ou rabetá.

O quilombo São José de Icatu foi certificado como território remanescente de quilombo por meio do Processo nº 01420.009023/2010-81, registrado na Fundação Cultural Palmares pela Portaria nº 28/2011, de 40818. Esse reconhecimento é um marco na luta da comunidade, consolidando sua legitimidade jurídica e histórica. Segundo Mariléa de Almeida (2022), a certificação de territórios quilombolas representa um ato de resistência ao apagamento histórico e garante a continuidade das práticas culturais e sociais desse grupo.

Geograficamente, a comunidade pertence ao município de Mocajuba, nordeste do Estado do Pará, uma região rica em vegetação, sendo “aglomerada pelo grande centro urbano do Rio Tocantins, como Cametá, Abaetetuba, Igarapé-Miri e Limoeiro do Ajuru” (Costa, 2013, p. 29). Nos dias atuais, na comunidade São José de Icatu, vivem mais de 83 famílias, compostas por mais de 310 pessoas. O processo de construção de sua territorialidade se deu através de lutas e permanência. Segundo argumenta Pinto (2010, p. 14), para “compreender a trajetória e a convivência dessa região é preciso buscar nas suas memórias os seus relatos pessoais e ouvi-los”.

Nesse sentido, nas afirmações de alguns(as) moradores (as), o povoado originou-se de vocábulos indígenas, “que pela terminologia Icatu significa: I, significa rio”, Catu, quer dizer Águas Boas, “rio de águas boas, que deu-se em decorrência da existência de um pequeno Rio que deságua no Tauaré, no sentido leste para o oeste, que faz divisa com o afluente Rio de Putiri” (Costa, 2013, p. 35).

Tendo por base as narrativas das pessoas entrevistadas, a comunidade quilombola teria surgido por volta de 1670, quando alguns escravizados vieram fugidos dos seus senhores, proprietários de lavoura de cana-de-açúcar, para habitar essa região, conforme é explicitado na fala do senhor Domingos Flávio:

Esses cativos fugiram do trabalho escravos aí da região de Cametá e Abaetetuba, vieram parando em parte, chegaram em último aqui no Rio, entraram no Rio vindo de Mocajuba, que é o rio Tauaré, que dá acesso ao Icatu, onde vieram se localizar. Aí formaram o quilombo chamado Icatu (Domingos Flávio, professor e morador da comunidade São José de Icatu).

Observa-se nas falas, como a do professor Domingos Flávio, que os primeiros moradores da comunidade chegaram a esse local quando uns adentraram as matas da região, enquanto outros subiram o Rio Tocantins. Outras pessoas entrevistadas também narram, a partir de uma memória herdada, como surgiu essa comunidade, a exemplo da senhora Maria José Brito:

Os primeiros moradores vieram de uma parte de Igarapé-Miri, que trabalhava na produção de cana-de-açúcar e outros vieram do Mola, que é uma comunidade quilombola do município de Cametá. O primeiro morador foi seu Feliciano Rosa, aí que gerou essa grande família (Maria José de Souza Brito, 55 anos, moradora da comunidade São José de Icatu).

Com base na fala da senhora Maria José, nota-se que os primeiros moradores do povoado vieram fugidos das fazendas de cana-de-açúcar e de outros refúgios de negros(as) resistentes, embrenhando-se nas matas para chegar à região. Nesse sentido, Costa (2013, p. 32) reitera que “os primeiros habitantes vinham de outros povoados”, por exemplo, do quilombo do Mola na região de Cametá.

Muitos desses negros resistentes ao processo escravista empreendiam fugas pelas matas e rios dessa região em busca da liberdade, cujo propósito era de se livrar das amarras escravagistas quando encontravam um lugar apropriado (devendo ser perto de rios e igarapés), em que “construíam grupos, formavam novos quilombos” para viver longe do cativeiro (Pinto, 2010, p. 23).

Sendo assim, a formação do quilombo, datada pela memória local como tendo ocorrido em 1670, deve ser analisada a partir de uma perspectiva histórica crítica. Flávio Gomes (2002) utiliza o conceito de ‘campo negro’ para descrever os territórios criados e sustentados por africanos escravizados e seus descendentes, conectando práticas culturais, políticas e econômicas. Esses campos não eram apenas espaços de refúgio, mas zonas dinâmicas de sociabilidade, resistência e articulação entre diferentes grupos.

A memória de 1670 como marco da fundação do quilombo reflete um processo de reconstrução histórica que conecta os relatos orais dos mais velhos à luta por reconhecimento contemporânea. No entanto, é necessário considerar que a construção do território quilombola é um processo contínuo, que inclui sucessivas gerações de famílias e experiências coletivas. Segundo Munanga (1996), a identidade quilombola é moldada não apenas pela ancestralidade africana, mas também pelas interações locais, incorporando práticas culturais, alianças políticas e adaptação às mudanças socioeconômicas.

O caso de São José de Icatu é emblemático para compreender essas dinâmicas. A formação inicial da comunidade pode ser situada no contexto das fugas de escravizados das plantações do século XVII, mas sua consolidação enquanto quilombo legalmente reconhecido ocorreu apenas no século XXI, após décadas de organização política e reivindicação. Entre esses dois momentos históricos, a comunidade passou por transformações significativas, como a constituição de redes familiares ampliadas, o fortalecimento de práticas agrícolas coletivas e a criação de associações comunitárias.

Assim, a resistência quilombola se manifesta em diversas dimensões: territorial, cultural, política e simbólica. Fanon (2008) destaca que a resistência negra é um processo de afirmação e reapropriação cultural diante das estruturas de opressão colonial. Além disso, Flávio Gomes (2002) argumenta que os quilombos são espaços de resistência coletiva, onde os saberes ancestrais simbolizam não apenas um vínculo com o passado, mas também uma estratégia de enfrentamento às adversidades

contemporâneas. Resistência, é, portanto, um conceito multifacetado que abrange perspectivas históricas e socioculturais.

Os negros escravizados no período colonial, como forma de resistência cultural, praticavam suas crenças dentro do matagal, como a capoeira, a rapinagem e a dança do cacete, praticado longe dos escravocratas, para que não se perdessem os rituais deixados pelos seus ancestrais. Em consonância com Munanga (1996), a trajetória de resistência negra contra a escravidão foi marcada pela revolta dos negros escravizados contra os seus algozes, de tal forma que começaram a se organizar para tentar fugir das senzalas, ao passo que, depois de libertos, procuravam os minis mocambos para se abrigar e buscar reconstruir a vida em liberdade e a identidade do seu povo. Logo,

[...] os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos. Visava uma formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro (Munanga, 1996, p. 63).

