



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS
E SABERES NA AMAZÔNIA - PPLSA

GLAYCE DE FATIMA FERNANDES DA SILVA

**NOTAS SOBRE IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
RELIGIOSIDADES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA
AMAZÔNIA ORIENTAL**

BRAGANÇA-PA

2017

GLAYCE DE FÁTIMA FERNANDES DA SILVA

**NOTAS SOBRE IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
RELIGIOSIDADES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA
AMAZÔNIA ORIENTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará-UFPA, Campus Universitário de Bragança, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Memórias e Saberes Interculturais

Orientador: Prof. Dr. Luis Junior Costa Saraiva.

BRAGANÇA-PA

2017

Silva, Glayce de Fátima Fernandes.

Notas sobre identidades, territorialidades e religiosidades em uma comunidade quilombola na Amazônia Oriental. Glayce de Fátima Fernandes da Silva, Orientador: Luis Junior Costa Saraiva – 2017.

Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA), Bragança, 2017.

1. Comunidade Quilombola de Jurussaca. 2. Identidades. 3. Territorialidades. 4. Religiosidades. I. Saraiva, Luís Jr. Costa. II. Dr.

CDD:

GLAYCE DE FÁTIMA FERNANDES DA SILVA

**NOTAS SOBRE IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
RELIGIOSIDADES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA
AMAZÔNIA ORIENTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará-UFPA, Campus Universitário de Bragança, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luis Junior Costa Saraiva.

Apresentado em: _____/_____/2017

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luis Junior Costa Saraiva - Orientador
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof.^a Dr. Daniel dos Santos Fernandes - Avaliador
Instituição Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. César Augusto Martins de Souza - Avaliador
Instituição Universidade Federal do Pará (UFPA)

BRAGANÇA-PA

2017

Aos meus filhos, Laís e Felipe.

Ao meu sobrinho, Bernardo.

Aos meus pais, Renildes e Dedson.

À Universidade Federal do Pará. Ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. À coordenação do PPLSA, em nome da professora Dr.^a Tabita Fernandes.

Aos professores do PPLSA, alguns que tive a honra de conhecer, outros de reencontrar. Sou grata pelos conhecimentos e vivências acadêmicas compartilhadas: Prof. Dr. Flavio Leonel, Prof. Dr. Guilherme Fernandes, Prof. Dr. Daniel Fernandes, Prof.^a Dr.^a Georgina Negrão, Prof. Dr. Salomão Hage, Prof. Dr. Pere Petit, Prof.^a Dr.^a Cristina Caldas e Prof. Dr. Luís Saraiva. Em especial, ao professor Dr. Luís Saraiva, pela dedicação enquanto orientador, pelo exemplo enquanto profissional e pela paciência e bondade enquanto ser humano.

Agradeço aos moradores da comunidade de Jurussaca, principalmente aos que me acolheram como pesquisadora. Sou imensamente grata a: Seu Vadeco, Dona Lúcia, Dona Fausta, Dona Maria José, Seu Tito, Seu Joãozinho, Seu Jorge, Dona Ciléia, ao Sr. Genilson (atual presidente da associação) e à Dona Benedita *in memoriam*, primeira moradora a me acolher na comunidade, ainda em 2014, ocasião em que ocupava o cargo de presidente da associação.

Aos colegas da turma PPLSA 2015, pelos compartilhamentos acadêmicos, humanos, políticos, filosóficos, de vida e de alma. A alguns agradeço nominalmente: à Mabel, pela honra da convivência, por ser esse alguém em que me espelho como aluna, profissional, amiga, enfim, pela mulher extraordinária que você é; à Ana Claudia, pelas terapias, descontração, pelo exemplo de garra e determinação; à Carlinha, por ter arrebatado este coração desde as primeiras palavras trocadas, pela delicadeza, pela singeleza do olhar, pela voz que me transmite paz e pela alma poética; à Érita, por toda sua bondade, por sua agradável companhia, por sua meiguice e pelos tantos risos; aos queridos Édson e Fabrício, pelos compartilhamentos de informações, livros, artigos e pelas tantas conversas agradáveis.

À Professora M.sc. Larissa Fontinelle, por ser esse ser humano gentil e prestativo, que se dispôs a me ajudar nesta e em outras etapas de minha vida acadêmica. À professora Dr.^a Maria Gorete, por ter sido meu grande exemplo e a grande incentivadora para que eu desse os primeiros passos na pós-graduação. Ao professor Dr. Jair Cecim, por ter compartilhado comigo informações importantes para esta pesquisa.

Ao meu irmão, Glaydson, por ser exatamente quem é, por sua calma e paciência que me inspiram a ser alguém melhor. À Paulinha, minha cunhada, a irmã que meu irmão me deu, por sempre me incentivar a lutar pelos meus sonhos. À Deusimar, por ser minha amiga-irmã dos momentos de riso, de choro, de conselhos, a amiga de todas as horas. À Nailene, por

ser a amiga que me faz sorrir, gargalhar, dançar, aquela que me puxa as orelhas e que me faz ver a vida sempre da melhor maneira.

Agradeço a Deus, pelo dom da vida, aos Deuses, aos Orixás, Espíritos, Entidades de Fundo e a Todos os Santos, por toda a energia concedida ao mundo humano.

Enfim, agradeço aos meus filhos, Laís e Felipe, por terem sido tão compreensivos durante os momentos em que precisei me ausentar nestes últimos dois anos; agradeço pelos sorrisos que diariamente me presenteiam, de onde retiro a força capaz de me renovar como mãe, filha, estudante, profissional (ontem, hoje e sempre). E aos meus pais, por todo apoio para que eu chegasse a esta etapa e, principalmente, para que eu viesse concluí-la.

“Bragança desempenhou um papel relevante na formação da sociedade regional. Nela ecoam ainda vozes dos pretos velhos que contam as histórias de quilombos e aquilombados da mata, das condições impostas ao negro na sociedade colonial, e de resistências”¹

*“Terra de preto não é gueto
Não é medo
Terra de preto não é beco
Nem favela
De Angola, Mina, Cambinda
Mandinga, Congo,
Benguela
[...]
É reserva extrativista
É quilombo...
[...]
Teus direitos conquistados
Ninguém vai te roubar
[...]
Pra não morrer a cultura
Todo povo se faz um
Terra é vida, vida é luta...
Luta negro, luta índio
E quem dela precisar”²*

¹CASTRO, Edna. **Escravos e Senhores de Bragança**. Belém: NAEA, 2006.

²AKOMABU, Paulinho. **Frechal**: Terra de preto. Maranhão: Centro de Cultura Negra do Maranhão - CCNM, CD Terra de preto – Coleção Pérolas Negras, v. 1.

RESUMO

Este trabalho versa a temática quilombola e foi desenvolvido na comunidade quilombola de Jurussaca, comunidade negra rural do município de Tracuateua/PA, localizada na Amazônia Oriental. As terras da comunidade de Jurussaca são definidas como terras de preto e de índio (SILVA, 2014), o que resulta de seu processo de formação. O objetivo geral definido neste trabalho é: interpretar e refletir sobre a construção da identidade social dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas, tomando com base os modos de vida de seus moradores, as relações estabelecidas com o território e as religiosidades vivenciados na/pela comunidade, que constituam traços representativos de sua identidade. Os objetivos específicos são: abalzar a possível origem da comunidade quilombola de Jurussaca, com base, sobretudo, em seu mito de origem; refletir sobre os processos de auto-atribuição e reconhecimento legal da comunidade como quilombola, o que gerou sua reterritorialização; compreender a dinâmica territorial interna da comunidade e o uso de seus espaços; interpretar algumas das religiosidades populares presentes na comunidade, destacando os elementos que convergem para a afirmação da identidade do grupo, em especial a Festa de Todos os Santos. Desse modo, foi possível identificar que a identidade social dos moradores de Jurussaca (como quilombolas) foi elaborada (em um primeiro plano) a partir de quatro elementos: a origem comum, a luta pela posse da terra e titulação coletiva, a cor da pele (ser preto) e no sobrenome comum (Araújo), somados a outros elementos dessa identidade (em um segundo plano): as relações de parentesco, o pertencimento e as redes de parentesco, além das práticas religiosas e crenças presentes na comunidade. Todos esses elementos (do primeiro e do segundo plano) representam as identidades quilombolas circulantes na comunidade de Jurussaca, mas, além disso, representam um grupo cuja formação recebeu forte influência afro-indígena, que muito representa a população amazônica, em especial as comunidades da região do salgado paraense.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola de Jurussaca; Identidades Quilombolas; Territorialidades; Religiosidades.

ABSTRACT

This work deals with the quilombola theme and it was developed in the Jurussaca quilombola community, rural black community of Tracuateua/PA, located in the Eastern Amazon. The lands of Jurussaca community are defined as black and Indian lands (SILVA, 2014), which results from its formation process. The general purpose defined in this work is to interpret and reflect on the construction of social identity of the Jurussaca community residents as quilombolas, based on the ways of life of its residents, on the established relations with the territory and on the experienced religiosities on/by the community that consist in representing features of its identity. The specific purposes are: to distinguish the possible origin of the Jurussaca quilombola community, based mainly on its origin myth; to reflect on the self attribution processes and on the legal recognition of the community as quilombola, which generated its reterritorialization; to understand the internal territorial dynamics of the community and the use of its spaces; to interpret some of the popular religiosities present in the community, highlighting the elements that converge to the affirmation of the group identity, in particular the Festa de Todos os Santos. Thus, it was possible to identify that the social identity of the inhabitants of Jurussaca (as quilombolas) was developed (in a foreground) from four elements: common origin, struggle for land ownership and collective titling, skin color (being black) and common surname (Araújo), added to other elements of this identity (in background): kinship relations, belonging and kinship networks, besides the religious practices and beliefs present in the community. All these elements (in foreground and background) represent the circulating quilombolas identities in the Jurussaca community, but, moreover, represent a group whose formation received strong Afro-Indian influence, which quite represents the Amazonian population, especially the communities of the Paraense Salgado region.

Keywords: Jurussaca Quilombola Community; Quilombolas Identities; Territorialities; Religiosities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Dos primeiros passos às primeiras linhas	16
1 ENTRE TERRAS E ÁGUAS: JURUSSACA	19
1.1 Sobre o lugar	19
1.2 Da comunidade às linhas textuais: alguns moradores.....	21
2 IDENTIDADES E TERRITORIALIDADE NO JURUSSACA	33
2.1 As marcas no chão da memória: os primeiros moradores	35
2.2 Tornar-se quilombola: a luta pela terra e titulação	43
2.3 Algumas Identidades	48
2.4 Terra, território e territorialidades	57
2.4.1 O território em algum lugar na memória.....	58
2.4.2 O território hoje: o espaço da moradia, o espaço do trabalho, e o espaço das águas.....	60
3 FESTA DE TODOS OS SANTOS: IDENTIDADES PELOS CAMINHOS.....	72
3.1 Religiosidades no Jurussaca	72
3.1.1 A pajelança de Seu Joãozinho	72
3.1.2 Os imaginários sobre o pajé.....	77
3.2 A Festa de Todos os Santos	81
3.3 Buscação e Deixação: Identidades nos caminhos da louvação	86
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	112
REFERÊNCIAS.....	114
TÁBUA DE ATORES SOCIAIS.....	121

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como intento fazer um estudo sobre as identidades na/da comunidade quilombola de Jurussaca, localizada em uma pequena faixa de terra no município de Tracuateua/PA, dando atenção especial à identidade social do grupo, às questões territoriais e algumas religiosidades presentes na comunidade.

O objetivo geral definido neste trabalho é: interpretar e refletir sobre a construção da identidade social dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas, tomando com base os modos de vida de seus moradores, as relações estabelecidas com o território e as religiosidades vivenciados na/pela comunidade, que se constituem como traços representativos de sua identidade.

Em função desse objetivo foram definidos como objetivos específicos: abalzar a possível origem da comunidade quilombola de Jurussaca, com base, sobretudo, em seu mito de origem; refletir sobre os processos de auto-atribuição³ e reconhecimento legal da comunidade como quilombola, o que gerou sua reterritorialização; compreender a dinâmica territorial interna da comunidade e o uso de seus espaços; interpretar algumas das religiosidades presentes na comunidade, destacando os elementos que convergem para a afirmação da identidade do grupo, em especial a Festa de Todos os Santos.

Os primeiros caminhos que me levaram à comunidade não foram bem aqueles de chão do Jurussaca, arenosos de verão e barrentos de inverno, mas os caminhos teóricos concernentes à educação étnico-racial, durante a graduação em Pedagogia. Interesse pelo tema, leituras, pesquisas e eis que em meio aos estudos sobre raça e etnia, diversidade cultural e textos de lei, somados à curiosidade sobre a formação de quilombos na região bragantina, me vi ali, com os pés tímidos, mas já calcados nos chãos da pesquisa.

Do ponto de vista social e acadêmico considero necessário promover discussões acerca da realidade da comunidade quilombola de Jurussaca, por ser ela uma das comunidades quilombolas que compõe a região bragantina. Considero importante refletir sobre o modo de vida estabelecido por seus moradores, suas territorialidades, bem como suas religiosidades.

As populações quilombolas, assim com os povos indígenas, ribeirinhos, dentre outros, compõe importante expoente no contexto amazônico. Vejo assim, a necessidade de ampliar os horizontes de estudo sobre as populações quilombolas na Amazônia Oriental.

³A **auto-atribuição** é um critério de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, em atendimento ao Decreto 4887/2003, sendo assim, a auto atribuição (auto intitulação) é um dos primeiros passos para que uma comunidade remanescente quilombola receba o reconhecimento legal.

Portanto, conhecer, estudar e refletir sobre a comunidade quilombola de Jurussaca, que está entre as 523 comunidades quilombolas reconhecidas no estado do Pará (GOMES, 2015) é uma forma de ampliar esse horizonte de estudo.

Comunidades remanescentes quilombolas são continuidades de um processo histórico mais longo de escravidão, além do período pós-emancipatório e da migração dos libertos. “Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou de um passado remoto [...] O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania” (GOMES, 2015, p. 7). Assim, a comunidade de Jurussaca (re)significa continuamente suas identidades, territorialidades e religiosidades. Desse modo, apresento a seguir algumas características sobre a comunidade quilombola de Jurussaca que não são as únicas e não estão acabadas, pois são fluidas.

Dos primeiros passos às primeiras linhas

Meu interesse pela temática quilombola teve início em 2013, ao final do Curso de Pedagogia, em contato com leituras sobre relações étnico-raciais. No ano seguinte tive o primeiro contato com a comunidade de Jurussaca e com alguns de seus moradores. Ainda com conhecimento superficial sobre a comunidade busquei elementos que me conduzissem à pesquisa, que inicialmente tocaria às questões da educação escolar quilombola.

No entanto, adotei em um segundo momento a religiosidade popular na/da comunidade de Jurussaca como elemento de sua identidade. Na construção atual situo a religiosidade popular como um dos elementos que compõe a identidade da comunidade.

Este trabalho adota o paradigma de pesquisa qualitativo, compreendido a partir do fundamento de que entre o mundo real e os sujeitos se estabelece uma relação dinâmica, em uma interdependência viva entre sujeito e objeto, bem como no vínculo indissociável entre o mundo objetivo, assim como a subjetividade do sujeito (CHIZZOTTI, 2001).

A produção de conhecimento não se limita às teorias explicativas, isoladas ou desconectadas das realidades subjetivas do sujeito-observador. Esse “sujeito-observador é parte integrante do processo de conhecimento e interpreta os fenômenos, atribuindo-lhes um significado” (CHIZZOTTI, 2001, p.79). O objeto estudado não é um dado neutro, está possuído de significados e relações que sujeitos concretos criam em suas ações. Há diversos desdobramentos de pesquisa qualitativa, mas alguns enfoques são comuns às pesquisas de paradigma qualitativo como um todo. Nesse sentido:

Esse tipo de pesquisa visa a abordar o mundo “lá fora” (e não em contextos especializados de pesquisa, como os laboratórios) e entender, descrever e, às vezes, explicar os fenômenos sociais “de dentro” de diversas maneiras diferentes: Analisando experiências de indivíduo ou grupos. As experiências podem estar relacionadas a histórias bibliográficas ou práticas cotidianas ou profissionais, e podem ser tratadas analisando-se conhecimento, relatos e histórias do dia a dia; Examinado interações e comunicações que estejam se desenvolvendo (ANGROSINO; FLICK, 2009, p. 8).

Assim, este trabalho está voltado às práticas cotidianas da comunidade quilombola de Jurussaca, compreendidas como elementos de seu sistema cultural, privilegiando os significados e os valores atribuídos por seus moradores às próprias realidades.

O procedimento bibliográfico, por sua vez, foi adotado nesta pesquisa para dar sustentação ao estudo da temática quilombola e as obliquidades sobre o tema, contribuindo para mapear as bibliografias tornadas públicas em relação ao tema de estudo, como revistas, livros, monografias, dissertações, artigos, teses, material cartográfico etc. (LAKATOS; MARCONI, 2003).

Para o desenvolvimento da pesquisa de campo adoto a entrevista semiestruturada como ferramenta para a coleta de dados e o diário de campo como instrumento de pesquisa. A entrevista não é apenas um rol de perguntas e respostas entre pesquisador e pesquisado, e, tampouco, pode ser entendida como simples ferramenta de coleta de dados. A entrevista é também momento de investigar, problematizar, analisar, reconstruir a própria pesquisa, à medida que permite reformular o olhar do pesquisador sobre o campo.

O diário de campo, também utilizado neste trabalho, ajuda a estabelecer reflexões entre as experiências da pesquisa de campo e as teorias estudadas (MALINOWSKI, 1978). O diário de campo deve conter as minúcias das observações feitas em campo e levar em consideração desde os fatos mais corriqueiros, aparentemente sem importância, aos mais acentuados.