A sobrevivência desses fugitivos se dava pela própria realidade humana, visto que, para que conseguissem sobreviver aos desafios de viver na natureza, precisavam correr riscos. Na perspectiva de Fanon (2008), esse risco tinha de ser ultrapassado em direção ao seu bem supremo, tendo, assim, a certeza de ter sua vida transformada depois de superar todas essas barreiras, fazendo valer, desse modo, seu próprio valor pessoal.

Entretanto, no processo de construção do quilombo¹ e de valorização da identidade negra e quilombola, é imperioso destacar o papel do movimento social e a participação do movimento negro, que juntos lutam pela redemocratização de seus territórios, os quais redimensionam a luta política e social dentro da sociedade (Gomes, 1987).

Nesse sentido, a pluralidade das identidades quilombolas deve ser analisada nas interseções entre classe, gênero e etnicidade, como sugere Munanga (1996), evidenciando que a identidade negra não é homogênea, mas construída em múltiplas experiências históricas e sociais. Em São José de Icatu,

¹ O quilombo é, seguramente, uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil correspondem a alguns ramos desses povos bantu, cujos membros foram trazidos e escravizados nessa terra. Trata-se dos grupos *lunda*, *ovimbundu*, *mbundu*, *kongo*, *imbangala* etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo seja uma palavra de língua *umbundu*, de acordo com Joseph C. Miller, seu conteúdo como instituição sociopolítica e militar resulta de uma longa história envolvendo regiões e povos referidos aqui. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios (Munanga, 1996).

a agência das mulheres, por exemplo, é central na continuidade das tradições e na liderança das lutas comunitárias, demonstrando como essas identidades são diversas e dinâmicas.

3 COMUNIDADES QUILOMBOLAS E A LUTA PELA POSSE DE TERRA DE NEGROS

As comunidades quilombolas no Brasil ainda enfrentam grandes obstáculos para garantir a demarcação de suas terras, na medida em que suas populações remanescentes precisam lutar por políticas específicas voltadas para seu povo, de tal forma que delimitem os territórios que são seus por direito e, historicamente, foram ocupados por seus descendentes. Na visão de Simone Silva (2012), “é necessário entender a constituição da identidade quilombola face à necessidade de luta pela demarcação ou reconquista de um território material e simbólico, pois esse processo de territorialidade pressupõe a tensão nas relações estabelecidas”(Silva, 2012, p. 13),.

Nesse aspecto, os habitantes das comunidades quilombolas vêm se organizando na luta pelo direito de permanecer nos espaços deixados pelos seus ancestrais, não deixando de lutar pela demarcação de seus territórios. Sendo essa uma forma de resistência aos ataques enfrentados no dia a dia, ao passo que os negros e negras ainda são vistos(as) com olhares carregados de preconceitos, vítimas de racismo e genocídio, resultantes da macropolítica das metrópoles.

O território quilombola é um elemento central para a construção da identidade e resistência da comunidade. Para Malcher (2011), é ao mesmo tempo físico e simbólico, funcionando como espaço de reprodução cultural e enfrentamento político (Malcher, 2011). A problematização histórica da formação do quilombo também exige atenção às complexidades internas. Faz-se necessário a compreensão de que as comunidades quilombolas não são homogêneas; ao contrário, elas reúnem sujeitos históricos de origens diversas que, ao longo do tempo, moldaram práticas sociais, políticas e culturais únicas (Gomes, 2002).

Sendo o território quilombola um espaço de construção da própria identidade negra, Malcher (2011) afirma que a permanência do povo negro dentro das comunidades quilombolas possibilita a condição de propriedade do espaço, no qual se encontram e podem gozar de seus direitos, cujas terras representam o simbolismo histórico e oportunizam desenvolver diversas formas de relação social entre seus componentes familiar (Malcher, 2011).

Nessa direção, o processo de demarcação das terras quilombolas passa a se constituir por meio do campo político, no qual as comunidades quilombolas traçam estratégias de luta, de maneira a garantir ao seu povo o pleno direito de ocupar seus espaços territoriais e culturais diante da autoafirmação da identidade negra e quilombola. Acerca disso, defende Monteiro (2009):

As políticas públicas de combate às desigualdades sociais precisam superar a concepção de ausências e ações descontínuas, que orientam diversos projetos, e caminhar nas vias de construção de políticas inclusivas para jovens e adultos em especial, nas comunidades quilombolas Brasileiras (Monteiro, 2009, p. 49).

Na atualidade, os(as) habitantes das comunidades quilombolas organizam-se para combater a desigualdade, contra a qual resistem ao longo do tempo, lutando pela demarcação dos territórios e, principalmente, fazendo valer seus direitos como cidadãos(as), a fim de ter uma vida digna como os(as) demais brasileiros(as). Buscando, por exemplo, garantir o direito à educação de qualidade, à saúde básica, ao reconhecimento e preservação de suas tradições e costumes, que assegurem a manutenção e a preservação da vida e da identidade quilombola.

Assim sendo, dentro da comunidade São José de Icatu, a questão do preconceito racial é trabalhada com os jovens através da música, da dança e do teatro, os quais são desenvolvidos por intermédio de projetos que existem na comunidade, como o “Projeto os Seguidores de Zumbi”, que trabalha com questões relacionadas ao preconceito racial.

Na concepção de Domingues (2007), o movimento negro se baseia na “luta contra a desigualdade racial, a fim de solucionar os problemas que a comunidade vem sofrendo ao longo do tempo, e assim propor uma ação que possa garantir o direito do povo negro na luta pela igualdade social” (Domingues, 2007, p. 101). Mediante o exposto, é possível observar, na fala do professor Rivaldo dos Santos, que o movimento negro tem um papel relevante dentro da comunidade de São José de Icatu, contribuindo para que os habitantes dessa povoação reconheçam quais são os seus direitos na sociedade, sobretudo, no combate à discriminação racial, que assola a população negra, conforme afirma:

[...] Acredito que o movimento social é fundamental na questão da luta pelo direito, porque, às vezes, a gente vê que a gente só se educa se a gente for para um banco de uma escola. Mas eu penso diferente, eu penso que o movimento social é fundamental, porque ele educa as pessoas de uma certa forma (Rivaldo Antônio Dias dos Santos, 34 anos, professor e morador da comunidade quilombola São José de Icatu).

Por isso, o movimento negro social brasileiro luta pelo bem-estar das comunidades quilombolas, objetivando garantir o pleno respeito do seu povo, tendo como base a formação da identidade negra. De acordo com Pereira (2011), a principal característica da organização está na “busca pela inclusão do negro na sociedade, com um caráter de buscar a transformação da ordem social. A frente negra tornou-se a maior expressão desse movimento em sua época, até mesmo em função da dimensão nacional” (Pereira, 2011, p. 31)

O processo de formação dos movimentos sociais, que se desenvolve dentro das comunidades, precisa ser ouvido e visualizado pela sociedade brasileira, de tal modo que compreendam as

especificidades da luta e suas reivindicações, permitindo ampliar as alternativas em busca de soluções para esses problemas.

No que tange às comunidades quilombolas, os historiadores têm a missão de compartilhar esses conhecimentos para a sociedade através da luz da própria existência humana, visto que o processo histórico do movimento negro não difere da “compreensão mental do homem, mas sim a partir do significado que esses acontecimentos poderão ser referir ao próprio contexto histórico” (Le Goff, 1990, p. 42).

Dentro da comunidade São José de Icatu, esses movimentos, ao longo de 250 anos da fundação da comunidade, perante muita luta, estão conseguindo trazer benefícios para a comunidade. Segundo os moradores, essas ações são imprescindíveis para luta do seu povo que, hoje, tem representantes legais para atuar em defesa dos seus, conforme afirma o senhor Silvano Rose, morador de Icatu, acerca do papel dos movimentos sociais em sua comunidade:

[...] É importante esses movimentos sociais que existe na comunidade que hoje é representado pelo sindicato, aqui tem a questão do sindicato que tá presente na comunidade, tem o movimento das mulheres, a associação quilombola também, até mesmo, a igreja, isso fortalece muito quando existe dentro da comunidade, porque sempre estamos lutando pra trazer benefícios para os moradores, e sem luta é difícil chegar esses benefícios aqui pra nós (Silvano Rose, 34 anos, atual presidente da comunidade quilombola São José de Icatu).

Nesse sentido, as redes associativas locais desempenham um papel crucial na articulação política e cultural da comunidade. Hebe Mattos e Martha Abreu (2016) afirmam que os movimentos quilombolas têm como característica fundamental a construção de redes de apoio e solidariedade que conectam demandas locais a movimentos nacionais (Mattos e Abreu, 2016). As associações quilombolas e os coletivos de mulheres da comunidade têm atuado não apenas na luta pelo reconhecimento territorial, mas também na valorização da cultura local, fortalecendo a identidade quilombola e engajando as novas gerações.

Nessa perspectiva, a história do movimento negro brasileiro não se restringiu apenas à submissão, dado que transpassou o processo de redemocratização da escravidão negra no Brasil, existindo várias formas de resistências contra a opressão. Isso uma vez que “estavam revoltados contra os açoites que levavam dos fazendeiros, pois isso fez com que houvesse fugas em massa para os minis quilombos e outros que não conseguiam fugir acabavam matando os seus senhores” (Lomba, 2014, p. 20).

No quilombo de Icatu, o movimento negro, atualmente, articula-se para desenvolver suas atividades culturais dentro e fora da comunidade, de forma a preservar e a explorar os ricos conhecimentos de seu povo. Tornando-se, pois, uma forma de resistir contra as barreiras que a

população local tem enfrentado. Além disso, nessas povoações, encontram-se variedades de expressões culturais advindas da ancestralidade negra. Gomes (2002) aponta que práticas como o Samba de Cacete², os mutirões e as danças tradicionais são expressões de resistência cultural. Assim, essas práticas não apenas mantêm vivas as tradições, mas reforçam a luta pelo reconhecimento de direitos territoriais. Conforme narra a senhora Ana Glória Oliveira, moradora de Icatu, o povo sai pelas ruas das cidades de Mocajuba e Baião apresentando sua cultura:

[...] Olha a cultura, eles têm a dança da farinhada, a dança da feijoada, o Samba de Cacete, o conjunto da banda cultura viva, aí essa cultura viva é um grupo que eles formaram, aí os jovens têm saído para fora também para apresentar sua cultura, onde a dança da farinhada é a mais chamada pelas comunidades (Ana Glória de Oliveira, 51 anos, moradora da comunidade quilombola São José de Icatu).

Nesse sentido, todos esses conhecimentos culturais, que o movimento negro vem desenvolvendo dentro da comunidade, são uma forma de expressar todos os seus sofrimentos, resistências e persistências. É uma maneira, segundo afirma Ribeiro (2014), de “preservar as lembranças dos seus antepassados que até hoje ainda estão vivas em suas memórias, por isso que esses conhecimentos vêm sendo repassados de geração em geração” (Ribeiro, 2014, p. 160).

As histórias e as memórias das comunidades quilombolas são construídas coletivamente, posto que todos se apresentam, juntamente com seus grupos, os quadros sociais e culturais da sua gente, preservando as lembranças e os saberes ancestrais. É por intermédio dessas memórias que é possível reconstituir indícios da história dessa povoação quilombola e das pessoas que passaram por essa região, tendo a possibilidade de acompanhar as lutas diárias e dos seus descendentes.