A imagem, por sua vez, integra este trabalho como elemento importante, dispondo-se como recurso comunicativo dotado de sentido e significado, dispensando, portanto, descrições, notas e numerações, procurando assim proporcionar a maior fluidez à leitura dos intertextos apresentados. Desse modo, optei por apresentar as imagens sem titulação e numeração, proporcionando o diálogo entre as informações apresentadas textualmente e o recurso imagético. Assim, as informações referentes às imagens estão disponíveis em notas de rodapé. Quanto às falas que estão presentes no texto optei por apresentar em itálico como forma de destacá-las, diferenciando-as das citações teóricas.

Este trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo (Entre Terras e

Águas: Jurussaca) é um breve capítulo introdutório. Desse modo, no primeiro tópico (Sobre o lugar) apresento a comunidade de Jurussaca e no segundo tópico (Da comunidade às linhas textuais: alguns moradores) apresento alguns dos moradores entrevistados.

No segundo capítulo (Identidades e territorialidades no Jurussaca) apresento discussões sobre as identidades e territorialidades quilombolas da comunidade de Jurussaca. Para isso, no primeiro tópico (As marcas no chão da memória: os primeiros moradores) busco conhecer a origem comum da comunidade, a partir das versões contadas por alguns moradores, oferecendo alguns diálogos teóricos; no segundo tópico (Tornar-se quilombola: a luta pela terra e titulação) apresento reflexões sobre as disputas pela terra e os processos de reconhecimento da comunidade como quilombola e titulação coletiva das terras; no terceiro tópico (Identidades no Jurussaca: ser preto, ser Araújo e pertencer à comunidade) apresento alguns elementos que caracterizam as identidades quilombolas que circulam na comunidade de Jurussaca.

Ainda no segundo capítulo busco compreender a dinâmica territorial interna da comunidade e o uso de seus espaços. Para isso, no quarto tópico (Terra, território e territorialidades) apresento a relação estabelecida pelos moradores da comunidade com o território, buscando compreender a configuração desse território no passado (O território em algum lugar na memória); apresento a organização espacial da comunidade em sua atual conformação (O território hoje: o espaço do trabalho, o espaço da moradia e o espaço das águas).

No terceiro capítulo (Festa de Todos os Santos: identidades pelos caminhos) interpreto algumas das religiosidades populares presentes na comunidade quilombola de Jurussaca, em especial à Festa de Todos os Santos, dando atenção especial a sua representatividade da/na identidade da comunidade. No primeiro tópico (Religiosidades no Jurussaca), apresento as religiosidades vivenciadas por alguns moradores. Em seguida dou atenção à pajelança cabocla (A pajelança de Seu Joãozinho, Os imaginários sobre o pajé).

Posteriormente apresento as memórias de alguns moradores sobre a origem da festividade (A Festa de Todos os Santos: as memórias da origem); no tópico seguinte (Buscação e Deixação) situo a Festa de Todos Santos vivenciada por alguns moradores da comunidade, a partir das observações e participações empreendidas durante a festividade; no terceiro tópico (Identidades nos caminhos da louvação) apresento algumas reflexões sobre a Festa de Todos Santos, que assume um papel de afirmação de identidade do grupo.

1 – ENTRE TERRAS E ÁGUAS: JURUSSACA

1.1 Sobre o lugar

Os campos ficam verdes e se deixam depois ficar dentro d'água e os mururés florescem entre os peixes (JURANDIR, 1991, p. 18).

O trecho acima, da obra *Chove nos Campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir faz uma breve descrição dos campos do Marajó. Trazer esse trecho permite elucidar a semelhança entre os campos descritos por Dalcídio Jurandir e os campos alagados de Jurussaca. Nos campos de Jurussaca, sobretudo nos períodos chuvosos, formam-se lagos de onde são retirados peixes, compondo uma das fontes de alimento da população.

As terras da comunidade quilombola de Jurussaca caracterizam-se pela predominância de campos naturais⁴, terrenos baixos que permanecem periodicamente alagados (inundados de janeiro a junho e secos de junho a dezembro). Nas proximidades dos rios há a presença de buritizais, enquanto nas áreas mais afastadas dos campos a vegetação é de restinga, com a presença de babaçuais.

A comunidade quilombola de Jurussaca fica localizada a 10 km da sede do município de Tracuateua e a 24 km do município de Bragança, na Amazônia Oriental. Situa-se na mesorregião do nordeste paraense e integra a micro região Bragantina.

As terras da comunidade quilombola de Jurussaca nas palavras de Dona Maria José⁵, ficam localizadas assim: *“Do lado daqui fica a Cebola”*; *“do lado de lá as terras do Pé-da-Onça”*; *“atrás é o viradeiro, da estrada que vem do Açaitéua”*; e *“pra cá pra frente é as Terras do Manivão, antes era muito longe, ia até no marco de Pedra”* (Dona Maria José).

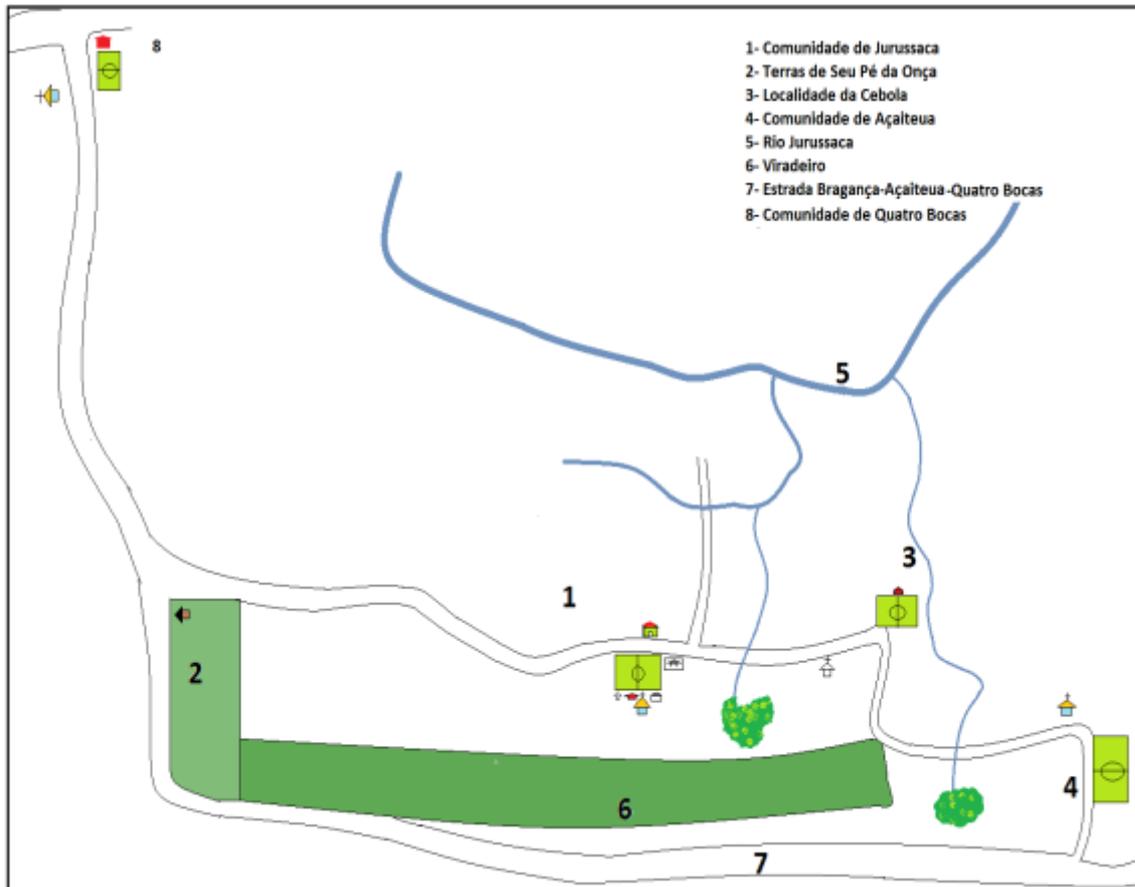
Para Dona Fausta⁶, as referências feitas às terras de Jurussaca são quase as mesmas: *“Do lado daqui da Cebola é por causa dum pé de ceboleira braba que tinha na beira do rio. Aí virou o apelido né? Do rio da Cebola”*; *“Ah! O Jurussaca vai pra acolá no Rio, tudo é Jurussaca”*; *“Ah! vai até no Pé-da-Onça, né? Lá, tem na placa, né?”*; *“E aqui não, aqui tudo*

⁴Os **campos naturais** de Tracuateua localizam-se na porção norte do município, área litorânea do estado do Pará, apresentando fragmentos de florestas inundáveis. Ver em: GOMES, Cássia R. S.; PERES, Ariadne C., 2011.

⁵Consultar informações sobre Dona Maria José em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

⁶Consultar informações sobre Dona Fausta em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

é Jurussaca, só que tem essa parte aqui que é Cebola, mas eu não dou meu endereço de Cebola, Cebola é localidade” (Dona Fausta).



7

Dona Maria José e Dona Fausta fazem uso de referências espaciais, adotadas pelos próprios moradores para definir o território da comunidade. Essas referências que Dona Maria José e Dona Fausta utilizam possuem representatividade para elas, como membros da comunidade, assim como para a comunidade como um todo. As referências de que elas fazem uso são as terras de Seu Manivão⁸ e de Seu Pé-da-onça⁹, além da estrada que se acosta o viradeiro (porção de terra da comunidade destinada à agricultura), o rio Jurussaca e a localidade da Cebola. A localidade da Cebola é uma subárea Jurussaca, teve origem quando alguns moradores de Jurussaca passaram a residir na localidade. Recebe esse nome batizado

⁷ Imagem 1: **Desenho da comunidade** feito a partir das referências territoriais adotadas pelos moradores (Gláyce Fernandes).

⁸ Consultar informações sobre Seu Manivão em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

⁹ Consultar informações sobre Seu Pé-da-Onça em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

pela comunidade em decorrência de uma planta nativa que abeira o rio (a ceboleira-braba¹⁰). Nas proximidades da planta nativa os moradores costumavam tapar o rio (oferecer barreiras ao seu fluxo) como forma de aumentar o nível d'água, servindo-lhes melhor para o banho ou para colocar a mandioca de molho (uma das etapas para a produção da farinha d'água).

Ao chegar à comunidade, logo após a casa de seu Pé-da-Onça é possível avistar a vegetação de coco babaçu. Ali, cortinada por detrás das palmeiras, localiza-se a comunidade quilombola de Jurussaca.



11



12

¹⁰ A **ceboleira-braba**, arbusto nativo de nome científico *Clusia grandiflora* Splitg. Ver em: SILVA, Regina C. V. M.; SILVA, Antônio *et al.* **Noções Morfológicas e Taxonômicas para Identificação Botânica**. Brasília: EMBRAPA, 2014. Disponível em: <file:///F:/oBotanica.pdf>

¹¹ Imagem 2: Entrada da comunidade – Jurussaca (Glayce Fernandes - setembro de 2014).

¹² Imagem 3: Estrada entre os babaçuais – Jurussaca (Glayce Fernandes - setembro de 2014).

As palmeiras de coco babaçu são hoje apenas velhas confidentes, mas já foram muito mais que isso. Há pouco mais de quinze anos as antigas casas de Jurussaca foram substituídas por casas de alvenaria, construídas por intermédio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Antes feitas de barro¹³ e cobertas com as palhas do coco-babaçu.



14

Atualmente algumas casas da comunidade ainda são construídas à maneira antiga, mas a grande maioria foi substituída pelas construções de alvenaria, de modelo padronizado pelo INCRA, possuindo um cômodo que integra sala-cozinha e dois quartos, algumas possuem as instalações sanitárias em funcionamento, pois foram concluídas, já outras não. Predominantemente, as casas da comunidade, sejam elas construídas pelo INCRA ou pelos moradores, possuem aos fundos habituais barracas de palha¹⁵. Esse espaço é destinado à criação de bichos (aves domésticas), assim como para receber visitas, e muitas vezes para preparar e servir as refeições, sendo um espaço de grande sociabilidade nas moradias.

¹³As **casas de barro**, são construídas a pau à pique, na terminologia arquitetônica como casa de taipa cujas paredes apresentam uma armação de varas ou paus verticais, unidos entre si por pequenas varas equidistantes e horizontais, situadas alternadamente do lado de fora e de dentro. Sendo que toda essa trama é, posteriormente, preenchida de barro. Disponível em: <http://www.colegiodearquitetos.com.br/dicionario/2009/02/o-que-e-pau-a-pique/>

¹⁴ Imagem 4: Casa de barro (casa construída a pau-a-pique) – Jurussaca (Glauce Fernandes - setembro de 2014).

¹⁵As **barracas de palha** são construídas como extensões das casas, geralmente cercadas com varas finas de madeira, apresentam a funcionalidade de cozinhas, onde geralmente localizam-se os jiraus e os fogões à lenha. Em algumas casas as barracas não são agregadas às casas, mas desempenham com a mesma função.



16

Tecer descrições sobre a comunidade quilombola Jurussaca, sua vegetação, moradias, organização territorial e seus espaços, ajuda a situá-la quanto às características mais gerais apresentadas por ela. Na comunidade quilombola de Jurussaca há uma relação de integração entre o homem e a natureza. Os costumes, os saberes, as histórias e as crenças estão todas muito atreladas ao território. O território e seus espaços (campo, igreja, casas, rios, caminhos, taperas, barracão de festas, roçados, casas de farinha etc.) são frequentemente referência para acionar as memórias individuais e coletivas dos moradores.

1.2 Da comunidade às linhas textuais: alguns moradores

Ao buscar conhecer um pouco das memórias de origem da comunidade quilombola de Jurussaca e da Festa de Todos os Santos, assim como a configuração do território no passado, busquei entrevistar as pessoas de maior idade na comunidade, ainda que não tenha sido possível entrevistar a todos. Seu Biquinho¹⁷ é um senhor de 84 anos, dos homens é o mais idoso da comunidade, reside na localidade da Cebola, mas há algum tempo deixou de conceder entrevista por conta de seu problema de surdez. Dona Bené Paula¹⁸, possui 90 anos e reside no Jurussaca, mas apresenta um delicado quadro de saúde, o que a impede de conceder

¹⁶Imagem 5: Casas construídas pelo INCRA – Jurussaca (Glayce Fernandes - outubro de 2015).

¹⁷ Consultar informações sobre Seu Biquinho em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

¹⁸ Consultar informações sobre Dona Bené Paula em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

entrevistas. Assim, dos interlocutores de mais idade com quem conversei estão Dona Maria José e Dona Fausta.

Dona Maria José, também conhecida na comunidade como madrinha Maria José ou tia Maria José (tratada dessa forma pelos mais novos em sinal de respeito) é uma senhora de 89 anos.

Ao chegar à comunidade de Jurussaca (no sentido de Tracuateua à comunidade), após o campo de futebol, adentra-se no primeiro ramal¹⁹; segue-se um pouco, passam-se três casas à esquerda e duas casas à direita; segue-se pelo primeiro caminho à esquerda, dali já se avista a casa de dona Maria José. Lá a encontrei, muito bem indicada pelos moradores da comunidade como a pessoa que mais teria a me falar sobre os acontecimentos antigos da comunidade.

Dona Maria José é uma senhora de voz rouca e grave, sorridente, é sempre muito atenciosa, mas não é de responder a tudo que lhe perguntam. Tem coisa que ficou sem resposta, por mais que com um tempo eu voltasse ao assunto, ela sorria e sempre muito simpática dizia: *“Ah, minha filha, eu nem me lembro mais!”* (Dona Maria José) e assim encerrávamos o assunto, a não ser que durante as conversas mais alguém estivesse conosco, um sobrinho, um filho ou afilhado. Então eles lhe diziam conte a ela mãe, conte a ela madrinha, conte sobre aquela história que senhora contava do tempo dos antigos. E assim ela falava sobre algumas coisas, confirmava outras acrescentadas por eles e desse jeito as conversas e entrevistas com ela foram acontecendo.

Dona Maria José nasceu e cresceu na comunidade de Jurussaca, de sete irmãos foi a quarta filha, três deles já falecidos. Dona Maria José é bisneta de Domingos Antônio de Araújo, como ela diz *“o dono mesmo do Jurussaca”* (Dona Maria José). Seu Domingos Antônio de Araújo foi um dos primeiros moradores da comunidade, mas como ela conta, além dele havia outros: *“_Tinha, tinha outros. Acho que eram os irmãos dele, nã Vadeco, que tinha?”* (Dona Maria José).

Dona Maria José gosta de falar da infância, das brincadeiras, das cantigas, disso ela desata-se a falar por horas. Ela foi a primeira professora da comunidade, responsável por alfabetizar muitas crianças, em uma época, conta ela, em que não havia escolas, as aulas aconteciam em sua própria casa.

Dona Maria José teve cinco filhos e é viúva há mais de vinte anos. Moram com ela os dois filhos mais jovens. Em virtude de sua idade já não se ocupa com os afazeres

¹⁹ **Ramal** é o nome dado aos caminhos que foram alargados por máquinas.

domésticos, são os filhos que cuidam da comida, da casa, do roçado etc.. Dona Maria José se dedica às criações (galinhas e galinhas d'angolas) e das plantas do terreiro, que é pequeno.

Dona Maria José sempre fica por ali, por entre as plantas do terreiro ou debruçada sobre a janela da sala. De lá ela cumprimenta as pessoas que passam pelo caminho em frente a sua casa, que como de costume gritam por ela e acenam. Lá eu a vi pela primeira vez.

Dona Fausta tem 68 anos, também nasceu na comunidade de Jurussaca. Quando criança, ela, o pai, a mãe e sua irmã, moravam no Jurussaca, mas desde casou-se com seu Jacó passou a residir na localidade da Cebola. Dona Fausta teve cinco filhos, dois deles já falecidos.