Após as intensas lutas dos movimentos sociais, juntamente com as lideranças comunitárias, os habitantes de Icatu conseguiram ter o reconhecimento de seu território como área remanescente de quilombo, conseguindo legalizar suas terras em 30 de novembro de 2002, tendo seu título de posse de terra definitivo, legalizado pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA). Esse território quilombola foi

² Pinto (2013) caracteriza o Samba de Cacete como uma prática cultural encontrada nas povoações remanescentes de antigos quilombolas da região, afirmando que, “embora cada povoação tenha sua forma particular de realização, os tambores, o ritmo, as letras e o modo de dançar são semelhantes. É uma espécie de batucada com participação de todos os presentes naquele momento, vem da improvisação, onde as músicas surgem livremente no momento, ou, então, cantam-se as já tradicionais, passadas de uma geração para outra. Recebe o nome de Samba de Cacete porque os únicos instrumentos musicais são dois tambores, ou tambouros, como também é comumente denominado na região, de aproximadamente um metro e meio de comprimento, feitos pelos próprios habitantes das povoações negras rurais a partir de troncos ocos de árvores resistentes, como jareua, acapu, maçaranduba e cupiúba, os quais são, ritualisticamente, escavados no interior, tendo em uma das extremidades um pedaço de couro amarrado com cipó ou corda de curuanã, além de quatro cacetinhos de madeira. No momento do samba, sentam-se em cima de cada tambor dois batedores, também chamados de tamborineiros ou caceteiros, que ficam de costas um para o outro. Aqueles que ficam do lado que tem o couro batucam com as mãos e os que ficam na outra extremidade batem com os cacetinhos. Os batedores cantam as estrofes das músicas enquanto os dançarinos e as dançarinhas, em tons unisonantes, fazem o coro” (Pinto, 2013, p. 33).

certificado pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 7 de fevereiro de 2011, com uma área territorial de 1636.6122 ha, a qual passou, em 2022, para 3020 hectares (Santos, 2019).

Sem dúvida, a identidade quilombola perpassa a necessidade de lutas de seus habitantes pela permanência em seus territórios. Em virtude disso, Malcher (2011, p. 13) elucida que, para que não perdessem os direitos de suas terras, os habitantes dessas comunidades “tiveram que se autodeclarar como pessoas negras e quilombolas”, em decorrência da aplicabilidade do art. 68 da Constituição Federal (CF) de 1998 (Brasil, 1988). É inegável que, através da CF de 1988, assegurou-se às comunidades quilombolas o direito da posse de seus territórios, “devendo o Estado dar à titulação de suas terras para esse povo desta comunidade, já que esse título foi uma conquista dos movimentos sociais e dos movimentos negros” (Lomba, 2014, p. 35).

Ribeiro (2014) afirma que o território quilombola é uma construção histórica, no qual estão guardados os costumes dos grupos que por ali vivem ou coabitam, cujos fatores políticos e econômicos fazem parte da sua vivência comunitária. Assim, depois que a comunidade quilombola de Icatu conseguiu o título de posse de suas terras, seus habitantes começaram a receber vários tipos de benefícios, que foram concedidos pelo governo, sendo estes inestimáveis para a construção da identidade quilombola nessa região. Para o entrevistado Domingos Flávio:

[...] Todo mundo entendeu a importância de titular, embora nem todos nós tivéssemos conhecimentos do que seria, quais benefícios teríamos. Não tinha essa certeza, mas depois de titulada é que vieram diversos benefícios aqui para a comunidade, uns dos maiores benefícios que veio foi a construção do conjunto habitacional (Domingos Flávio, 53 anos, professor e morador da comunidade quilombola São José de Icatu).

Perante as falas das pessoas entrevistadas, é notável que o período pós-titulação foi marcado por diversas transformações na comunidade quilombola de Icatu, inestimáveis no âmbito social. Nos relatos do senhor Domingos Flávio, destaca-se que o conjunto habitacional, no primeiro momento, contemplou 50 famílias e, posteriormente, 100 famílias.

Nessas circunstâncias, o processo de regularização do território quilombola está ligado, diretamente, à condição de vida e, em especial, pelo reconhecimento da ocupação territorial, na medida em “que todo esse processo de demarcação do território quilombola é visto através das relações étnicos, que perpassa pelo laço afetivo, cultural e econômico da comunidade” (Ribeiro, 2014, p. 185).

Não se pode negar que é pelas lutas e resistências que negros e negras afirmam sua identidade, renascem de suas tradições orais e compõem o território quilombola, já que os guardiões da memória são chaves primordiais para a transmissão da cultura material e social. Na ótica de Batista (2011), “é a partir da cultura que a comunidade tem suas tradições ancestrais que são contadas, que eles vão fortalecendo sua identidade” (Batista, 2011, p. 24)

Dessa forma, a cultura negra e quilombola são evidenciadas por seus atos religiosos, suas práticas de cura dentro da comunidade e pela convivência do trabalho, da produção artesanal e de toda a diversidade que rodeiam os vestígios culturais quilombola, atos evidenciados na comunidade São José de Icatu por meio das falas dos seus habitantes e das diferentes formas de trabalhos executados cotidianamente (Costa, 2017).

Pinto (1999) afirma que essas lembranças “contadas entre os moradores ficam enraizadas através de múltiplas camadas de experiência social, onde essa linguagem da memória é repassada de uma forma que venham compreender o real significado dessa linguagem cultural” (Pinto, 1999, p. 220). Logo, a memória dessa população ecoa dentro da comunidade, visto que é na convivência diária que os velhos guardiões da memória repassam seus ensinamentos para os jovens, conhecimentos esses que flutuam entre os moradores para que não os deixem cair no esquecimento.

4 CULTURA VIVA, AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA EM SÃO JOSÉ DE ICATU

Quando falamos de cultura, estamos nos referindo à convivência em grupo, ao modo de se vestir, ao produzir conhecimentos, ou seja, “através das representações ou das imitações que são adquiridos dentro do seu território, e que vão sendo repassados de geração em geração” (Marques, 2012, p. 35). A luta pela manutenção da cultura negra e quilombola tem de estar presente no debate central das articulações e reivindicações para que se desenvolvam condições culturais para as gerações mais novas, determinando, assim, tanto a sua forma de apresentação, “como seu caráter que esses movimentos vêm desenvolvendo na sociedade” (Maurício, 2019, p. 10).

Dentro da comunidade quilombola de Icatu, tais práticas culturais simbolizam suas riquezas e conhecimentos, adquiridos no dia a dia e herdados por seus antepassados, já que “todo esse conhecimento tem uma característica peculiar que é de preservar na vida dessas pessoas que residem nessa comunidade todos esses saberes que ficaram guardados na memória” (Miranda, 2017, p. 14).

Em consonância com Silva (2012), é pela memória que conseguimos compreender todas as suas formas de experiências construídas, historicamente, pelos moradores que residem em suas comunidades, visto que, por meio delas, tem-se a oportunidade de reconstituir indícios do passado que servem para imaginar e ter inspiração para o futuro.

Conseguimos ter acesso, através da memória dos moradores, a algumas brincadeiras e atos culturais praticados nessa comunidade, os quais, na atualidade, perdem espaço para outras formas culturais, que os jovens desenvolvem, conforme narrado pelo senhor José Rose Rodrigues, um dos guardiões e histórias e memórias de Icatu:

[...] Cultura já teve muito Samba de Cacete, era noite e dia, ganzá, seresta, roda de samba, tinha vassourinha, agora nessa época de dezembro, teatro que hoje não tem mais, brincadeira de roda, que era em maio. Tinha muita fogueira, procissão dos santos e outras culturas que já tiveram aqui na comunidade (José Rose Rodrigues, 80 anos, morador da comunidade São José de Icatu).

O entrevistado José Rose Rodrigues narra, com riqueza de detalhes, que, na sua infância, existiam vários tipos de brincadeira, que simbolizavam a cultura do seu povo e ainda povoam as lembranças dos mais velhos habitantes dessa comunidade. As práticas culturais, como o Samba de Cacete e as festas comunitárias, não devem ser vistas como estáticas ou imutáveis. Na realidade local, o Samba de Cacete evoluiu de uma prática comunitária para uma expressão cultural que também é utilizada como ferramenta de resistência e afirmação identitária em espaços externos à comunidade.

Pinto (2013) argumenta que essas manifestações são continuamente ressignificadas para atender às demandas sociais e políticas das comunidades. O Samba de Cacete, por exemplo, se relaciona, intimamente, com outros aspectos da vida desses territórios de origem negra, tocado ao som dos tambores, ao passo que as músicas cantadas retratam histórias de muitas dessas povoações, espaço de liberdade e resistência contra o racismo e as demais opressões que atingem os povos pretos na região do Tocantins e no Brasil (Pinto, 2013).

Na perspectiva de Costa (2017), o Samba de Cacete, praticado dentro dessas comunidades, é uma manifestação cultural do povo da Amazônia e do paraense, preservado nas memórias e nas vivências dos habitantes das povoações quilombolas, fazendo parte, atualmente, da história desse povo (Costa, 2017).

Todos esses saberes culturais, enraizados na comunidade de Icatu, dão-nos a possibilidade de conhecer e aprender cada vez mais com os conhecimentos que estão relacionados à vida cotidiana dos seus habitantes. Na perspectiva de Borges (2021), esses conhecimentos, construídos dentro das comunidades quilombolas, associam-se à sua cultura de caça, pesca, matas e, principalmente, águas dos igarapés, dado que todos garantiam a vida do seu povo. De tal forma que, mediante esses saberes tradicionais, conseguem preservar a sua vida diante da natureza (Borges, 2021).

No que concerne à cultura da mandioca, é um fazer transmitido de pai para filho, estando relacionada à tradição cultural da festa dessa comunidade, repassada por meio do convívio e da oralidade, cujos principais protagonistas desses saberes são os mais velhos, guardiões que armazenam, em suas memórias, esses feitos, que ensinam os jovens, aprendem com eles e mostram seus conhecimentos na arte de fazer dessas produções (Borges, 2021).

Por seu turno, o conhecimento que a agricultura representa dentro dos territórios quilombolas se mistura e entrelaça-se com os saberes regionais, adquiridos no cotidiano dessas pessoas “através das

rodas de conversas com os mais velhos, no bate-papo no fim da tarde com os amigos e, principalmente, nas reuniões que são desenvolvidas dentro da comunidade” (Borges, 2021, p. 103).

Nesse sentido, dentro dessa comunidade quilombola, características e momentos culturais como dos “convidados” ou “mutirões”, como é chamado pelos moradores, atualmente, estão se perdendo, dado que não são mais realizados como antigamente. Na fala do senhor Ricardo de Jesus, outro morador guardião de histórias e memórias de Icatu, emergem evidências de que convidado ou mutirão refere-se à prática cultural em que muitas pessoas reuniam-se para trabalhar no roçado “do companheiro”, uma forma de trabalho coletivo e partilha de experiências, que estão desaparecendo na comunidade, tanto que:

A questão do convidado hoje tá difícil, hoje estão se reunindo, fazendo mutirão, se reunir aquela turma pra ir trabalhar pra plantar o roçado, e não pra fazer um convidado, não se ver mais falar em convidado, e naquele tempo eu trazia o convidado, dava 40, 50 pessoas até 60 pessoa no dia pra plantar um roçado, mas era um roçado grande botava de 8 a 10 tarefas, o último roçado que botei foi 13 tarefa (Ricardo de Jesus Silva, 83 anos, morador da comunidade São José de Icatu).

Os mutirões, por sua vez, refletem uma dinâmica de solidariedade coletiva que, embora alterada pela modernidade, ainda preserva o espírito de união e partilha. De acordo com Pinto (1999), “o trabalho desenvolvido na roça exige muito esforço físico, para se fazer um roçado o trabalhador rural precisa da ajuda de toda sua família e amigos, no plantio e na roçagem, sem contar a demora até a chegada da colheita, da produção” (Pinto, 1999, p. 103). Logo, o trabalho do mutirão deixa de ser penoso, individual e sacrificante, torna-se, na verdade, coletivo e alegre, enriquecendo a cultura e a identidade quilombola, que tem, em sua gênese, a partilha de experiências coletivas, de comunhão e re(ex)sistências. Nesse viés, Amorim afirma:

No cunvidado, o trabalhador dispõe de ferramentas manuais restritas (enxadeco para cavar e terçado para cortar o caule da maniva), mas a força física é essencial, pois todas as tarefas são desempenhadas com rapidez. Considera-se uma organização familiar de maneira eficiente, visto que as técnicas de trabalho e ferramentas são simples. O estilo festivo que ocorre antes e durante o cunvidado ameniza o cansaço e o trabalhador além de sentir prazer ao ver “um estirão”, ou seja, uma roça plantada sente-se como membro do grupo familiar satisfeito pela solidariedade dos convidados na realização de uma tarefa difícil e urgente da roça de maniva (Amorim *apud* Pinto, 2006, p. 291).