Seguindo do Jurussaca em direção à comunidade da Cebola, logo após o primeiro rio (o rio da Cebola e não o da Ceboleira Braba), entra-se no primeiro caminho à esquerda. Sua casa é a terceira, de arquitetura diferente das demais, pois não foi construída pelo INCRA.

A casa de Dona Fausta fica à direita do rio Jurussaca (que não se avista dali) e à esquerda do caminho que vai para a localidade da Cebola. Entre sua casa e a localidade da Cebola (relativamente distante) há alguns terrenos de roças e capoeira²⁰.

Dona Fausta pouco sorri, “*tem sido assim a vida*” diz ela, desde que seu último filho faleceu, há pouco mais de um ano e meio. Muito calma e atenciosa, sempre me recebeu muito bem em sua casa. Dona Fausta é bisneta de Benedito Fernandes Araújo, um dos primeiros moradores da comunidade de Jurussaca. Ela, assim como Dona Maria José, conta muitos fatos da comunidade, como sua origem, a origem da Festa de Todos os Santos e as mudanças ocorridas na comunidade.

Dona Fausta compartilha também muitas informações sobre a fundação da Associação dos Produtores Quilombolas da Comunidade do Jurussaca, tendo sido diretora da associação por quatro anos, ocasião em que representou a comunidade em diversos encontros entre comunidades quilombolas do Pará, assim como em formações promovidas por órgãos do governo estadual, como pelo Programa Raízes²¹, citado por ela.

A mãe de Dona Fausta era natural do Jandiá, comunidade que fica próximo ao Jurussaca, mas seu pai era da comunidade de Jurussaca, pertencia à família dos primeiros moradores do lugar: “*é filho do Jurussaca mesmo*”, conta ela.

²⁰ **Capoeira** é como a comunidade denomina pedaço de terra que não possui mais a vegetação nativa, mas que não está sendo utilizado para plantio o de roças.

²¹ O **Programa Raízes** foi criado pelo governo do Pará em 12 de maio de 2000 por meio do Decreto nº 4.054, com a missão de articular dentro do governo estadual o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, visando estruturar uma política governamental específica para esses setores da sociedade. Disponível em: http://www.cpis.org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa_conquistas_raizes.html

Ela e a família são herdeiros do santo, imagem de São Benedito esculpida em madeira, o padroeiro da Festa de Todos os Santos e da comunidade: *“Essa imagem era do Benedito aqui do... era do Quintino Araújo, irmão do Benedito Fernando de Araújo. O dono do Santo era Antônio Quintino de Araújo, que era o... eles eram irmãos, o Bendito com o Quintino”* (Dona Fausta). A imagem do padroeiro foi deixada ao Seu Jacó, como herança de uma tia sua e, desde então, está em sua família. E assim, da promessa que deu origem à festividade a imagem do padroeiro tem sido transmitida como herança por quatro gerações, junto a ela os herdeiros do santo herdaram a promessa, que deve ser cumprida anualmente.

Para abordar questões referentes ao processo de reconhecimento da comunidade como quilombola, titulação coletiva das terras e disputa pela posse da terra, assim como assuntos referentes às religiosidades que são vivenciadas por parte da comunidade, também conversei e entrevistei seu Vadeco e seu Joãozinho.

Seu Vadeco é um senhor de 54 anos, também natural do Jurussaca. É esposo de Dona Lúcia²², uma das filhas de Dona Fausta, com quem tem cinco filhos. Seu Vadeco reside com a família em terreno herdado do pai. Sua residência também foi construída pelo INCRA e não foge muito do padrão arquitetônico das demais casas da comunidade.

Da casa de Dona Maria José, à esquerda, se avista a casa de Seu Vadeco. O caminho que leva a sua casa é o mesmo que leva à residência de Dona Maria José.

Seu Vadeco foi um dos moradores que mais me deu atenção na comunidade. Foi ele quem me apresentou à maioria das pessoas, indicou-me aquelas que poderiam me tirar algumas dúvidas, contou-me muitas coisas sobre o período de reconhecimento da comunidade como quilombola e sobre a titulação coletiva das terras. Algumas vezes me acompanhou durante as conversas com Dona Maria José, intermediando-nos.

Seu Vadeco é um senhor aparentemente tímido, fala sempre muito baixo, sorri discretamente, mas sorri sempre. Ele foi uma das pessoas mais engajadas no processo de reconhecimento da comunidade como quilombola e da titulação coletiva das terras, além de ter representado a comunidade em processo judicial pela posse das terras, ocasião em que ocupava o cargo de diretor da Associação dos Produtores Quilombolas da Comunidade do Jurussaca.

Apesar de seus afazeres, seja no trabalho como pedreiro (exercido em uma fazenda próximo à comunidade, onde é empregado), seja em seus trabalhos na roça, ou mesmo na igreja, seu Vadeco sempre se dispõe a dar informações sobre a comunidade.

²² Consultar informações sobre Dona Lúcia em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

Seu Joãozinho é um senhor de 57 anos, não natural da comunidade de Jurussaca, como ele conta: *“Eu já sou duma família de Melo daqui do Santo Antônio. Daqui do Monteiro”* (Seu Joãozinho), mas reside no Jurussaca desde os sete anos de idade, quando seu pai rompeu a união com sua mãe e o trouxe consigo para o Jurussaca, onde foi criado pela pai e pela avó paterna. A família paterna é natural da comunidade de Jurussaca.

Ao chegar à comunidade de Jurussaca, entre a casa do forno comunitária que fica à beira do campo de futebol e o posto de saúde comunitário, há um caminho que leva à casa de seu Joãozinho. À entrada do caminho, logo à beira do campo se avista sua casa. Aos fundos de seu terreno se avista um grande buritizal, onde afloram olhos d’água nos tempos chuvosos e de onde alguns peixes começam a surgir.

A casa de seu Joãozinho fica em um terreno um pouco mais alto, sob uma mangueira antiga, que de longe chama atenção pela altura. O caminho que dá acesso a sua casa é mais baixo e em algumas épocas do ano fica alagado. Sua casa é grande e avarandada, ao lado direito da casa fica a pequena mercearia de seu Joãozinho. Na varanda esquerda se localiza o altar de santos cultuados por ele.

Seu Joãozinho é o pajé da comunidade. Os mais velhos lhe chamam de João, os mais novos de seu João, alguns o chamam de pajé, já em algumas comunidades vizinhas, como ele mesmo conta, uns o conhecem por João poderoso do Jurussaca. Eu o chamo de seu João, e ao perguntar se ele se incomoda de ser chamado de pajé ele afirmou que não, mas diz que se considera um experiente²³. Então perguntei como ele gostaria de ser chamado por mim, neste texto, e ele disse poderia ser Joãozinho, então assim o chamo.

Seu Joãozinho ocupava a cargo de vice-direção da Associação dos Produtores Quilombolas da Comunidade do Jurussaca no período em que comunidade pleiteava o reconhecimento como quilombola e o título coletivo das terras. Esteve envolvido junto a seu Vadeco e à comunidade na briga judicial pela posse da terra, mas fala pouco de sua participação, a não ser que seja indagado e não costuma esmiuçar detalhes. Contudo, sobre o seu dom, para o trabalho de limpeza (como se refere) ele se mostra mais à vontade para falar.

²³**Experiente** é definido por seu Joãozinho como alguém que nasce com o dom de se comunicar com os espíritos e de promover curas.

2 - IDENTIDADES NO JURUSSACA

O conceito de identidade é desdobrado em diferentes campos das ciências sociais (Psicologia, Antropologia, Sociologia...) em meio ao fluxo contínuo de reconstrução do indivíduo moderno, definido por Hall (2003) como crise de identidade, que “é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2003, p.7).

As identidades do homem pós-moderno são fragmentadas, são influenciadas por novos valores, em uma sociedade cujo contato entre os grupo sociais se estabelece de forma mais frequente e dinâmico, desde as maiores às menores esferas sociais. Nesse sentido:

As comunidades locais, construídas na ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, são fortemente específicas de identidade. Mas essas identidades, na maior parte dos casos, são reações de defesa contra a imposição da desordem global, da mudança rápida e inevitável. Elas constroem refúgios, não paraísos (CASTELLS, 1997, p. 64 *apud* BOURDIN, 2001, p. 43).

Desse modo, os processos de mudanças históricas afetam igualmente às comunidades locais, que reafirmam identidades comunitárias, ao passo que aderem aos elementos culturais globais em sua identidade. Assim, ao propor abordar neste trabalho questões referentes às identidades presentes na comunidade de Jurussaca (uma comunidade local), considera-se antes de tudo seu caráter dinâmico, dado seu contexto histórico atual e seu processo de formação. Dessa maneira, a identidade é compreendida neste estudo a partir de seu caráter relacional, ou seja, que é construído a partir do contato com outros, seja no sentido individual, seja no sentido coletivo.

Antes de explanar sobre as identidades no Jurussaca cabe fazer três definições: identidade étnico-racial e identidade negra no Brasil (LIMA, 2008), identidade quilombola (LITTLE, 2004) e a atualização do conceito de quilombo (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Ao buscar compreender a identidade étnico-racial na Brasil, faz-se necessário ter em mente que diversos repertórios afro-brasileiros influenciaram e influenciam na construção dessa identidade, repertórios esses “constituídos nas suas singularidades a partir de dispositivos culturais e étnicos de origem africana, parte de ampla diversidade” (LIMA, 2008,

p. 36). Ainda que essa identidade esteja perpassada por ideologias de “mestiçagem”, que segundo Lima (2008) consistem no embranquecimento da população, que por um lado vai de encontro à construção da identidade negra e por outro viabiliza a ascensão social (individualmente):

É apresentada como embranquecimento e constitui-se e tem sido historicamente usada como mais um dos mecanismos que vão contra a construção de uma identidade negra brasileira, ao mesmo tempo em que se constitui em mecanismo estratégico que ajuda, em nível individual, na ascensão de negros e mestiços na sociedade brasileira. (LIMA, 2008, p. 36).

Lima (2008) apresenta acima a dicotomia existente na construção da identidade étnico-racial no Brasil. O embranquecimento da sociedade brasileira foi uma ideologia engendradora entre o final do século XIX e meados do século XX, e pautava-se em dois processos, o biológico (miscigenação) e cultural (sincretismo cultural). O processo de embranquecimento da população brasileira objetivava a continuação de uma sociedade monoétnica e monocultural.

A fim de ampliar a discussão conceitual Lima (2008) explana o conceito contemporâneo de hibridismo ou hibridização. A partir do qual se discute “até que ponto as identidades e as culturas mantêm seus elementos de origem, ou até que ponto esses elementos são identificados como pertencentes a tais grupos” (LIMA, 2008, p. 36). Com isso, a autora não busca discutir a essência da origem da ideologia de branqueamento, mas colocar em questão as políticas culturais, as redes que estabelecem as negociações e os jogos ideológicos (que inferiorizam alguns e supervalorizam outros) (LIMA, 2008).

Lima (2008) aponta para três conceitos que são centrais para a compreensão das identidades étnico-raciais: afrodescendência, etnia e identidade negra. Paralelo a esses conceitos está o conceito de raça, que representa uma categoria histórica de afrodescendência brasileira e do racismo como instrumento de desigualdade na sociedade brasileira.

As etnias negras no contexto brasileiro são demarcadas pelas raízes históricas sócio-culturais e políticas que marcam a formação populacional brasileira no contexto do escravismo e pelas relações estabelecidas tanto nas suas ancestralidades distantes como nas vivências contemporâneas [...] A referência de **raça social** se configura como parte da questão, pois seu enfoque tem o limite da avaliação do legado africano, ou seja, não basta o reconhecimento de que uma idéia de raça constituía o racismo, mas ter a visão de que a história da população negra é muito mais ampla do que este racismo (LIMA, 2008, p. 38, grifo da autora).

Lima (2008) situa os conceitos de etnia e raça separadamente. O primeiro conceito é demarcado por questões históricas sócio-culturais e políticas, já o segundo se insere como parte desse contexto. Assim, Lima (2008) faz referência ao conceito de raça social como algo inerente a esse contexto macro. A autora define o conceito de raça social como algo que não está engessado à ideia de racismo, mas que engloba à história da população negra. A autora também cita a raça biológica e afirma que “tanto raça biológica como à raça social foram social e culturalmente construídas, apenas sob diferentes argumentos” (LIMA, 2008, p. 39).

As questões étnicas e raciais, portanto, foram construídas a partir de um processo histórico, fruto do “cotidiano das relações sociais”, assim como “da luta pelas políticas de promoção de igualdade” (LIMA, 2008). Dessa maneira, sob as múltiplas perspectivas do enfoque étnico e da raça social, devem-se compreender tais conceitos a partir da presença, da produção, das políticas públicas para a população negra, ou seja, em seu sentido positivo, e não apenas pelas ausências e negações produzidas pelo racismo. Desse modo:

a articulação etnia/raça social torna-se sócio-historicamente mais situado e abrangente e condizente com a multiplicidade identitária que compõe a população afro-brasileira deste país. Atende melhor aos propósitos devido ao maior distanciamento dos biologismos do passado. (LIMA, 2008, p. 39).

Lima (2008) conduz a compreensão do conceito de identidade étnico-racial, a partir da contextualização dos conceitos de etnia e raça, abordando-os a partir de diferentes perspectivas e os distanciando das vertentes biológicas e culturais, para abranger as perspectivas histórica/social.

A identidade negra, por sua vez, de acordo com Lima (2008) está situada entre a identidade de resistência e identidade de projeto. Convergindo com a perspectiva de Hall, que considera complexo pensar sobre as identidades no contexto mundial atual, uma vez que “sua construção está inscrita em relações de poder, de interações materiais e simbólicas e como tal não pode ser pensada fora do campo de poder” (LIMA, 2008, p. 42) e, também, com a perspectiva bakhtiniana, considerando os conceitos de dialogismo ou de polifonia (como lugares sociais de conflito e tensão, se produzem discursos e sentidos não necessariamente simétricos) (AMORIM, 2003, *apud* LIMA, 2008).

Outra definição conceitual importante neste trabalho é a de identidade quilombola. Para compreendê-la se faz necessário primeiramente voltar um primeiro olhar à Constituição Federal de 1988, que não evoca apenas uma identidade histórica, mas que sugere que “qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de

realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado” (O’DWYER, 2002, p.14).

Little (2004) conduz a reflexão sobre ser quilombola no Brasil, para isso reconhece que essa definição está atrelada à questão fundiária no Brasil e à grande diversidade cultural brasileira, apontando para dois grupos importantes dentro dessa diversidade cultural: o grupo indígena (as múltiplas sociedades indígenas) e o grupo de quilombolas (as centenas de comunidades remanescentes de quilombo). Há, no entanto, distintas e variadas formações fundiárias, formadas por diversos grupos, tais como os “açorianos, babaqueiros, caboclos, aiçairas, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praicrios, sertanejos e varzeiros” (DIEGUES e ARRUDA, 2001, *apud* LITTLE, 2004, p. 251).

A essa variedade de grupos humanos Little (2004) aponta para diversas categorias: “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades”, “culturas” - cada uma das quais tende a ser acompanhada por um dos seguintes adjetivos: “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais”, “residentes” (LITTLE, 2004, p. 251). Mas o autor assinala que qualquer dessas combinações é delicada em função da abrangência e da diversidade de grupos que ele engloba, para isso busca definir alguns parâmetros a partir de uma perspectiva etnográfica:

De uma perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais - além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias - são tão grandes que não parece viável tratá-los na mesma classificação. Mas, em vez de discutir agora a validade ou não dessas categorias. (LITTLE, 2004, p. 252).

Ressalta-se que ao esbarrar nessas diversas categorias apontadas por Little (2004) é identificar elementos comuns que permeiam esses diversos grupos (que geralmente englobam mais de uma dessas características em sua formação), ainda que cada um deles apresente suas especificidades. Essa diversidade justifica que alguns autores englobem todos esses grupos na categoria “populações tradicionais”.

Essa variedade de categorias, porém, não interfere apenas nos interesses acadêmicos, mas também no cenário político do país, sobretudo nos últimos vinte anos (LITTLE, 2004). Nesse tempo as questões agrárias no Brasil passaram por muitas transformações, decorrentes dos movimentos sociais de reforma agrária, que ganhou bastante força e se consolidou no Brasil na década de 80, “especialmente no que se refere à demarcação e a homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas” (LITTLE, 2004, p. 252).

Dessa maneira, não se pode compreender a especificidade de um grupo remanescente quilombola sem ter em mente a gama de categorias que podem estar englobadas em suas identidades.

Nesse sentido, entende-se que as identidades quilombolas na conjuntura atual apresentam-se ressignificadas, em contextos específicos, porém, com peculiaridades que as conectam de alguma forma à identidade histórica. Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) propõem-se a atualizar o conceito de quilombo, a fim de aproximar o termo das atuais configurações de quilombos (comunidades remanescentes quilombolas) existentes no Brasil:

A tarefa de fundamentar teoricamente a atribuição de uma identidade quilombola a um grupo e, por extensão, garantir ainda que formalmente - o seu acesso à terra trouxe à tona a necessidade de redimensionar o próprio conceito de quilombo, a fim de abarcar a gama variada de situações de ocupação de terras por grupos negros e ultrapassar o binômio fuga-resistência, instaurado no pensamento corrente quando se trata de caracterizar estas conformações sociais. (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, pp. 1-2).

Conforme Schmitt Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) apresentam, para compreender a definição de identidade quilombola, há antes a necessidade de reconhecer que foram as relações com a terra e a necessidade de acesso e permanência à terra que gerou e ainda gera a construção de uma identidade quilombola entre alguns grupos no Brasil.