Segundo os moradores de São José de Icatu, os mutirões eram muito praticados nessa povoação, contudo, na atualidade, não são tão corriqueiros como antigamente. Essa forma de trabalho coletivo, como narra o senhor Domingos Flávio, ainda é usada para desenvolver outras atividades:

O mutirão era uma atividade que era muito praticada antigamente, mas que hoje nem tanto, mas se faz ainda hoje em dia, a gente não usa o termo convidado, a gente usa o termo mutirão, aí tem mutirão pra roçagem, tem mutirão pra derruba coivara, pro plantio e pra capina e alguns

casos também usa um mutirão pra fazer farinha quando a pessoa tá, às vezes, precisando de ajuda e convida alguém ou algumas pessoas para lhe ajudar. (Domingos Flávio Lopes, 53 anos, professor da comunidade e morador de São José de Icatu).

Nota-se, a partir da fala do entrevistado Domingos Flávio Lopes, que, embora o mutirão aconteça uma vez ou outra entre os habitantes do povo, ainda continuam reunindo as pessoas para fazer trabalho de planto e limpeza da roça de vizinhos por ocasião de adoecimento ou em outra situação, que os impossibilitem de trabalhar. Além disso, as pessoas se reúnem no mutirão para limpar as vias públicas de Icatu, visando conservar melhor seus espaços de trânsitos e convivência.

Conforme analisa Miranda (2019), os atos de cooperatividade, como os praticados em comunidades quilombolas, até os dias atuais, unem forças através de mutirões para contribuir um com o outro na produção da vida. Isso porque é pelos mutirões que a produção material da vida, nas comunidades quilombolas, (re)constrói-se, assim como a identidade no movimento constante de si, para si, como processo da formação da classe econômico-cultural.

À vista disso, as lutas da população quilombola da região do Tocantins está muito além da reivindicação pelo direito de posse da terra quilombola, uma vez que o mutirão produz a consciência da necessidade de se organizar, de lutar por seus direitos dos homens e mulheres quilombolas, visto que:

O mutirão vive e se (re)constrói nas ações que o unem, ao se mobilizar para (re)construir o barracão, limpar o terreiro para as festas dos santos, nas ações que realizam em prol da luta por direitos, ao se mobilizarem para dialogar com o governo municipal. Assim, resistem em ações na comunidade realizadas em prol de alguém que está doente, ao irem fazer os serviços do roçado deste; resistem em atitudes, como, por motivo de morte, silenciam em coletivo durante muitos dias, respeitam o preceito (Miranda, 2019, p. 147).

Assim sendo, “à medida que ganham consciência de si, percebem, através do ato educativo dos mutirões, que é este que os humaniza, ou seja, não é o trabalho estranhado, configurado no escravismo e nas diversas formas do modo de produção capitalista” (Miranda, 2019, p. 150).

A economia de Icatu gira em torno da agricultura de mandioca e da pimenta-do-reino, da pesca e do extrativismo, ambas são atividades geradoras de sustento para os habitantes dessa povoação. Adicionalmente, algumas pessoas também recebem benefício do Governo Federal, como: Bolsa Família e seguro defeso, que ajudam na renda familiar da população local. Ainda assim, a principal fonte econômica dessa população quilombola advém da produção da farinha e do extrativismo:

Aqui na comunidade produz a questão da farinha de mandioca que a gente faz e também o extrativismo como a castanha e a madeira. E outras coisas que também é tirado, mas que fomenta a questão da economia e agricultura mesmo. E a venda da farinha, do milho, arroz, e também a questão da pesca que recebe um recurso social, o Bolsa Família, tudo isso já ajuda

na economia local (Silvano Rose Nascimento, 52 anos, morador da comunidade São José de Icatu).

A narrativa do entrevistado Silvano Rose Nascimento explicita muito bem que a produção da farinha de mandioca é a principal fonte de economia dos habitantes da povoação, cujo trabalho consiste no plantio das roças de mandioca e produção da farinha para consumo e a venda do excedente, feitos dentro da própria povoação ou nas cidades de Mocajuba e Baião.

Aspecto que fortalece, desse modo, a agricultura familiar como um processo de ensino-aprendizagem, uma forte característica das comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil, pela qual os conhecimentos se misturam com os saberes que as pessoas adquirem por meio de rodas de conversas, pelo caminho da roça, pelos rios e igarapés entre os moradores, que dialogam no caminho pela mata em que participam as crianças, os jovens, os adultos e os idosos. Todos ficam atentos para capturar o máximo de informação possível para o seu ensino sobre a história do seu povo (Silva, 2012).

Ao analisar a produção da farinha na região, Borges (2021, p. 92) afirma que o “trabalho da farinha de mandioca é um fazer que vem sendo transmitido de pai para filho, e que faz parte da tradição cultural, pois esse momento é onde as famílias e os vizinhos se unem para desenvolver a prática da produção da farinha” (Borges, 2021, p. 92).

Assim sendo, todo esforço para fazer a farinha requer trabalho coletivo das pessoas, o que ultrapassa as fronteiras de outras formas de trabalho, pois “gera um ato de amizade que poderá ser estender na convivência diária com os vizinhos, na casa de forno, onde se produz a farinha de mandioca” (Santos, 2019, p. 2019). Isso visto que, antes mesmo da produção da farinha de mandioca, a terra, que produz a matéria-prima, a raiz da mandioca, passa pelo processo de conservação, limpeza do terreno e descanso do solo até o momento o plantio.

Nesse contexto, Ribeiro (2014, p. 138) assevera que todo esse processo de produção da farinha de mandioca acontece em pequenas áreas, cujo “manejo e o preparo da terra é feito em conjunto com as famílias e vizinhos da comunidade, utilizando alguns instrumentos como enxada, foice e o terçado para fazer a limpeza do local onde será plantado o produto” (Ribeiro, 2014, p. 138).

A vida nas comunidades quilombolas pode se configurar como exemplo social, diferente qualitativamente do modo eurocêntrico, pois confluem diversos elementos culturais que expressam um modo outro de viver. Sendo, portanto, na construção histórica desses territórios, que se encontram muitos saberes ancorados em diversos aspectos das culturas africanas, são esses saberes que conformam um modo de vida diferente do europeu, os quais não morreram com as violências que atingem esses territórios e os corpos neles presentes no atravessar dos séculos (Pinto, 2007).

Assim, a diversidade de experiências e memórias contribuiu para a consolidação de uma identidade quilombola plural, que dialoga com questões de classe, gênero e etnicidade. Assim, a formação histórica do quilombo deve ser compreendida como um processo em constante reinvenção, marcado pela articulação entre resistência, memória e luta política.

Em São José de Icatu, a cultura é também trabalhada pela música, pela arte, pelas quadrilhas juninas, sendo essas algumas formas de os jovens se identificarem como pessoas negras, como afirma o senhor Domingos Flávio, morador da comunidade: “é importante nos autoafirmar, autodeclarar, se autoidentificar. E é uma das formas da gente se identificar através da música”. Santos (2019, p. 25) pontua que preservar a cultura negra e “quilombola é manter viva a nossa história a qual por muitos anos foi silenciada, consequência da escravidão que castigou o nosso povo” (Santos, 2019, p. 25). Nesse contexto, com a formação dos quilombos, os negros fugidos começaram a experimentar a liberdade para viver seus costumes, religiosidades e suas práticas culturais, reviver suas histórias de resistências.

A música cantada pelos moradores da comunidade São José de Icatu é um dos símbolos de sua identidade, cujas letras das músicas trazem as lutas e as resistências que o povo negro enfrentou durante o processo escravista, que simbolizam o reconhecimento histórico dos passos trilhados por seus ancestrais ao ocuparem esse território. O professor Domingos Flávio ressalta que é por intermédio dessas músicas que, hoje, os jovens autoafirmam sua identidade, em que a música é como um instrumento de reconhecimento da sua vivência, como é exemplificado no trecho da letra da música “Eu sou Quilombola”:

[...] Eu, meu pai quilombo, eu também sou quilombola, a minha luta é todo dia e toda hora, ei, meu pai quilombo, dizem que o Zumbi morreu, Zumbi tá vivo em que luta como eu, quilombo são negros numa grande União, lutando com força contra a discriminação (Trecho da letra da música “Eu sou Quilombola”, de autor desconhecido).

Domingos Flávio afirma que essa música pode ser trabalhada tanto na escola, quanto dentro dos grupos culturais. Na concepção dele, representa a luta e a resistência que o seu povo teve contra qualquer tipo de discriminação. Nesse viés, o processo de reconstrução da identidade negra, segundo o professor Rivaldo Santos (2019), vem se “constituindo ao longo do tempo com base na vida diária desse povo e que hoje eles vêm lutando de diferentes formas contra a discriminação que os jovens passam no meio social” (Santos, 2019, p. 39).

Na luta pela autoafirmação, existem dois grupos culturais que trabalham questões relacionadas à valorização e à afirmação da identidade negra com os moradores, através de músicas e danças, mormente, na organização de rodadas de Samba de Cacete. O primeiro é o grupo “Cultura Viva” e o

outro “Os Seguidores de Zumbi”, tendo à frente os professores Domingos Flávio e Rivaldo Dias, que recrutam os mais jovens dessa comunidade com objetivo de fortalecer a cultura local e mantê-la viva, reverenciando os saberes ancestrais a partir do vigor das novas gerações.

Uma vez que, nas comunidades quilombolas, a cultura faz parte da reconstrução histórica dos seus habitantes, esse processo, como assegura Cardoso (1977), “abre caminhos para que haja uma investigação histórica da comunidade e isso, muitas vezes, resultam em obstáculos e problemas a serem contemplados pelos moradores” (Cardoso, 1977, p. 221).

Dessa forma, preservar a cultura local é um ato para manter viva a memória e a história dos seus antepassados, que, por muito tempo, foram silenciadas, para as quais, atualmente, os jovens têm a missão de dar continuidade nesse processo de reconstrução da identidade negra. Em vista disso, o jovem Andrey, morador de Icatu, enfatiza que “se deixarmos morrer nossa história, quem contará as contará os nossos feitos?”, evidenciando que sua geração e as próximas têm o compromisso de zelar por suas práticas identitárias. Além disso, os grupos culturais de sua comunidade contribuem com esse processo, dado que:

Participo do grupo cultura viva, nós tocamos o Samba de Cacete cultural, o carimbo trabalhamos muito com os jovens, o nosso objetivo é manter, basicamente, a Cultura Viva, não deixa a cultura morrer, se nós deixarmos quem é que vai sustentá-la? (Andrey, morador da comunidade São José de Icatu).

Assim sendo, a cultura é um marco importante para afirmar a identidade da população quilombola, pois se configura como um lugar de fala e de expressão corporal das pessoas que vivem em comunidades tradicionais, como São José de Icatu. Por meio desses movimentos culturais os mais jovens lutam em situações de relações de poder, como nas lutas “pela demarcação do território quilombola e pelo enfrentamento de diversas formas de assujeitamento e desumanização que o seu povo está sujeito na sociedade” (Costa, 2017, p. 94).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo procurou compreender como a identidade quilombola é percebida e vivida pelos habitantes da comunidade São José de Icatu, abordando suas práticas culturais, memórias coletivas e a luta pelo reconhecimento territorial. Evidenciando o processo da escravidão negra e sua ocorrência na Amazônia, sobretudo, na região do baixo Tocantins, no Pará, oferecendo indícios da historicidade dos problemas que as comunidades originadas dos antigos núcleos de resistências negras enfrentam até os dias atuais. Os resultados apontam que a memória histórica da comunidade está profundamente

entrelaçada com as narrativas de resistência e o papel central desempenhado pelos movimentos negros na construção dessa identidade.

A história oral foi essencial para captar as vivências e memórias dos mais velhos, destacando sua função como um instrumento político e cultural. Verena (2004), enfatiza que a história oral não apenas recupera narrativas silenciadas, mas as insere em uma dinâmica de resistência ativa contra apagamentos históricos. A partir dos relatos, constatou-se que o reconhecimento territorial formalizado pela Fundação Cultural Palmares, por meio do processo nº 01420.009023/2010-81, é uma conquista que reflete décadas de luta e organização da comunidade. Tal reconhecimento reafirma o território como um espaço simbólico e material, onde se articulam identidade e pertencimento (Gomes, 2002).

Além disso, as práticas culturais, como o Samba de Cacete e os mutirões, revelaram-se não apenas como elementos de continuidade da tradição, mas também como formas de resistência e ressignificação. Essas práticas conectam a ancestralidade africana às dinâmicas contemporâneas, permitindo que as gerações mais jovens se identifiquem e deem continuidade ao legado histórico-cultural. A cultura, nesse contexto, é um espaço de luta, memória e transmissão de valores que fortalecem a coletividade (Pinto, 2013).