Entretanto, cada grupo dispõe de sistemas próprios de relação que os torna diferentes de outros grupos (dos não quilombolas), e do mesmo modo, os torna iguais a grupos afins (quilombolas), igualmente assistidos por lei²⁴. Sendo assim, a “percepção da identidade social, da diferença que se constrói a partir da percepção do outro, é demonstrada a partir de categorias não tão emblemáticas em se tratando das relações raciais” (SOUZA, 2002, pp. 128-129).

Além dos diversos fatores sociais e culturais que venham a definir os limites entre os quilombolas e outros grupos, faz-se necessário dar atenção às diferenças que se mostram significativas para os próprios membros do grupo, como os parâmetros de auto-atribuição de uma identidade básica e identidade mais geral, que no caso das comunidades negras rurais costuma ser determinada pela origem comum do grupo e formação no sistema escravocrata (O'DWYER, 2002):

²⁴**Artigo 68** do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias): Disponível em: <http://www.cpis.org.br/htm/leis/fed1.htm>

Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” — portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica (O'DWYER, 2002, p. 17).

Com base no que O'Dwyer (2002) afirma, entende-se que as versões sobre a origem das comunidades quilombolas não precisam, obrigatoriamente, estar conectadas a um passado histórico real, comprovado, mas àquele que tenha sido convencionado e assumido como verdadeiro pelos membros do grupo. Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) também assinalam essas formações originadas de variados processos:

[...] os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 3).

Reconhecer essa grande diversidade de processos apontada por Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) permite compreender a construção das identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca, tomando como referência seus próprios critérios e história. Assim, considerando a visão ampliada sobre as diversas origens e histórias desses grupos (remanescentes de quilombo) as identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca se aproximam da “condição de *coletividades camponesa*, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 3):

[...] a condição de **remanescente de quilombo** é também definida de forma dilatada e enfatiza os elementos identidade e território. Com efeito, o termo em questão indica: *a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico*. (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4, grifo do autor).

Conforme Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) a compreensão do conceito de remanescente de quilombo está diretamente relacionada aos conceitos de identidade e

território. Visto que o sentimento de pertença a um grupo ou a uma terra consiste em uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade de um grupo. “Estes dois conceitos são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades negras rurais” SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4), uma vez que a presença, interesse, disputa e direitos entre brancos e negros sobre um mesmo espaço físico/social, deixa transparecer aspectos encobertos das relações raciais. (GUSMÃO, p.14, *apud* SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4).

Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) acrescentam outra categoria relevante presente na relação entre identidades quilombolas e território: o parentesco. Segundo as autoras território e parentesco também formam identidades quilombolas, “na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO. Refletir sobre identidade quilombola e território ajuda a compreender as identidades quilombolas que permeiam a comunidade de Jurussaca, atravessadas, por exemplo, por questões de parentesco, pertencimento (ao grupo e ao território), religiosidades, origem comum, dentre outras questões.

O tópico subsequente se destina a refletir sobre a origem comum²⁵ da comunidade quilombola de Jurussaca, tomando como base as versões de origem contadas por alguns de seus moradores. Em seguida são feitas reflexões sobre as disputas pela posse da terra e os processos de reconhecimento da comunidade como quilombola e titulação coletiva das terras. Posteriormente são apresentados alguns elementos que sinalizam as identidades quilombolas que circulam na comunidade de Jurussaca, a fim de identificar as possíveis fronteiras étnicas estabelecidas pela própria comunidade e os valores culturais adotados como critério para validar ou negar a pertença ao grupo.

2.1 As marcas no chão da memória: os primeiros moradores

Para compreender a origem comum da comunidade de Jurussaca ouvi as memórias contadas por alguns de seus moradores. Acionar o passado recente da comunidade não poderia acontecer de melhor forma, senão por meio das memórias dos moradores mais

²⁵A **origem comum** é entendida, segundo Weber, como a origem adotada por um grupo, que não precisa descender verdadeiramente da mesma comunidade, mas cujos indivíduos compartilham da mesma crença de origem comum. *In*: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

antigos, os guardiões da memória: “... não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela” (RICOEUR, 2007, p. 40). A memória, portanto, deve ser entendida não apenas como um instrumento capaz de armazenar informações mnemônicas, contudo, deve ser entendida, também, por sua capacidade de (re)significar as coisas e a si, uma vez que a memória é capaz de fazer a reconfiguração dos dados armazenados, pelo ato de rememorar.

A memória relaciona-se à “posição de um real anterior”. É a esse real anterior que a memória faz referência no tempo presente, é o que Ricoeur (2007) denomina como “memória do passado”. As memórias individuais estabelecem intercessões com a memória coletiva, que se mantém vivas por meio da rememoração.

Sendo assim, a fim de conhecer a origem comum da comunidade quilombola de Jurussaca, dou a tenção especial às falas de Fausta e dona Maria José. Além de trazer em alguns momentos as falas de seu Vadeco e de seu Joãozinho.

Em seguida, apresento as contribuições de Silva (2014) e Silveira (1994), também sobre a possível origem da comunidade. Posteriormente abordo o papel da região bragantina durante o período escravocrata paraense (CASTRO, 2006), (SALLES, 1931, 1971). Por fim, faço algumas reflexões sobre a formação de quilombos no Brasil (LEITE, 2008), a fim de aproximar à compreensão da origem da comunidade de Jurussaca.

É prática habitual entre os moradores da comunidade de Jurussaca a transmissão de suas memórias por meio da oralidade. Nessa repetição, alguns fatos ganham contornos diferentes, outros se tornam menos incidentes nas falas e alguns outros se tornam ausentes. A memória é isso, um trabalho contínuo e de caráter seletivo, que está, também, sujeita ao esquecimento. Memória, história e esquecimento são, na verdade, experiências necessárias na reconstrução de um passado (RICEUR, 2007).

Aquilo que foi esquecido ou que foi silenciado ao longo do tempo na memória coletiva da comunidade, também está suscetível a leitura. Nesse sentido Pollak (1989) afirma que as lembranças estão permeadas por zonas de sombra, silêncios, de “não-ditos”. “As fronteiras desses silêncios e "não-ditos" com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (POLLAK, 1989, p. 6).

As memórias de um indivíduo ou um grupo não são apagadas por acaso ou por acidente, há sempre um motivo, conscientes ou inconscientes, para gerar esse efeito. As lembranças e os esquecimentos na memória coletiva constituem, igualmente, uma unidade identitária (RICEUR, 2007). Frequentemente, o passado que remete à escravidão negra no

Brasil tende a passar pelo processo de esquecimento entre aqueles que carregam o estigma social de sua ancestralidade.

Seu Joãozinho conta que não sabe muita coisa sobre a origem da comunidade, em função da maneira como os antigos transmitiam suas experiências de vida e memória aos mais novos:

A gente conta o que a gente viu, porque todo tempo foram umas pessoas trancadas. Aí de vez em quando eles contavam, eles jogavam, ah fulano veio de... fulano era maranhense, outro era não sei da onde, outro veio não sei da onde, tal família era não sei da onde, aí chegaram aqui, um marava ali, outro morava pra acolá, aí foram formando as famílias, já uma se entrosando com as outras. Aí já que ficou só uma família de Araújo aqui.
(Seu Joãozinho)

A versão origem da comunidade, assim como outras informações sobre seu passado, têm se caracterizado como elemento de resistência, em função da dificuldade de acesso que os mais novos tinham às gerações passadas. Essa dificuldade acontecia em decorrência da maneira como os mais idosos se relacionavam com os mais novos. Aos mais novos cabia apenas escutar, sem fazer intromissões ou questionamentos durante as conversas.

Seu Joãozinho fala apenas das coisas algumas que por vezes ouviu dos antigos, mas para isso, precisou juntar as informações que eles deixavam escapar entre uma conversa e outra. Ele conta que os mais velhos costumavam ser reservados: “*que todo tempo foram umas pessoas trancadas*”. A partir do que ouviu dos mais antigos, seu Joãozinho fala que os primeiros moradores do Jurussaca chegaram juntos à comunidade, mas provinham de lugares diferentes e, com o tempo, a união de suas famílias deu origem à grande família Araújo da comunidade.

A fala de Seu Joãozinho permite compreender que a versão sobre a origem da comunidade foi adotada como algo socialmente efetivo para o grupo, a qual foi determinada por uma origem comum, presumida, segundo Barth (2011) pelos destinos compartilhados pelo grupo.

A maneira de relacionamento entre gerações a que seu Joãozinho se refere foi e ainda é compreendida entre os moradores da comunidade como sinal de respeito. Seu Vadeco conta que quando criança e já rapaz costumava sentar-se junto aos antigos, a fim de ouvir contarem fatos que envolviam o passado da comunidade. Ele conta que por muitas vezes sentiu forte aspiração de perguntar sobre algo que se falava, mas sempre hesitava e se limitava a ficar ali, por horas, escutando atentamente ao que contavam e mantinha para si suas indagações:

Eu passava à tarde, porque sempre tem aqueles locais que as pessoas idosas se sentam à tarde pra tá conversando aquelas coisas que te mexe muito, sabe? Com a tua história, com as tuas coisas, aí eu já tinha chegado, me sentava lá e ficava lá com eles, só escutando porque ah que tu fosse se meter na conversa deles, sabe? As pessoas tinha que ter uma obediência ali, porque se mexesse, pegasse uma palavra deles pra falar, aumentar a história lá, eles iam lá na casa do teu pai e mandava eles te darem uma surra por tá desobedecendo as ordens. Era assim, tinha regra mesmo, eles eram... era rígida aquela reação deles que tinha ali com qualquer criança. (Seu Vadeco).

Essa forma de relacionamento entre as gerações (idosos e crianças) se estendia para além do núcleo familiar. O respeito que se tinha para com os mais velhos abrangia a todas as pessoas de mais idade da comunidade. Assim, a tradição oral na comunidade (de narrar a própria origem) vem resistindo às dificuldades de acesso a essa memória, o acesso à memória individual de alguns moradores que balizavam, também, a memória coletiva da comunidade (HALBWACHS, 1990).

Seu Vadeco e seu Joãozinho falam sobre a origem da comunidade, a qual eles não vivenciaram ou presenciaram, mas se tornaram conhecedores por meio do contato com outros membros do grupo, “a lembrança aparece pelo efeito de várias séries de pensamentos coletivos e emaranhadas, e [...] não podemos atribuí-la exclusivamente a nenhuma delas” (HALBWACHS, 1990, p. 55).

Na versão contada por seu Vadeco a comunidade se deu a partir da chegada de três africanos escravizados, que em situação de fuga se instalaram nas terras alagadas de Jurussaca, vindos em fuga pelo Maranhão: “*Eles vieram, eles passaram pelo Maranhão. Aí vieram se acomodar aqui. Era um local isolado aqui*” (seu Vadeco).

As terras da comunidade eram isoladas e bem mais alagadas que nos dias atuais, o que os teria motivado a se instalarem lá, conta seu Vadeco. Dona Fausta também afirma que os primeiros moradores da comunidade foram africanos escravizados que fugiram e passaram a povoar às terras da região:

Aí ficou o local tudo que foi descoberto por esse que dizem vieram daí né? da África, que era pra fazer... que era pra vender. Aí eles fugiam e ganhavam as matas e iam se localizar na beira do rio né? E assim os antigos diziam, né, meus avós diziam, né. (Dona Fausta).

Dona Fausta conta que os primeiros moradores da comunidade vieram de uma vida de escravidão: “*que dizem vieram daí né? da África, que era pra fazer... que era pra vender*”.

Essa relação estabelecida por ela entre o continente africano e a venda que seria feita (ou foi feita) dos fundadores da comunidade pode ser interpretada como uma forma encontrada por ela (e pela comunidade) para fazer referência à vida de escravidão imposta a esses homens antes deles chegarem ao Jurussaca.

Seu Vadeco cita os nomes dos primeiros moradores da comunidade (homenageados nos nomes das escolas do Jurussaca e da Cebola). “*Raimundo Jurussaca, o Antônio Luduvino e o Benedito Luduvino*”, são esses os nomes dos fundadores da comunidade:

Jurussaca, o que era a origem morreu. Era o morador que era Raimundo Jurussaca, mas só que ele morreu. Era dos antigos, dos três que eram os fundador do local. Aí foi as três pessoas que chegaram aqui, era o Raimundo Jurussaca, o Antônio Luduvino e o Benedito Luduvino.
 Eles eram irmãos?
Eles eram, eles eram sangue aqui assim, sabe? Me parece que o... o... Benedito com o outro, o... o... Luduvino, o Antônio Luduvino eram irmãos. O Jurussaca era primo, uma coisa assim (Seu Vadeco).

Destaca-se na fala de Seu Vadeco a ligação consanguínea estabelecida entre eles, o que aponta para uma possível relação de parentesco que marca a comunidade desde sua fundação: “*Eles eram, eles eram sangue aqui assim, sabe?*” (Seu Vadeco). A partir da formação comunidade, que teve início com a povoação das terras do Jurussaca se estabeleceu também o laço de parentesco entre os moradores.

Ainda hoje os laços de parentesco codificados na comunidade de Jurussaca circunscrevem sua territorialidade, em vista de que a organização e divisão dos espaços da comunidade se baseiam em suas estruturas parentais. Essas divisões delimitam as propriedades familiares, que são transmitidas por gerações. O parentesco, portanto, passou a representar aspectos da identidade da comunidade de Jurussaca.

Raimundo Jurussaca se instalou próximo aos campos alagados do Jurussaca, passando a morar à beira do Rio Jurussaca²⁶. Dona Fausta também faz referência a ele: “*Jurussaca que chamava, né? Aí morou lá na beira do rio. Aí eles chamavam assim. Aí era o rio o Jurussaca né? Aí espalhou, né? Aí ficou o local tudo que foi descoberto*” (Dona Fausta), por causa dele o rio recebeu o nome Jurussaca.

A versão sobre o nome da comunidade está ligada diretamente a sua versão de origem. Essas versões a que tive acesso foram contadas pelas pessoas que entrevistei, no

²⁶ O **Rio Jurussaca** fica nos Campos Novos, área de campos naturais dentro da comunidade de Jurussaca.

entanto, há outras versões que circulam na comunidade, ou a mesma versão com contornos diferentes.

Silva (2014) desenvolveu uma pesquisa sobre o Português Afro-indígena utilizado pelos moradores (falantes) da comunidade. Para isso, valeu-se de algumas bases etnográficas, na ocasião de sua pesquisa de campo Silva (2014) teve a oportunidade de entrevistar outros moradores da comunidade, hoje já falecidos.

Silva (2014) aponta para três possíveis versões sobre a origem da comunidade quilombola de Jurussaca. Duas delas consideram as versões contadas pelos moradores, já a terceira toma como base a fundamentação teórica de Bezerra Neto (2001). Segundo a primeira versão a origem se deu a partir da fuga de quatro africanos escravizados de fazendas de cana-de-açúcar da província do Maranhão, que com o intuito de se esconderem de seus perseguidores passaram a residir na localidade. A segunda versão sugere que a comunidade tenha sido fundada por três africanos escravizados (em fuga), sendo dois do Maranhão, e um de Minas Gerais.

A terceira versão, por sua vez, aponta para o possível povoamento ter sido feito por alguns africanos escravizados que trabalhavam nas lavouras de fazendas bragantinas, e que passaram a povoar a localidade após a fuga do cativo e após a abolição. Para esta versão, Silva (2014) toma como base Bezerra Neto (2001), que afirma que 482 cativos viviam em áreas ao em torno da cidade de Bragança nesse período, o que correspondia a 7% de sua população.

As duas primeiras versões apontadas por Silva (2014) se aproximam do que contam alguns moradores da comunidade. Porém, não convém aqui apontar uma versão como verdadeira, mas considerar as vozes dos moradores e as versões contadas por eles.

As terras de Jurussaca constam como antiga área de Sesmaria da região Bragantina, recebendo essa mesma denominação. A Sesmaria Jurussaca era destinada à criação de gado bovino e equino, e se encontrava sobre os cuidados do sesmeiro José Ferreira Lisboa, no ano de 1768 (SILVEIRA, 1994). No período em que a comunidade pleiteou a titulação das terras junto ao Instituto de Terras do Pará as terras do Jurussaca constavam como terras devolutas do Estado.

As terras da região bragantina compreendiam a capitania do Gurupi, localizada entre os rios Gurupi e Caeté, cujo donatário era Álvaro de Sousa. Nessa capitania se instalaram diversos engenhos de açúcar e fazendas, desse modo, “Bragança manteve o ritmo de desenvolvimento, adensando o núcleo urbano que se manteve como importante pólo

econômico” (CASTRO, 2006, p. 07). Para isso, usou como base de seu desenvolvimento a mão-de-obra do africano escravizado. A autora acrescenta que:

A partir do progresso de suas fazendas e engenhos, com fácil acesso ao litoral navegando pelo Caeté, Bragança guardou marcada presença do negro na sua história e na sua cultura. Parte da cultura tem sido revelada mediante estudos específicos, direcionando para as tradições populares (CASTRO, 2006, p. 07).

A partir do levante de documentos cartoriais realizado em Bragança, Ourém e Turiaçu, Castro (2006) aponta para a formação de quilombos na região bragantina, com base em correspondências trocadas entre diversos com o Governo, as quais registram fugas de escravos, ordens de captura de escravos nos mocambos, relatórios de “expedição para bater mocambo” dentre outros. A observar-se:

Informando sobre a determinação que deu ao Capitão Comandante interino de Tury Assú para “recebe o dinheiro que devem pagar os senhores de escravos, que lhes mandei entregar” e enviar a relação das despesas coma diligência “que mando sobre os mocambos, que estão próximos daquela povoação cuja despesas excede amais de trezentos mil reis mas recebido, que seja o dinheiro dos escravos, que se capturarão e recolhido a caixa dos dízimos fica a fazenda Imperial, e Nacional ressarcida na maior parte, ou de toda a despeza que fez, pois julgo ser mais conveniente do que destriuir se pelos apriendidores, que não fizeram mais do que seu dever, no entanto se fará o que for mais de agrado a V.Ex.^a. (CASTRO, 2006, p. 207).

Como é possível notar acima, na correspondência trocada entre o presidente da província do Grão-Pará, o então Barão de Bajé e o quartel militar de Bragança, há indicações da formação de quilombos na região bragantina. A correspondência acima trata do pagamento das tropas que capturaram africanos escravizados nos mocambos.

Assim como a correspondência acima, diversas outras correspondências de conteúdo semelhante constam registradas no livro de Castro (2006). Dentre elas algumas revelam que diversos conflitos armados ocorreram entre tropas militares em expedição de captura dos então fugitivos e os africanos escravizados que escondiam-se nas matas. Como se observa a seguir:

Boaventura e ciente que o comandante da Villa de Bragança manda pegar e matar gados dos habitante para abastecer a tropa. Esta Ribeira teve duas mortes e também morreu um soldado que os negros fugidos mataram e atacaram em destacamento de vinte homens ferindo o sargento e “participo

mais a V.Ex.^a, que o principal cabeça dos quilombos e matador do soldado, já o tenho bem seguro e por falta da devassa do Juiz ordinário da Villa de Bragança, o não tenho remetido para esta capital (CASTRO, 2006, p. 222).

A correspondência acima, trocada entre Boaventura Ferreira da Silva (comandante do quartel de Turiaçu) e o Governo do Grão Pará e Maranhão, trata dos conflitos protagonizados entre as tropas militares a serviço do governo para fins de captura de africanos escravizados na região bragantina, apontando também para a formação de quilombos na região.

Ressalta-se que nos documentos apresentados por Castro (2006) não há indicações de possíveis localizações dos quilombos na região bragantina, mas fica evidenciado o constante fluxo dos aquilombados em meio às matas, pois diversas vezes as tropas encontravam locais com sinais de ocupação, mas já abandonados.

A formação de comunidades quilombolas no Brasil apresentam características muito próprias. Desde as primeiras formações de quilombos no Brasil diferentes modelos de quilombos foram formados, que se difere dos modelos de *kilombos* africano, que na África representavam a formação de um grupo de guerreiros, enquanto no Brasil, inicialmente, representavam a formação de grupos de africanos escravizados e fugitivos que se rebelaram contra seus senhores pelo ato de fuga.

A formação de quilombos no território brasileiro não se destinou apenas à ocupação de lugares longínquos nas florestas e à prática da agricultura (com fins de sobrevivência), mas também como um grupo de resistência à opressão imposta pelo regime escravista. Além disso, os grupos se rebelaram contra as diversas formas de injustiças cometidas para com vários segmentos da sociedade: índios, pobres, mulheres etc. (LEITE, 2008).

Nesta configuração de quilombo havia espaço para mulheres, diferindo-se do *kilombo* africano. Nota-se, portanto, que desde as primeiras formações de quilombos no território brasileiro já havia marcas da presença feminina.

Na comunidade quilombola de Jurussaca não se fala da presença feminina em seu processo de formação, visto que é forte a predominância da voz masculina nas versões sobre a origem da comunidade. Observar esse aspecto é reconhecer as tensões que perpassam as identidades negras e, conseqüentemente, as identidades quilombolas. Não se pode afirmar uma identidade, pois a identidade negra é atravessada por outras identidades: política, de gênero, de orientação sexual, de classe etc. (HALL, 2003).

Na voz da comunidade fica evidenciada a importância dada à participação masculina em seu processo de formação, ficando a voz feminina cerceada nos discursos de origem.

Quando mencionadas, as mulheres não possuem nome, são apenas as esposas daqueles que deram origem à comunidade:

Eles eram, eles eram sangue aqui assim, sabe? Me parece que o... o... Benedito com o outro, o... o... Ludovino, o Antônio Ludovino eram irmãos. O Jurussaca era primo, uma coisa assim. Eles vieram, eles passaram pelo Maranhão. Aí vieram se acomodar aqui. Era um local isolado aqui. É, até que a mulher dum era, ela era cearense. (Seu Vadeco).

As mulheres ocupam nas memórias de origem da comunidade o papel de esposas, com as quais os homens constituíram família, contribuindo assim para a formação da comunidade e para a continuidade às sucessivas gerações. Porém, essas mulheres não são nomeadas pelos moradores, tanto nas vozes femininas, quanto nas vozes masculinas. Ainda que inconscientemente, o silenciamento feminino pode apontar para possível doutrinação ideológica de gênero.

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. (POLLAK, 1989, p. 14).

A comunidade de Jurussaca conta sua origem à própria maneira, privilegiando algumas versões, suprimindo outras. Assim como dá ênfase ao papel masculino em seu processo de formação. Isso acontece porque a comunidade conta sua história a partir dos próprios critérios, na transmissão de uma memória que perpassa gerações ou que foi criada para legitimar sua identidade. O ponto fundamental de conhecer a origem da comunidade não é identificar uma versão como verdadeira, mas compreender aquilo que foi adotado pelo grupo como sua origem, sendo assim, sua origem comum.

A necessidade da comunidade de Jurussaca conhecer e firmar a própria origem passou a ser estimulada apenas a partir de seu processo de reconhecimento como quilombola, há menos de quinze anos. Dentre os critérios estabelecidos para que a comunidade recebesse a titulação estava sua auto-atribuição, que foi despertada entre os moradores a partir daquilo que contavam as pessoas mais antigas da comunidade (os três pretos que haviam fugido da escravidão).

A origem comum da comunidade de Jurussaca não é aquela que pode ser comprovada, mas que é contada pela própria comunidade. A “identidade étnica se constrói a partir da diferença, ou seja, em relação ao outro” (GURAN, 2002, p.51). Nessa perspectiva, entende-se que as populações remanescentes de quilombos dispõem de identidades que se constroem na coletividade do grupo e que em contrapartida, se opõem às identidades que estão para além de suas fronteiras. Essa origem comum, portanto, representa para a comunidade um ponto que a diferencia de demais grupos.

2.2 Tornar-se quilombola: a luta pela terra e titulação

Neste subtópico são apresentadas algumas reflexões sobre o momento em que a comunidade de Jurussaca se descobriu quilombola, situando as vivências dos moradores na disputa pela terra e no processo de reconhecimento da comunidade como quilombola e titulação coletiva das terras.

Passei a me interessar por essas questões vivenciadas pela comunidade após conversar com alguns moradores e perceber que as questões que envolveram a disputa pela terra foram as principais causas para que a comunidade viesse a se reconhecer como quilombola, no primeiro momento e, posteriormente, pleitear o reconhecimento. Assim, para este tópico trago as falas de Seu Vadeco e Dona Fausta.

Faço também algumas visitações teóricas, como a Poutignat e Streiff-Fenart (2011), Furtado (2002), Almeida (2012), Furtado (2002), O’dwyer (2002) e outros, a fim de refletir sobre a relação que a comunidade estabelece com suas terras, seu território, nesse processo de luta.

A formação da comunidade (como elemento de origem comum) já era de conhecimento dos moradores da comunidade, mas não havia a conscientização sobre a comunidade ser quilombola. Essa realidade se estende a diversas comunidades quilombolas no Brasil. “Em muitas situações descobriu-se a origem, visto que muitas comunidades não sabiam que seus antepassados eram quilombolas” (FIABANI, 2008).

Essas descobertas aconteceram em função da ressignificação do termo quilombo, a partir da Constituição Federal de 1988, que passou a incluir o conceito remanescente de quilombo no lugar de quilombo.

A comunidade de Jurussaca conscientizou-se de sua origem quilombola no período em que a Vila de Tracuateua emancipou-se de Bragança, sobre a influência de alguns políticos da região e de algumas pessoas que circulavam nesse meio político. Seu Vadeco, que

ocupava o cargo de diretoria da Associação de Produtores Quilombola da Comunidade de Jurussaca²⁷ (entre 1995 e 2002) teve participação na campanha política de alguns candidatos nas primeiras eleições municipais de Tracuateua e conhecia o então prefeito eleito Jonas Barros e os vereadores do município. Em contato com essas figuras políticas, Seu Vadeco foi informado de que comunidade poderia receber o reconhecimento como quilombola.

Entre as pessoas que se empenharam para conscientizar a comunidade de sua origem quilombola estava Reginaldo²⁸, vereador de Tracuateua; Helena Barros, esposa do ex-prefeito Jonas Barros e Meire, esposa de Luís Cunha (Deputado Estadual, de 1991 e 1994).

Dona Fausta também menciona a participação do vereador Reginaldo no momento em que a comunidade despertou para sua origem quilombola:

Aí que quando Tracuateua foi, virou cidade que teve vereador preto né, que era o Reginaldo, né? Aí através dele, lá pra lá pra Belém que foi descoberto que era quilombo aqui né, por causa do nome Araújo, né? Aí que foi descoberto que aqui era. (Dona Fausta).

Dona Fausta, assim como seu Vadeco e outros moradores da comunidade falam sobre a participação de pessoas de fora do grupo comunitário para o reconhecimento da comunidade como quilombola. O vereador Reginaldo era diferente dos outros vereadores porque era o “vereador preto” e “por causa do nome Araújo”. O olhar sobre a identificação étnica se dá dessa forma, na relação de diferença entre grupos étnicos. Assim, a identificação do *outro* como pertencente a um grupo étnico passa por critérios de julgamento e avaliação. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Essa participação externa (política) aconteceu na conscientização dos moradores como quilombolas e nas orientações sobre as tramitações necessárias para a titulação. Essas condições levam a compreensão de que “os incentivos para mudanças de identidades são inerentes às mudanças das circunstâncias” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Diante do cenário político que se instalava em Tracuateua a comunidade foi incentivada a pleitear sua titulação. Para tanto, precisou reconhecer sua origem e, a partir de então, começou

²⁷A **Associação de Produtores Rurais da Comunidade de Jurussaca** foi fundada antes da comunidade pleitear sua titulação junto ao INTERPA, para atender aos critérios da instituição a Associação incluiu o termo Quilombolas em substituição a Rurais. Para abertura de processo de reconhecimento como comunidade quilombola ou remanescente quilombola é necessário que a Associação de Quilombo, já existente, apresente requerimento assinado por seu representante legal. (ITERPA, 2009)

²⁸ Consultar informações sobre Reginaldo em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

a reconfigurar suas identidades, já que até então não se reconhecia como remanescente quilombola.

Seu Vadeco conta que alguns moradores relutaram para não assumir a identidade como quilombola. Ele relata que algumas pessoas apresentavam medo de serem submetidos às situações de opressão e violência. Para eles, assumir essa identidade tocava a memória social da população negra no Brasil.

Era o medo! Com todo o susto que eles pegaram ,sobre esse negócio assim, de ser despejado da área de terra, eles tinham medo de dizer que eles eram quilombo porque é... o negro todo tempo era massacrado né, aí passava pela cabeça de muitas pessoas que poderia vim uma demanda pra fazer esses tipos de massacre dentro da comunidade. Tinha muita pessoa que me falava isso. É, aí tinha medo de... medo de se identificar, tá? (Seu Vadeco).

Tornar-se quilombola significava para comunidade, segundo é possível interpretar na fala de Seu Vadeco, a integração de uma identidade nova às identidades individuais e coletivas dos membros do grupo. Essa nova identidade estava perpassada por questões sensíveis e difíceis de serem processadas pela comunidade, a primeira delas diz respeito aos conflitos por terra pelos quais a comunidade havia passado, a segunda toca uma questão mais ampla: a história de opressão à população negra no Brasil e a sua integração (ou quase integração) na sociedade brasileira pós período escravocrata (FERNANDES, 2008).

Em 1994, a comunidade de Jurussaca foi envolvida em um processo Judicial pela posse da terra, quando o Senhor da Areia Branca²⁹ requereu junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) a demarcação das terras de Jurussaca como parte de sua propriedade:

Só que ele tem uma área de terra lá na Areia Branca. Ele agarrou colocou num documento que é, esse terreno dele lá, ele colocou o nome Jurussaca, sabe? Colocou e foi lá pro INCRA, pediu a demarcação da terra. Aí só que por traz disso ele vai pega o edital lá no Fórum, aí tinha uma menina daqui que tava numa audiência lá e viu lá, aí ela leu todinho e começou comentar pro pessoal aqui, aí mexeu com a cabeça de todo mundo (Seu Vadeco).

As terras que haviam sido requeridas por esse senhor, constavam no documento com o nome de Jurussaca. Porém, o processo tramitado no INCRA não era de conhecimento da comunidade, que ao sabê-lo se manifestou como parte interessada junto ao Tribunal de Justiça

²⁹**Areia Branca** é o nome da comunidade que ficavam as verdadeiras terras desse senhor, que será representado aqui apenas pelo nome da comunidade Areia Branca, para a preservação de seu nome.

do Estado do Pará (na Comarca de Bragança), onde havia sido publicado Edital de Citação para convocação de possíveis interessados no processo, uma vez que as terras constavam no INCRA como terras devolutas do Estado, não havendo assim donos legítimos.

Diante da manifestação de interesse no processo, a comunidade passou a ser representada pela pessoa do diretor da associação (Seu Vadeco). Mas além da disputa tramitada judicialmente, os moradores contam que passaram por situações de ameaças por parte de dois moradores vizinhos às terras da comunidade de Jurussaca (Seu Manivão e Seu Pé da Onça). Esses senhores aguardavam que o Senhor da Areia Branca legalizasse as terras em seu nome, que seriam vendidas a fazendeiros.

Seu Manivão e Seu Pé-da-Onça ameaçavam tomar posse das terras da comunidade e, uma vez feito isso, despejariam os moradores e toda a terra da comunidade seria devastada para formação de pasto. Essa situação gerou o clima de medo e revolta entre os moradores:

Aí que, depois eles andavam falando que eles iam tomar essa terra daqui, iam vender pro fazendeiro e ia todo mundo sair, cada um com a sua mala na cabeça. Aí foi revoltando todo mundo. Aí todo mundo se revoltava por aí. Aí eu fiz umas duas reuniões, não consegui dominar e aí depois eles ficavam tudo desesperado, né? Principalmente as crianças, foi um desespero grande. E aquilo foi me fervendo, sabe? (Seu Vadeco).

Diante do medo do despejo os moradores da comunidade temiam não poder comprovar que eram os donos da terra, uma vez que não possuíam documentos para essa comprovação. A comunidade vinha ocupando as terras, que eram herdadas de gerações passadas. As terras da comunidade, portanto, vinham sendo tradicionalmente ocupadas e controladas de modo efetivo por seus moradores (ALMEIDA, 2012).

O processo judicial chegou à sentença final, cujo parecer foi favorável à comunidade, mas que ainda continuava sem a posse definitiva da terra, documentada. O que causava preocupação entre os moradores, que temiam que fato semelhante se repetisse. A comunidade permanecia sem documentação comprobatória de posse da terra: “o que tá no papel é o que vale” (Seu Vadeco).

Nessa ocasião a comunidade já discutia sobre sua possível origem como quilombola, assim, a titulação lhe seria oportuna, uma vez que garantiria os direitos territoriais. A garantia dos direitos territoriais aos povos e comunidades quilombolas tem ocorrido por meio da “procrastinação da titulação definitiva das terras de quilombos, condicionantes antepostos à titulação de terras de comunidades quilombolas” (ALMEIDA, 2012, p. 68).

A luta travada pela posse das terras da comunidade de Jurussaca representou entre os seus moradores uma ação coletiva que veio a contribuir para auto-atribuição da comunidade como quilombola. Assim, entende-se que a definição dos termos quilombo e/ou remanescente de quilombo ultrapassa a fronteira dos dispositivos legais, que apenas regem os critérios de reconhecimento e concessão de títulos às comunidades quilombolas e toca muito superficialmente às questões referentes às identidades coletivas que cada comunidade vivencia.

A compreensão de sua definição, portanto, está além das fronteiras legais, à medida que cada grupo elabora sua própria forma de reconhecer-se como quilombola ou remanescente de quilombo, a partir de suas próprias experiências, validando-se a partir dos próprios critérios. A luta pela terra representou para os moradores da comunidade de Jurussaca à reconstrução de suas identidades. Entende-se assim que:

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. (O'DWYER, 2002, p.63).

Com base no que O'Dwyer (2002) assinala, entende-se que não é possível fazer definições sobre a comunidade quilombola de Jurussaca tendo como base apenas as definições legais ou, ainda, a partir de conceitos engessados ao passado histórico dos quilombos no Brasil. Mas compreendê-la a partir de sua formação, histórias de luta, auto-atribuição, titulação como quilombola e, sobretudo, a maneira como a comunidade lida com esses aspectos.

A situação de luta pela posse da terra incentivou a comunidade de Jurussaca a reconhecer sua origem como quilombola, que é fruto de seu processo de formação, contudo tornar-se quilombola (do ponto de vista legal) é algo muito recente, que não se prende às definições arqueológicas e históricas, conforme assinala O'dwyer (2002).

Olhar para a comunidade quilombola de Jurussaca na atualidade na busca de compreender sua identidade pelo viés da territorialidade não significa considerar apenas essa visão, pois paralelas às questões das territorialidades específicas de cada grupo social, coexistem afirmações étnica e política. A partir das questões que envolveram as terras da comunidade, seus moradores sentiram a necessidade de firmarem-se etnicamente (como

quilombolas) em vista dos direitos que lhes seriam assegurados. Suas afirmações políticas se manifestaram na organização e representação coletiva do grupo pelo bem comum e na busca pela efetivação de seus direitos.