Outro ponto central é o papel do movimento negro na articulação da luta quilombola. Para Mattos e Abreu (2016), essas redes associativas são cruciais para dar visibilidade às demandas das comunidades e estabelecer diálogos com políticas públicas. No caso de São José de Icatu, a parceria entre a associação quilombola local e os movimentos sociais resultou não apenas em avanços jurídicos, como a titulação da terra, mas também em uma mobilização cultural que reafirma a memória coletiva como um instrumento de resistência.

Observou-se que a juventude dessa comunidade tem assumido cada vez mais a responsabilidade de levar adiante a cultura do seu povo. Na atualidade, esses jovens saem de sua comunidade para apresentar a sua cultura em outras localidades da região, possibilitando o fortalecimento dos laços culturais herdados dos seus antepassados. Mostrando que a identidade quilombola não é estática, mas construída a partir das relações entre memória, território e cultura.

Este estudo contribui para o debate sobre a relação entre memória, identidade e luta territorial em comunidades quilombolas, reafirmando a importância de ouvir as vozes dessas populações e valorizar suas contribuições para a história e a cultura brasileiras. Ainda há muito a ser explorado, especialmente no que diz respeito à relação entre a construção de políticas públicas efetivas e a continuidade da memória e cultura quilombola de Icatu, que se apresenta como um exemplo vivo de que resistência e identidade são forças indissociáveis na luta por reconhecimento e justiça histórica.

Por fim, conforme as análises de Mariléa de Almeida (2022), as comunidades quilombolas são espaços dinâmicos de reinvenção e resistência, onde o passado é constantemente reinterpretado para responder aos desafios do presente. Torna-se assim, perceptível que, no caso da povoação quilombola São José de Icatu, a sua população descende de uma ancestralidade que empreendeu muitas lutas e resistências durante o processo escravista, apossando-se de terras em Mocajuba, região do Tocantins. Território onde a identidade quilombola é trabalhada diariamente com os jovens pelos movimentos sociais, e seus habitantes desenvolvem dentro e fora do seu território. Desempenhando um papel fundamental no processo de resistência, ao se apropriarem das narrativas e práticas culturais para manter vivo o legado de seus ancestrais.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. História oral: a experiência do cotidiano. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.
- ALMEIDA, M. Devir quilombola: memórias e resistências. São Paulo: Editora XYZ, 2022.
- BATISTA, P. C. Políticas públicas Culturais para construção da identidade quilombola. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Mídia, Informação e Cultura) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BORGES, L. S. História, Educação e (r)existências: entre saberes e fazeres do/no Quilombo de Bailique Centro, Município Oeiras do Pará. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, 2021.
- CARDOSO, C. F. Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- COSTA, J. P. A. Comunidades remanescente de quilombo São José de Icatu: Identidade e Movimento Social UFPA/ CUNTINS – Mocajuba 2013.
- COSTA, J. P. A. Gênero, Saberes e poder: o protagonismo de mulheres negras organização política e Social da comunidade remanescente de quilombo São José de Icatu – Mocajuba PA. PPGDUC-UFPA, Cametá, 2017.
- DOMINGUES, P. Movimento negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, v. 12, nº 23, 2007.
- FANON, F. Pele negra, máscara brancas: tradução de Renato Silva. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LE GOFF, J. História e memória. Trad. Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.
- GOMES, N. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil; uma breve discussão. 1987.
- GOMES, F. S. Histórias de quilombos e formações de fronteiras. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- LOMBA, R. M. Conflito, territorialidade e desenvolvimento: algumas reflexões sobre o campo amapaense. Dourados: Ed. UFGD, 2014.
- MALCHER, M. A. F. Identidade quilombola e Território. 2011.
- MATTOS, H.; ABREU, M. Passados presentes: memória negra no Brasil contemporâneo. 2016. Disponível em: <https://passadospresentes.com.br>
- MAURÍCIO, N. C. Um estudo sobre Fortalecimento da Identidade quilombola na Escola Gracinha Peres, Vila São Benedito. Cametá/ PA. 2019.

MIRANDA, E. R. S. Dos mutirões aos pimentais: a (re)construção das identidades na contradição trabalho-capital, em comunidade quilombola no nordeste paraense. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – PPGEDUC/UFPA, Cametá, 2019.

MIRANDA, G. C. Saberes e Práticas culturais quilombolas: uma análise do processo de ensino aprendizagem na escola Emílio Cabral de Santa Cruz no município de Mocajuba – PA/UFPA, 2017.

MONTEIRO, A. J. Identidades, Memórias e Perspectivas do Movimento de Educação Escolar Indígena no Brasil. In: AGUIAR, M. A. S. (Org.). Educação e diversidade: estudos e pesquisas. v. 1. Recife: MEC/UFPE, 2009. p. 39-58.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. Revista USP, [S. l.], nº 28, 1996, p. 56-63. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63>

PEREIRA, A. A. A lei 10.639/03 e o movimento negro, aspecto pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil. Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, nº 17, 2011.

PINTO, B. C. M. Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico. Cametá: Editora, 2007.

PINTO, B. C. M. Filhas das Matas: Práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Editora Açaí, 2010.

PINTO, B. C. M. Samba de Cacete: Ecos de Tambores Africanos na Amazônia Tocantina. In: Tambores e batuques: circuito 2013-2014. – Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional – Sonora Brasil, 2013.

PINTO, B. C. M. Memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados Amazônicos de Antigos quilombos. PUC/ São Paulo, 1999.

PINTO, B. C. M. Os Remanescentes de Quilombolas na Região do Tocantins (PA): História, Cultura, Educação e Lutas por melhores condições de vida. In: Dimensões da Inclusão no Ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

RIBEIRO, A. S. S. Saberes tradicionais e educação ambiental: encontros e desencontros no quilombo de mesquita. Tese (Doutorado em Educação) – UNB, Brasília, DF, 2014.

SANTOS, R. A. D. Educação e Saberes Culturais: A Expressão da comunidade quilombola São José de Icatu. In: Andrea Silva DOMINGUES, A. S.; PINTO, B. C. M.; SOUZA, S. B. (orgs.). Seminário Corpo, Educação, Resistências e Movimentos Sociais AfroIndígenas na Amazônia: livro de resumos. Campinas, SP: Labour, 2019.

SILVA, S. R. Quilombo no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: COLÓQUIO DE GEOCRÍTICA, 12., Bogotá 7 al 11 de Mayo, 2012. Anais... Bogotá, 2012.