[...] onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, em bora simbolicamente tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do “bom senhor”, tal como se detecta hoje em certas condições de aforamento. Essa compreensão sociológica desloca bastante os termos em que a questão usualmente vem sendo colocada. (ALMEIDA, 2011, pp. 60-61).

Luta, ameaças, medo, desespero, revolta. Todas as questões que perpassaram o processo de reconhecimento da comunidade de Jurussaca como quilombola levam a refletir sobre a mediação simbólica reconfigurada dos papéis de senhor e escravo na sociedade atual. Há de um lado a imposição de ameaças (que representam o interesse de fazendeiros) e do outro lado o medo e o desespero, mas também a luta (por parte dos moradores da comunidade).

A comunidade venceu a disputa judicial pela terra e passou a exercer autonomia sobre ela. A autonomia das populações quilombolas se configura à medida que essas populações não estabelecem relações com as figuras dos senhores (ainda que estes possam se reconfigurar estrategicamente na figura de outros atores sociais). No entanto, reitera-se que a autonomia das populações quilombolas (caracterizada pela ausência das relações com o senhor) está ligada diretamente às esferas das territorialidades e de suas afirmações étnicas e políticas.

“A partir dessa movimentação, o termo quilombo vem sendo ressemantizado em um duplo esforço de entendimento da diversidade histórica do fenômeno e das situações atuais” (RATTS, 2001, p. 319). Trazer essa definição é importante para que se compreenda a identidade quilombola da comunidade de Jurussaca a partir de seus próprios critérios, considerando suas memórias e suas experiências de luta pela terra.

2.3 Algumas identidades

Reconhecer-se como quilombola e/ou pertencer a um território quilombola ou remanescente de quilombo não significa apenas fazer parte de uma comunidade reconhecida como quilombola, mas carregar consigo identidades que vêm sendo construídas como fruto

do processo histórico de formação da sociedade brasileira. Mas que não corresponde a verdade absoluta (generalizante) sobre esses grupos.

Olhar para uma comunidade quilombola de forma mais específica requer abrir mão da visão geral sobre quilombolas e comunidades quilombolas no Brasil, na busca de compreender a particularidade da comunidade estudada. As histórias de formação das comunidades quilombolas são diversas e provém de contextos sociais e históricos diferentes.

As comunidades quilombolas não são obrigatoriamente originárias de grupos de escravos fugidos, mas compõem grupos e/ou comunidades negras (urbanas ou rurais) que resistem (sobrevivem) socialmente a partir de seus modos de vida tradicionais. A comunidade de Jurussaca é uma comunidade afro-indígena, e que muito se assemelha a outras comunidades rurais formadas nas fronteiras abertas entre Pará com o Maranhão.

2.3.1 “Raça de quilombo”: pretos e Araújo

A comunidade quilombola de Jurussaca “aponta para forte influência afro-indígena, e o biótipo dos moradores de Jurussaca corrobora para essa miscigenação” (SILVA, 2014, p. 16). Dessa forma, a comunidade de Jurussaca, segundo assinala Silva (2014) apresenta características que se aproximam tanto de relações étnicas estreita com os povos do Oeste da África, bem como com comunidades indígenas da Amazônia. (SILVA, 2014, p. 16).

Silva (2014) apoia essa afirmação apontando para a formação negro-indígena que teve grande importância no estado do Pará, para isso exemplifica sucintamente a formação de outras regiões paraenses, como Marajó (de cultura marajoara) e Santarém (de cultura tapajônica). No que se refere à comunidade de Jurussaca, o autor atribui sua formação afro-indígena à influência étnica do africano escravizado e à influência dos índios Cariambás (ou Cariambás), que habitavam regiões próximas à comunidade (SILVA, 2014, p. 16).

Às proximidades da comunidade de Jurussaca há uma localidade que recebe o nome de Cariambá, no local teria sido situada no passado a aldeia dos índios Cariambás. Segundo Silva (2014) os índios Cariambás inseriam-se no grupo Tupinambá ou Tupi. No entanto, Silva (2014) relaciona a disposição radial das moradias no centro comunitário da comunidade à influência indígena, que segundo ele é predominante entre a etnia Jê, uma vez que a etnia Tupi apresenta flexibilização na disposição de suas moradias, não preservando a disposição radial.

Outro dado importante apresentado por Silva (2014) diz respeito ao vocábulo Cariambá, que compõe o léxico do Quimbundo, como é possível observar a seguir:

O Fato do vocábulo “Cariambá” fazer parte do léxico Quimbundo, uma das três línguas Bantas muito faladas em Angola... e não do léxico da língua Tupi pode nos ajudar a dirimir as dúvidas apontadas acima sobre a descendência Tupi dos índios Cariambás, reforçando duas hipóteses: i) a não existência de uma etnia indígena de base Tupi; e ii) a ligação dos negros escravizados que contribuíram para a origem e formação da comunidade de Jurussaca aos povos de Angola – oeste do continente africano (SILVA, 2014, p. 18).

Como se observa no fragmento acima, embora Silva (2014) defina a comunidade quilombola de Jurussaca como uma comunidade de origem afro-indígena, apoiado nos estudos linguísticos empreendidos na comunidade, ele aponta para uma segunda hipótese, com base na qual o vocábulo Cariambá está associado ao léxico Quimbundo.

Na comunidade predomina entre os moradores os sobrenomes Silva e Araújo. Entretanto, para os moradores de Jurussaca o sobrenome Araújo³⁰ é o sobrenome que legitima a ancestralidade quilombola. Ter o **sobrenome Araújo** é, portanto, pertencer à “*raça de quilombo*” (dona Fausta) que deu origem a comunidade. Dona Fausta conta com orgulho que o pai dela, Raimundo Eraldo de Araújo, era um quilombola porque era um Araújo:

Não, eu sou Ramo. Como eu lhe disse ontem, o meu pai era Araújo nã? Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo. Só que a minha mãe era bem limpa e meu pai era moreno e eu saí assim morena. Ele era raça mesmo de quilombo ele. Ele era Araújo, Raimundo Eraldo de Araújo. (Dona Fausta).

Com base na fala de dona Fausta, nota-se que o sobrenome Araújo legitima a identidade quilombola de alguns membros do grupo. Dona Fausta conta que não recebeu o sobrenome Araújo em virtude da união não oficializada entre seus pais: “*Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo*”. Dona Fausta afirma que o pai dela “*era raça mesmo de quilombo*”, uma vez que além de possuir o sobrenome Araújo tinha a cor morena. Assim, ter a pele preta também legitima a pertença à “*raça de quilombo*” do Jurussaca.

³⁰ O sobrenome **Araújo**, predominante na comunidade de Jurussaca é de origem galego-português. *In*: Almeida, 2010, s/p *apud* Silva, 2014. Ver em: SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: Revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade.** Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

A cor da pele associada à identidade quilombola dos moradores da comunidade permite aproximar reflexões sobre os processos de construção dos limites étnicos ao longo da formação da comunidade, que se caracteriza por ser uma comunidade negra rural. Essa característica da comunidade “permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados”. (O'DWYER, 2002, p. 16)

A mãe de dona Fausta, por sua vez, é denominada por ela como “*pele limpa*”, a quem dona Fausta não categoriza como quilombola, em virtude do sobrenome Ramos e da pele branca. Desse modo, a cor da pele representa para dona Fausta o atributo de ser ou não quilombola na comunidade de Jurussaca, assim como o sobrenome Araújo.

Nesse sentido, nota-se que a comunidade convencionou elementos que atribuem ou não a designação como quilombola aos membros do grupo. Essa construção sugere a existência de uma fronteira étnica, onde se encontram alguns membros do grupo (como os Araújo brancos, ou os Araújo sem sobrenome Araújo, ou os pretos que não são Araújo e ainda, as pessoas de fora do grupo). Essa fronteira étnica uma vez estabelecida no/pelo grupo serve como parâmetro para aqueles que estão fora desse grupo étnico. A comunidade, portanto, se reconhece como quilombola pela **cor da pele** e pelo **sobrenome comum**. Esses elementos a identificam e a diferenciam de grupos que estão fora desse grupo étnico: sejam pessoas de outras comunidades, o pesquisador, ou mesmo representantes de órgãos governamentais (INCRA, INTERPA, Prefeitura etc.), dentre outros.

Dona Fausta também atribui a seu Jacó (seu esposo) como pertencente à “*raça de quilombo*” do Jurussaca. A referência utilizada para defini-lo é a mesma utilizada para fazer a definição de seu pai. Assim, ela afirma que seu Jacó é descendente direto dos antigos moradores da comunidade por ser um Araújo:

E o seu marido é daqui mesmo?

É, ele é daqui mesmo. Ele é mesmo dos... dos... velhos mesmo daqui do Jurussaca. Dos Araújo mesmo, ele é Araújo, o pai dele. A mãe dele era de outra família, ela era branca que nem esta pequena aqui [...] (Dona Fausta).

Dona Fausta conta que seu Jacó é um Araújo e que descendente diretamente dos primeiros moradores da comunidade: “*É, ele é daqui mesmo. Ele é mesmo dos velhos mesmo daqui do Jurussaca. Dos Araújo mesmo, ele é Araújo*” (Dona Fausta). Desse modo, ser um Araújo é ser um legítimo quilombola na comunidade. O sobrenome Araújo aproxima os moradores do Jurussaca de hoje ao Jurussaca dos primeiros moradores. Dona Fausta conta

que a mãe de seu Jacó “*era bem branca*”, de modo que a ela dona Fausta também não define como quilombola. Assim, a cor da pele (escura ou clara, preta ou limpa, morena ou branca) define quem é quilombola legítimo na comunidade.

Seu Joãozinho conta que os três primeiros moradores que chegaram à comunidade, uniram-se na formação de novas famílias e assim deram origem aos Araújo de Jurussaca: “... *chegaram aqui, um marava ali, outro morava pra acolá, aí foram formando as famílias, já uma se entrosando com as outras. Aí já que ficou só uma família de Araújo aqui*”.

Seu Joãozinho não possui o sobrenome Araújo, mas diz que em sua família alguns já possuem o sobrenome: “*Já tenho genro que é Araújo, já tenho dois, aí o negócio vai se misturando tudinho*”. Seu Joãozinho se refere às pessoas de sobrenome Araújo como uma grande família, proveniente da mistura (união) entre as primeiras famílias.

Assim como dona Fausta, seu Joãozinho também define o grupo quilombola pela cor da pele: “*Os quilombola vem da parte dos **morenos**, né? Daí da África*”. Assim, nota-se que a **cor da pele** também é tomada por ele como elemento que marca as identidades da comunidade como quilombola. Além disso, ele estabelece a relação entre a cor da pele como uma herança histórica do processo de escravidão de africanos no Brasil ao fazer referência à África.

2.3.2 Uniões maritais: “é todo mundo parente”

Um aspecto que marca a fronteira étnica na comunidade de Jurussaca é a manutenção da ideia de que a união marital deve ser preferencialmente estabelecida entre os membros da comunidade, ainda que na concepção deles o casamento entre parentes não seja adequado, há uma crença de que a união com as pessoas de outras comunidades não costuma ser promissora. Desse modo, a preferência pela união com pessoas da própria comunidade tende a manter a relação de parentesco entre os moradores.

Eu pensava que eu não era primo da Lúcia, nós somos primos. Olha e eu tinha isso na minha cabeça. E eu dizia, não! Porque sempre diziam quando é parente da gente, a gente não namora, a gente não faz nada. Mas olha, pra tu ver que isso já vinha muito tempo na minha cabeça, porque era as três famílias e todas três era quase o mesmo sangue. Então não tem como a pessoa se livrar. (Seu Vadeco).

Seu Vadeco atribui essa condição (que predomina nas uniões maritais) à formação da comunidade, originária de três famílias. Percebida essa relação de parentesco que marca a

formação da comunidade de Jurussaca se entende o parentesco como uma das características de organização social em uma mesma base étnica.

A marca de parentesco é característica comum no processo de formação de diversas comunidades quilombolas no Brasil³¹. Isso acontece porque a ocupação de terras para a produção familiar é assimilada como projeto camponês, cujo propósito (no Sul do Brasil) entre muitas comunidades quilombolas foi dispor de um pedaço de terra onde fosse possível trabalhar e promover o sustento familiar (SANTOS, 2010).

Santos (2010) afirma que a partir da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, as terras devolutas do Mato Grosso estavam à espera de compra, com um número elevado de posseiros, a maioria sem condições de regularizar suas posses. Essas terras ficaram sobre as posses de grupos familiares, que as utilizavam em pequenas escalas produtivas, com fins de sobrevivência. Essa situação se estendeu a diversas regiões do Brasil e pode ser observada na comunidade de Jurussaca, segundo é possível observar pelo processo de formação da comunidade, conforme contam os seus moradores.

Para compreender a relação de parentesco predominante na comunidade nas uniões maritais, tomam-se como base as definições feitas por Dumont (1971) em um nível local e parental, em que a afinidade está englobada na consanguinidade:

afastamos um pouco da letra d'As *Estruturas...* dizendo que a proibição do incesto testemunha uma incompatibilidade, logo uma complementaridade entre consanguinidade e afinidade, sempre presente em algum grau, e que as sociedades que praticam o casamento entre primos cruzados apresentam esta oposição em sua forma mais lógica e completa (DUMONT, 1971, p. 93).

De acordo com Dumont (1971) as sociedades ou grupos que praticam casamentos maritais entre parentes (casamento consanguíneos), reconhecendo as uniões como legítimas e/ou necessárias para o grupo, colocam-se em oposição a uma lógica (regra-geral) da sociedade, assumindo assim um nexos comum de parentesco/sangue. Para Dumont enquanto os indianos reconheciam as exigências da casta, adotavam algo a mais que a noção de um nexos.

³¹Bastos (2007) desenvolveu seu estudo no quilombo de São José da Serra, no Rio de Janeiro a partir de sua organização territorial e destaca a relação de parentesco estabelecida entre os moradores de Valença. Santos (2007) também procura explorar alguns aspectos de sua organização social da comunidade quilombola Tapuio, no Piauí, a partir da relação de parentesco, assim como de pertencimento. Scoles (2007) faz um estudo sobre território, biodiversidade e organização social na de Itacoã, nessa abordagem também discute às questões de parentesco.

Toda sociedade apresenta regras de casamento que, por sua vez, oferecem implicações estruturais maiores que as do arranjo dos grupos. Na comunidade de Jurussaca o casamento consanguíneo entre os membros do grupo não funcionam como regras previamente estabelecidas, como as castas indianas estudadas e exemplificadas por Dumont (1971), mas sua aceitação coletiva pode ser compreendida como um nexos comum adotado pelo grupo.

Nota-se que ainda que a comunidade reconheça as relações consanguíneas e de parentesco nas uniões maritais, essas uniões são justificadas pelos membros do grupo não pela consanguinidade ou parentesco, mas pela afinidade existente entre os membros do grupo, sendo assim, a afinidade “é exterior ao parentesco propriamente dito” (DUMONT, 1971, p. 93).

2.3.3 Redes de parentesco e pertencimento: “é tudo uma grande família”

Na comunidade de Jurussaca a relação estabelecida entre os moradores e as terras da comunidade se assemelhou por muito tempo às realidades de outras regiões do Brasil (manutenção do sustento familiar). Porém, a partir dos processos de luta pelo território e do reconhecimento como quilombola, surgiu na comunidade um novo projeto social: agora não apenas para manutenção e sustento familiar, mas para a preservação das terras sobre as posses da comunidade (por meio da luta).

Em função desse contexto uma força comunitária, que antes se organizava apenas para o trabalho coletivo, passou a assumir um novo papel: a luta pela posse da terra. Essa força comunitária pode ser compreendida pela formação da **rede de parentesco**³², que se estabelece para além das relações consanguíneas.

As redes de parentesco em comunidades quilombolas se fundamentam com base na família comunitária. A princípio os núcleos familiares da comunidade de Jurussaca se organizavam para o trabalho coletivo na terra, mas nesse contexto específico assumiu uma organização de luta e reivindicação pela terra, que mais tarde se articulou para a criação da associação de moradores.

³²Tais **redes de parentesco, redes sociais** ou **redes** (como são conhecidas) comumente marcam a vida social de comunidades quilombolas, “embora não estritamente econômicas, dependendo de relações de parentesco, que definem direitos diferenciados ao patrimônio territorial compartilhado, do mercado e das relações de aliança e oposição com outros agentes presentes no espaço rural, inclusive no plano da política municipal, e mesmo que perpassadas pelas adesões ao movimento social e pelas relações com as agências estatais, têm como mote primeiro buscar alternativas às condições de vida tornadas crescentemente precárias, desde o cotidiano imediato, até os projetos e expectativas avaliados como possíveis de serem realizados” (PAOLIELLO, 2007, p.141) *In*: PAOLIELLO, Renata Medeiros: **Remanescentes de Quilombos**: Redes sociais e processos políticos. São Paulo: Perspectivas, v. 32, jul. - dez., p. 127-159, 2007.

Outro elemento presente na identidade da comunidade de Jurussaca é o sentimento **pertencimento** ao grupo social e ao território. O pertencimento também se baseia no compartilhamento de valores comuns de um mesmo grupo, que se organiza a fim de se preservar unido por um sentimento comum ou, ainda, o sentimento pessoal de pertencer ao grupo.

O pertencimento é a construção de laços pessoais entre os membros de um grupo, com base no reconhecimento mútuo e no sentimento de adesão aos princípios definidos pelo grupo (WEBER, 2008). É, ainda, a partilha de memórias comuns desse grupo.

O cotidiano dos moradores da comunidade de Jurussaca é tomado por diversos aspectos que marcam o Sentimento de pertencimento que são comuns ao grupo, seja na relação com a natureza, nos sistemas de crenças dos moradores, ou mesmo nas memórias comuns partilhadas pelos membros do grupo.

A relação de pertencimento entre os moradores da comunidade está nas crenças subjetivas que são acatadas pelo grupo a partir de sua origem comum. A origem comum da comunidade e a crença nessa origem fortaleceu a luta da comunidade pela terra e por seu reconhecimento.

A comunidade se forma na coletividade, compartilhando um sistema cultural, valores, aspirações e medos. Esses compartilhamentos acontecem de forma espontânea nas vivências cotidianas dos moradores e se intensificaram diante da necessidade dos moradores permanecerem em suas terras, de tê-las sobre sua posse.

O pertencimento por muitas vezes destaca em um grupo social suas características culturais. Os sistemas de crença dos moradores são entendidos aqui como as diversas simbologias adotadas pela comunidade para organizar e interpretar o próprio cotidiano, através de contatos variados, nas relações entre as pessoas, na relação com a natureza e na maneira de interpretá-la e em suas religiosidades.

Porém, não há intenção de fazer aprofundamentos neste momento sobre os sistemas de crenças da comunidade, mas entender o pertencimento como resultado de um processo de integração entre seus membros (WEBER, 2008).

Essa integração é percebida tanto pelo sentimento de adesão ao grupo, quanto pelos valores comuns que circulam na comunidade, assim como por seus sistemas de crença. Nesse sentido, a comunidade de Jurussaca é um grupo aberto, dado seu processo de formação com inserção de pessoas de outras comunidades, mas relativamente fechado (seja pela união marital predominante entre seus membros, seja pelas relações com visitantes).

Do mesmo modo que acontecem adesões, acontecem exclusões de indivíduos de um grupo (WEBER, 2008), que atende aos seus próprios critérios. O sentimento de pertencimento à comunidade quilombola de Jurussaca está muitas vezes nas relações dos moradores com seu território étnico e não necessariamente nas relações interpessoais entre seus membros. Os territórios étnicos são configurações do que a comunidade construiu coletivamente, mas também do que o território representa para cada um de seus membros.

Seu Joãozinho diz sentir-se um quilombola, por estar na comunidade e fazer parte dela, ainda que seu convívio com alguns moradores não seja tão amistoso. Apesar da relação estremecida entre ele e outros moradores e o fato de seu Joãozinho não ter nascido na comunidade, ele assume a identidade quilombola: “*Eu sou quilombola, eu tô aqui, eles não me aceitam, mas em tudo eu tô no meio*” (Seu Joãozinho).

A identificação de seu Joãozinho como quilombola se conforma no sentimento de pertencimento à comunidade. Quando seu Joãozinho diz “*eles não me aceitam*” se refere às pessoas da comunidade. A sua não aceitação por parte do grupo não o retira do grupo, mas deixa escapar as relações que se estabelecem entre eles, que se constroem a partir dos valores e das vivências partilhadas internas ao grupo.

Assim, as vivências entre Seu Joãozinho e a comunidade não interferem na consciência de identidades quilombola de nenhuma das partes, uma vez que o território étnico lhes é comum (compartilhado). Sendo assim, os “princípios classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos” (ALMEIDA, 2011, p. 84).

Almeida (2011) explicita que é nas ações coletivas e de representações de um grupo em relação a outro que se estabelecem os princípios classificatórios de existência do grupo. A luta pela posse da terra e titulação das terras da comunidade representa uma ação coletiva da comunidade em prol do interesse comum.

Em todo o caso, “não se está diante de um *a priori* histórico, jurídico, arqueológico ou sociológico, e sim de uma afirmação identitária pela contraposição, através da auto atribuição” (MARQUES, 2008, p. 16), a luta da comunidade representou sua auto atribuição como quilombola (como os donos da terra) em contraposição ao grupo de fazendeiros (externo à comunidade) que possuía interesses alheios aos da comunidade.

O engajamento de Seu Joãozinho revela que apesar dos conflitos internos entre os moradores da comunidade, a união da comunidade por meio de sua condição étnica para um bem comum revela a etnicidade como um instrumento político (WEBER, 2008). Entende-se dessa maneira que “as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e

aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes” (BARTH, 2011, p. 186).

O pertencimento ou o não pertencimento à comunidade de Jurussaca não coloca em discussão apenas a ideia de pertencimento ao território comunitário, mas, sobretudo, o pertencimento étnico. Assim, a relação de pertencimento dos membros do grupo sinaliza o quanto as identidades “são imbricadas na semelhança a si próprio, e na identificação e diferenciação com o outro e se constituem em foco central nas relações sociais” (LIMA, 2008, p. 39), sendo que essas relações são construídas continuamente a partir de repertórios culturais e históricos de matrizes africanas (LIMA, 2008).

Tratar a questão da etnia neste trabalho é considerar as identidades e territórios étnicos do ponto de vista da própria comunidade. Há nessa situação o vínculo solidário entre seus moradores (redes de parentesco). Identidades étnicas e territórios étnicos se configuram a partir da formação de grupos étnicos. A Constituição Federal de 1988 passou a validar em seu texto de lei que a união de grupos tradicionalmente organizados seja reconhecida como quilombola. A organização coletiva das comunidades remanescentes quilombolas e/ou quilombolas se configuram como grupos étnicos formados.

As comunidades quilombolas e/ou remanescentes quilombolas têm resistido socialmente a partir de suas próprias organizações, marcadas por processos de exclusão e inclusão, permitindo assim delimitar suas fronteiras étnicas (BARTH, 2011). Nesse sentido:

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Ou então) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais (BARTH, 2011, p. 195).

A organização da comunidade quilombola de Jurussaca, no trabalho coletivo, organização e divisão de seus espaços, reivindicações de seus direitos etc., está diretamente relacionado ao território. Sua territorialidade é a base de suas relações. Para melhor tratar as questões referentes ao território segue o próximo capítulo: Territorialidades no Jurussaca.

2.4 Terra, território, territorialidades

O conceito de território é definido pelo INCRA como uma porção específica de terra permeada por valores sociológicos, geográficos e históricos constituídos pelos membros de

um grupo/comunidade ao longo do tempo, a partir de suas vivências na terra. Nessa perspectiva o território se sobrepõe ao conceito de terra e a carga simbólica agregada a ela.

Um aspecto fundamental da territorialidade humana, segundo assinala Little (2004) é sua multiplicidade de expressões, o que sugere tipos de territórios diversos, cada um deles dotado de características socioculturais peculiares. “Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios” (LITTLE, 2004, p. 254).

Little (2004) faz uso do termo cosmografia para fazer referência ao estudo relacionado aos “saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” (LITTLE, 2004, p. 254). A cosmografia de um grupo, segundo Little (2004), inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva (origem comum compartilhada, geralmente por meio da oralidade), os usos sociais do território (para moradia, trabalho e socializações diversas) e formas de defesa dele (luta pela posse e manutenção).

Na comunidade de Jurussaca a relação entre o homem e o território se formou a partir de seu processo histórico de apropriação da terra, que se insere no que a Constituição Federal de 1988 define como “terras tradicionalmente ocupadas”, organizadas com base no uso comum dos recursos da terra. Esse uso comum se destina às diferentes ações de permanência na terra, como à pesca artesanal, pecuária e agricultura (ALMEIDA, 2004).

Para compreender as especificidades das terras quilombolas ou remanescentes quilombolas no contexto atual e nos contextos de formação histórica desses grupos, alguns conceitos buscam aproximar às vivências dessas populações em seus contextos específicos, o que pressupõe organizações sociais e culturais particulares dentro de territorialidades específicas.

As territorialidades específicas consideram as diversas situações de acesso à terra, o que sugere denominações variadas, como “terras de preto”, “terras de santo”, “terras de santíssima” (ALMEIDA, 2008), “campo negro” (GOMES, 1996), “mocambos” (SALLES, 2013). Essas nomeações evidenciam as singularidades da base territorial de cada grupo e seus processos de formação.

A origem da comunidade quilombola de Jurussaca contada por seus moradores e as condições de Sesmaria a que as terras estavam submetidas no passado, revelam que houve

uma ocupação permanente das terras³³ ao longo do tempo, do mesmo modo se construiu uma organização social e cultural comunitária que representam suas formas de permanência no território e que se manifesta na relação do homem com a natureza, tanto nas formas de trabalho, quanto nas interpretações simbólicas feitas sobre a natureza, assim como nas crenças, normas e valores instituídos pelo grupo.

O período de reconhecimento da comunidade de Jurussaca como quilombola foi marcado por luta e conflitos pela posse da terra e a partir desse ponto (da ação coletiva por um bem comum) se intensificou sua afirmação étnica. As identidades da comunidade, portanto, estão relacionadas à terra e ao território desde de sua origem até à atualidade, marcada principalmente por três especificidades: na ocupação das terras (origem comum), nas formas de permanência na terra, e na luta por titulação e pela posse das terras.

Sendo assim, para refletir sobre a relação da comunidade com o território cabe compreender como vem se construindo essa relação nesse longo processo de ocupação da terra, como se organiza o território e seus espaços de sociabilidades na comunidade atualmente, além de compreender as territorialidades simbólico-culturais da comunidade.

2.4.1 O território em algum lugar na memória

A interação homem-natureza resulta em mudanças inevitáveis geradas pela ação humana ao longo tempo. Por outro lado esse mesmo homem quando adaptado às condições naturais de seu território apresenta (ele também) mudanças em sua constituição enquanto homem.

No Jurussaca fazer uso da terra como forma de sobrevivência tem se mostrado fator importante para a comunidade desde suas primeiras ocupações. A chegada dos primeiros moradores já revela isso. Dona Fausta e dona Maria José contam que os primeiros moradores que ali chegaram procuraram se instalar às proximidades dos rios. Esses mesmos rios foram por muito tempo uma das principais fontes de fornecimento de alimento dos moradores.

³³A **ocupação permanente de terras** caracteriza o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a “imemorialidade”, preceito constitucional que contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, que instituíram as sesmarias até a Resolução de 17 de 07 de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para negar aos povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes o acesso legal às terras. Coibindo assim a posse e instituindo a aquisição como forma de acesso à terra. Essa legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda, exceto a venda em hasta pública; favoreceu a fixação de preços elevados às terras, impedindo a emergência de um campesinato livre.

Atualmente com aumento do número de fazendas em volta da comunidade e com a elevação do número de moradores, assim como em seus arredores, tem ocorrido a considerável redução da quantidade de alimentos retirada dos rios.

A terra fornece igualmente o material para a construção das casas da comunidade, que em um primeiro momento apresentavam a estrutura de barro, pau e palhas. Mas entre os direitos concedidos à comunidade a partir de sua titulação houve a substituição das casas de barro pelas casas de alvenaria do INCRA. Na atualidade, com a elevação do número de famílias na comunidade as casas de estrutura antiga tem voltado a compor o cenário da comunidade.



34



35

As mudanças relacionadas à interação homem-território são promovidas por fatores diversos. O crescimento do número de moradores veio gerando ao longo do tempo o maior

³⁴ Imagens 5 e 6: 5 Casas de barro em construção – Jurussaca (Glayce Fernandes - julho de 2016).

³⁵ Imagem 6: Estrutura das casas de barro recém-construídas – Jurussaca (Glayce Fernandes - julho de 2016).

desmatamento da vegetação nativa, devido a retirada de madeira para construção de casas, cercas etc., o que ocasiona novas formas de manejo da terra (a exemplo a formação de pastos).

Dona Maria José compartilha um pouco das memórias que possui desse território no passado:

E como era aqui antigamente, Dona Maria José?

Era só mato grande, não tinha estrada, era só caminho pa pa ir pras casas (risos). Era mata, isso aqui era mata, não era... Esse pedaço daqui pra se enxergar pra lá era mata fechada mesmo. Daqui pra se enxergar pra lá era mata fechado, espinho, era cipó, era tudo quanto é coisa que tu desejava de ver aqui. Muita lama que eles andavam naquela pernas de pau. Faziam assim um gancho aqui. Engatavam esse dedo grande aqui. E aí agarravam aqui em cima e iam andando no meio da lama.

Que plantas tinha aqui?

Ah, desses um que tinha só tem aquela mangueira ali, que ainda tem, é desse tempo. É aquela mangueira ali é...

Mudou muito?

Mudou porque virou tudo assim pasto. Se se enxerga daqui quase do outro lado lá rio do fundo, que era só mato. Mata grande. (Dona Maria José).

O território que Dona Maria José guarda na memória é diferente do território dos dias atuais. Ela descreve saudosa uma paisagem bastante diferente. Desse modo, não são apenas as pessoas do Jurussaca que habitam naquelas terras, lá habitam também suas memórias e as memórias das gerações passadas.

As mudanças na paisagem do território são justificadas pela elevação substancial do número de núcleos familiares. No primeiro momento, na origem da comunidade residiam ali apenas três famílias. Em um segundo momento, quando a comunidade recebeu a titulação, estimou-se 32 famílias. Já na atualidade são mais de 70 famílias, que continuam fazendo uso das mesmas fontes de sobrevivência, predominantemente de subsistência.

O homem é um ser social graças as suas interações interpessoais. O ser social é entendido a partir da ideia de “necessidade comunitária” cuja satisfação se dá através de diversas formas de convivialidade, que lhe serve de base para as configurações de um grupo (comunidade) fundamentalmente heterogêneas (BOURDIN, 2001). O aumento do grupo, portanto, é assinalado como condição inevitável à comunidade pela condição social de seus atores.

Entre as casas, rios, taperas e caminhos circulam muitas memórias e o território é suporte para acioná-las, é comum que ao falarem de suas memórias ou ao contarem fatos que ouviram de antigos moradores da comunidade, as pessoas tomem o território como referência.

Dona Fausta conta detalhes sobre as mudanças ocorridas na Festa de Todos os Santos, para isso sinalizava esses espaços, fala do passado fazendo uso de referências espaciais do presente: *“Era porque lá era casa do velho né, tá entendendo? Era a casa do velho antigo lá. Que todo ano podia ser o juiz quem fosse, mas era ali, era ali... Ele era o procurador”* (Dona Fausta).

Acionar o território na memória é um hábito comum entre as pessoas antigas da comunidade quando se põem a falar do passado memorado ou ao relacionarem os espaços de hoje às memórias do passado. As memórias da comunidade não estão, portanto, escritas e registradas em papéis, mas no próprio território.

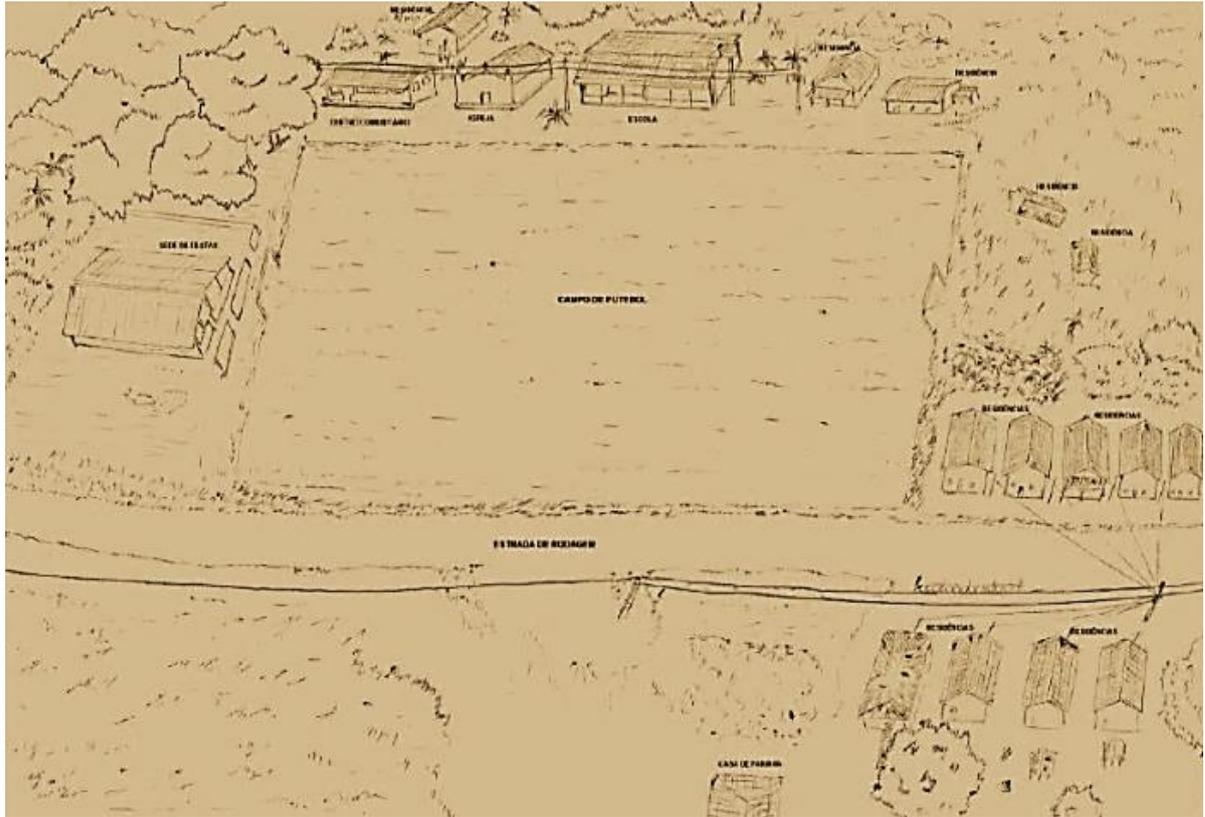
É preciso ler com cuidado. É preciso tomar emprestada a memória visual daqueles que viram muito do que ali se transcorreu. É preciso pedir emprestadas também suas memórias auditivas, olfativas e gustativas. Por meio delas as pessoas vão deixando o passado permear o presente, e isso se dá constantemente nas memórias que habitam o território.

Assim, o território é compreendido para além do espaço físico. O território é, portanto, lugar onde circula o afeto, a saudade e as emoções. É no território que se estabelecem as relações de parentesco, que se criam e codificam as simbologias religiosas, onde se estabelecem as convenções sociais. O território é o palco onde circulam os atores sociais do presente e, também, onde circulam as memórias do passado.

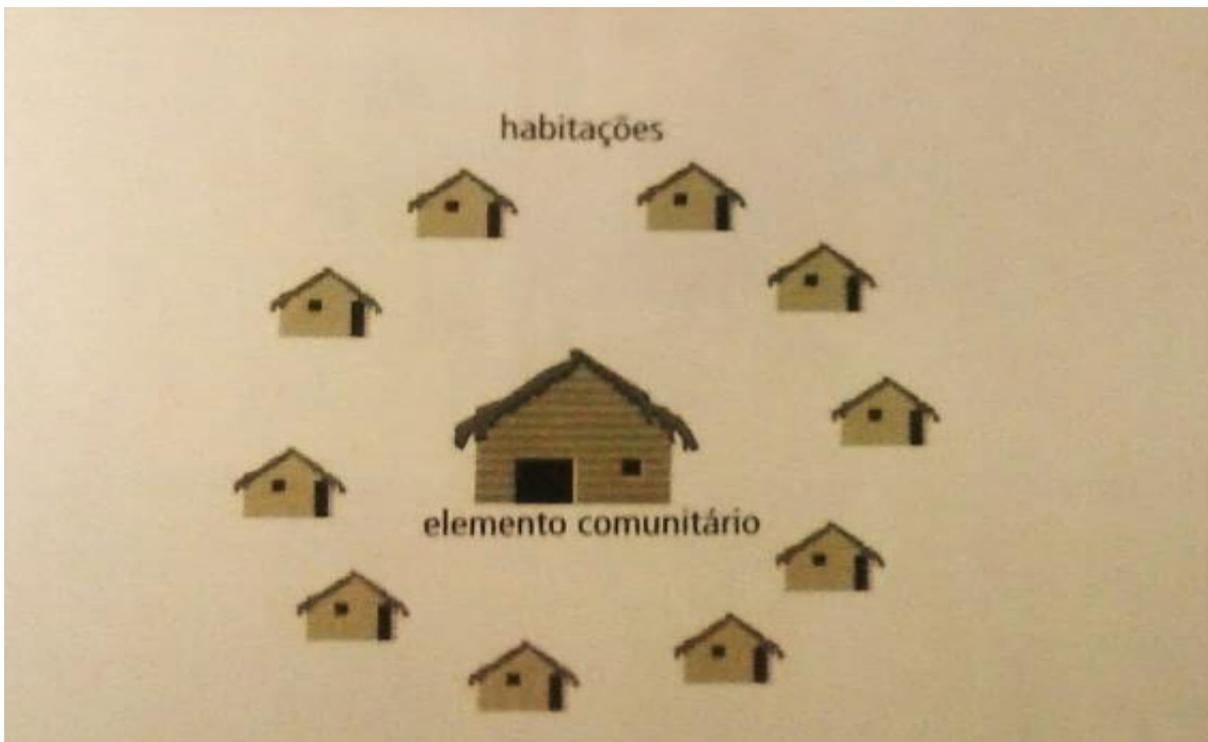
2.4.2 Território hoje: o espaço da moradia, o espaço do trabalho, o espaço das águas

Na atual organização do território da comunidade de Jurussaca há três principais divisões dos espaços da comunidade. Um deles se destina à construção das moradias, em configuração radial³⁶, em que a maioria das habitações se localizam em volta do centro comunitário, onde se encontram os principais espaços de sociabilidade comunitária do grupo: campo de futebol, igreja católica, barracão de festas, casa do forno de uso coletivo, posto de saúde (nunca inaugurado) e centro comunitário.

³⁶A **configuração comunitária radial** se caracteriza pela disposição das habitações de forma circular, tendo ao centro elementos comunitários. Este padrão é predominante nas regiões Centro-Oeste e Nordeste brasileiras e justifica-se pelo possível contato entre grupos quilombolas e indígenas. In: SOARES; SAHR, 2013.



37



38

³⁷ Imagem 7: Croqui da subárea Jurussaca (CECIN - 2014)

³⁸ Imagem 8: Comunidade com formação radial (SOARES; SAHR, 2013).



39



40

O outro espaço é destinado ao trabalho (agricultura), conhecido entre os moradores como *viradeiro*. O viradeiro é uma faixa de terra que se localiza em uma das extremidades da comunidade, dividido entre trinta e duas famílias da Associação. Cada família conta com uma área correspondente a dois hectares de terra, destinada à produção agrícola (sobretudo para a plantação de maniva). Grande parte da vegetação nativa do viradeiro é composta por babaçuais. Após o preparo da terra, as terras do viradeiro dão espaço às roças familiares, onde predominantemente cultiva-se a maniva, para futura extração da mandioca e produção da farinha.

³⁹ Imagens 9 e 10: Casas, igreja e centro comunitário entorno do campo de futebol – Jurussaca (Glauce Fernandes - julho de 2016).

⁴⁰ Imagens 11 e 12: Casa de farinha comunitária e posto de saúde comunitário ao entorno do campo de Futebol – Jurussaca (Glauce Fernandes – julho de 2016).



41



42

Em parte do processo de produção da farinha predomina o trabalho coletivo da comunidade, desde o preparo da terra no viradeiro, ao plantio da maniva, à colheita da mandioca para a produção de farinha. Já nas últimas etapas de produção (colocar a mandioca de molho na água, retirá-la da água e produção da farinha) predomina o trabalho dos pequenos núcleos familiares.

⁴¹ Imagem 13: Viradeiro – Jurussaca (Glauce Fernandes - julho de 2016).

⁴² Imagem 14: Plantação de maniva no Viradeiro – Jurussaca (Glauce Fernandes - julho de 2016).

Os moradores da comunidade exercem suas atividades produtivas na terra e na relação que estabelecem com outros para o trabalho coletivo se constroem suas redes de solidariedade.

Por seus desígnios peculiares, o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade. (ALMEIDA, 2008, p. 29).

Os moradores da comunidade de Jurussaca estabelecem redes de solidariedade em suas atividades produtivas, ainda que no passado fosse mais frequente o desenvolvimento dos trabalhos em mutirão⁴³ (coletivo). Seu Vadeco conta que antes era possível formar “*turmas*” grandes de trabalho, já na atualidade não se consegue um número expressivo de pessoas para o trabalho coletivo na roça: “*Junto, a gente tinha turma grande, tinha vez que dava até vinte pessoas, pra fazer qualquer tipo de serviço, agora não, cada qual já quer fazer o seu. Ficou assim mais diferente [...]*” (Seu Vadeco).

A coesão e solidariedade são obtidas, segundo Almeida (2008), face às situações de adversidades e de conflitos, ou seja, as tensões internas no trabalho coletivo na terra e/ou em outras instâncias sociais da comunidade sempre se farão presentes, as mudanças nos fluxos de trabalho coletivo também tendem a variar, mas isso não elimina as redes de solidariedade que se estabelecem entre os membros do grupo.

Essa relação do homem com o território se naturaliza aos moradores desde a infância, pelos costumes transmitidos por gerações. Não há manuais ou ensinamentos ensaiados para transmissão desses saberes, pois é com base nas vivências cotidianas e nas experiências práticas que se tem transmitido às gerações mais novas os saberes da comunidade, o respeito pela terra e a organização para trabalho.

O terceiro espaço é o espaço das águas, neste espaço estão incluídas as áreas que permanecem cheias ao longo de todo o ano e aquelas que periodicamente secam e enchem. Nestes espaços estão os rios, os lagos e os campos da comunidade, destinados aos banhos, à pesca, criação de bovinos (em pequena escala) e depósito temporário da mandioca (em etapa específica da produção da farinha).

⁴³**Mutirão** é mobilização coletiva para execução de um trabalho (gratuito), em benefício de um ou mais membros da comunidade.



44



45

O território da comunidade representa o sentimento de pertença e a luta pela autoafirmação quilombola. É o território que une os moradores pelo direito de manutenção do espaço de título coletivo (as terras quilombolas de Jurussaca).

⁴⁴ Imagens 15 e 16: Lago dos Campos Novos e Rio Jurussaca (Glauce Fernandes - novembro de 2015).

⁴⁵ Imagem 17: Campos naturais – Jurussaca (Glauce Fernandes - outubro de 2015)

A relação estabelecida entre os moradores da comunidade de Jurussaca e seu território se construiu ao longo de sua história, é o que se define nestas linhas como territorialidade, que por sua vez é resultante de um longo processo de territorialização. A terra e o território da comunidade se apresentam, portanto, intimamente ligadas as suas identidades, nessa relação se constrói seu processo de territorialização.

Distinguem-se neste sentido tanto da noção de “terra”, estrito senso, quanto daquela de “território”... sua emergência atém-se a expressões que manifestam elementos identitário ou correspondentes à sua forma específica de territorialização. (ALMEIDA, 1989 *apud*, 2008, p. 183-184).

Conforme assinala Almeida (1989) *apud* Almeida (2008) é no território que nasce a formulação coletiva de identidade, por ser o meio onde as vivências sociais dos membros de um grupo acontecem. Um ator social constrói sua identidade tendo como base o local que ocupa em relação a um grupo e na relação que possui com a totalidade, “de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido por meio do conjunto das relações institucionalizadas estabelecidas pela sociedade” (MALDI, 1998, p. 3). Assim, na percepção do território está a percepção do coletivo na construção da identidade coletiva.

A terra é o instrumento de sustento financeiro das pessoas da comunidade. Contudo, as relações vivenciadas e significadas no seu território não estão restritas à relação homem-terra como fonte de subsistência, mas envolvem outros valores. As terras adquiriram representação de luta e força política na organização do grupo para a reivindicação dos direitos por sua posse.

As terras representam os espaços da memória e origem comum da comunidade, representam as histórias de vida de cada morador, representam os espaços onde se construíram e onde são vivenciadas as simbologias religiosas da comunidade, que lhe são peculiares e que muito lhe representam.

A relação dos moradores da comunidade de Jurussaca com seu território é fruto de seu processo histórico de formação, ocupação e organização, mas seu processo de territorialização se deu, principalmente, a partir das lutas travadas pela posse das terras e por seu reconhecimento e titulação coletiva. O que aproxima a realidade da comunidade de tantos outros grupos humanos no Brasil (ribeirinhos, índios etc.), que já possuem sua própria conduta territorial, mas que estão sendo invadidas, gerando o choque com as territorialidades de outros grupos e outras formas territoriais (LITTLE, 2004).

3 - FESTA DE TODOS OS SANTOS: IDENTIDADES PELOS CAMINHOS

3.1 Religiosidades no Jurussaca

Ao primeiro contato com a comunidade de Jurussaca, desde as primeiras conversas estabelecidas com os moradores foi possível identificar a existência de algumas religiosidades⁴⁶ populares em seu espaço, como a pajelança cabocla, que se efetiva pela figura do pajé da comunidade, Seu Joãozinho; e o catolicismo popular, percebido nas festividades religiosas da comunidade, como na Festa de Todos os Santos e na Folia de Reis, que se repetem tradicionalmente na comunidade há várias gerações (com destaque à primeira, que apresenta maior relevo na comunidade).

De acordo com Maués (2005) o catolicismo popular das populações da região do Salgado é centrado na crença e no culto dos santos, o que foi possível perceber na comunidade de Jurussaca na Festa de Todos os Santos. Maués (2005) acrescenta que a pajelança cabocla, também proeminente na região do Salgado, é centrada na crença nos encantados, ainda que reconheça a existência de diversas variações da pajelança nesse cenário.

Nesse sentido, cabe fazer alguns desdobramentos sobre a pajelança praticada por seu Joãozinho, buscando identificar aquilo que lhe é particular, pois segundo assinala Laveleye (2008) “Existem, assim, tantas pajelanças quantos povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas, quanto no mundo “caboclo” ou camponês” (LAVELEYE, 2008, p. 113).

3.1.1 A pajelança de Seu Joãozinho

Laveleye (2008) apresenta a pajelança como elemento comum às populações amazônicas, mas não apresenta conceituações rijas, pelo contrário, reconhece que a pajelança apresenta como característica geral sua flexibilidade, ou seja, no cenário amazônico há diversas variações de pajelança. Desse modo, a pajelança praticada por seu Joãozinho deve ser compreendida a partir de suas especificidades, como se observa a seguir:

⁴⁶O termo **religiosidade** é definido por Maués, em sentido etnológico, como disposição ou tendência para a religião ou as coisas sagradas; escrúpulos religiosos. O que se diferencia de **religião**, definida como crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s). *In*: MAUÉS, Raymundo Herald. O simbolismo e o boto na Amazônia: Religiosidade, religião, identidade. *In*: História Oral e Religiosidade (Comunicação Oral). Rio Branco: VIII Encontro Nacional de História Oral, 02 a 05 de maio, 2006.

A "pajelança" refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Habitualmente considera-se, em Antropologia, que um tal "conjunto" (de ritos e mitos) enraíza-se na cultura de cada povo... uma característica geral da pajelança está nessa flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (LAVELEYE, 2008, p. 113).

A pajelança de seu Joãozinho recebe influência de mais de uma religião, o que é característico na pajelança cabocla, em função da hibridação dos sagrados que a originou, inserindo-se, portanto, na flexibilização a que Laveleye (2008) se refere. Segundo Maués (s/a) o pajé é parcialmente herdeiro de uma prática de cura dos antigos pajés tupis, "sincretizada com o catolicismo e as religiões de matriz africana, bem como com laivos de espiritismo kardecista, pode ser importante personagem da medicina popular de povoados rurais ou mesmo de cidades amazônicas" (MAUÉS, s/a, p. 5).

A partir das informações que Seu Joãozinho compartilhou e na maneira como ele desenvolve seus trabalhos⁴⁷, foi possível identificar que sua pajelança decorre de influências de religiosidades variadas, o que se identificou quando a ele foi perguntado sobre ser adepto de alguma religião:

Não, eu não sou, mas eu pego um pouco de cada coisa disso, que eu uso. De cada coisa a gente pega um pouquinho, mas tem muita coisa que a gente não... Eu trabalho de mesa branca e trabalho tambor dobrado, tambor virado. Eu pego, pego candomblé e pego essa mesa branca, que é do trabalho que a gente traz de nascença, trabalhar só pro bem. Aí, tambor dobrado, de meia noite até três horas da madrugada é... já vem pegando a magia negra e o candomblé. Por aí que vai. [...] Eu frequento tudo, crença, olha pra ser discreto, olha religião nem uma não me derruba, católico, crente também não. Porque de tudo eu participo e onde chamarem o nome de Deus a gente tem que tá ali presente. [...] (Seu Joãozinho).

Conforme se observa, a pajelança praticada por Seu Joãozinho recebe influências do candomblé, com uso tambor dobrado (ou tambor virado) em suas sessões de trabalho. Embora nos dias atuais ele não trabalhe mais com sessões de terreiro, apenas com mesa branca. O uso

⁴⁷O **trabalho** é definido segundo Maués (1994) como uma sessão de pajelança, cuja denominação é dada por seus próprios praticantes (os pajés). O pajé é quem executa o **trabalho**, enquanto o **dono do trabalho** é quem o encomenda (patrocina), quase sempre um doente ou alguém algum parente do doente. In: MAUÉS, Raymundo Herald. **Medicinas Populares e "Pajelança Cabocla" na Amazônia**. In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. Saúde e doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, ISBN 85-85676-07-8, pp. 72-81, 1994.

de tambor, o atabaque⁴⁸ está presente em diversos rituais religiosos de origem afro-brasileira, como “tambor de mina, terecô, umbanda, candomblé, tambor de crioula” (FERRETTI, 2008, p. 1), além de também estar presente nos rituais religiosos ameríndios. Caracterizando-se assim como um instrumento de percussão utilizado em rituais que promovem o contato com as entidades do plano sobre-humano.

Os Cultos Afro-Brasileiros são, de modo geral, certas práticas religiosas, hoje existentes em quase todo o Brasil e que têm ligação, próxima ou remota com os cultos trazidos pelos africanos introduzidos com escravos no país. Esses cultos recebem nomes diferentes segundo as várias regiões do país: tambor de mina no Maranhão; batuque no Pará, catimbó em grande parte do nordeste; pajelança no norte, xangô me Pernambuco; candomblé na Bahia... (SILVA, 2005, p.15).

De acordo com Silva (2005) os cultos afro-brasileiros são compreendidos como práticas religiosas que estão presentes em todo o país e manifestam-se de forma diferenciada em cada região. Na região norte Silva (2005) destaca o batuque e a pajelança cabocla. Esta, por sua vez, recebe influências das religiões de matriz africana, mas também é intercruzada pelas influências do espiritismo kardecista, catolicismo, além das práticas Xamanísticas (de origem indígena).

Chama atenção na fala de Seu Joãozinho o uso do termo “*magia negra*”, utilizado para designar o trabalho feito para mal, o que pode ser interpretado como uma apropriação de um discurso socialmente construído que associa a “magia negra” às religiões de matriz afro-brasileiras, colocando-as em lugar subjugado.

Seu Joãozinho conta que quem nasce com seu dom tem contato com forças ocultas do bem e com forças ocultas do mal. Assim, em algumas horas do dia ele se dedica aos trabalhos com “outro o lado”, o lado do mal: “*Aí, tambor dobrado, de meia noite até três horas da madrugada é... já vem pegando a magia negra e o candomblé*” (Seu Joãozinho). Como se observa em sua fala, da meia noite às três da manhã ele se dedica aos trabalhos de “magia negra”, definidos por ele em outro momento como o trabalho para o mal, que são contrários aos trabalhos de limpeza que ele pratica. Estes entendidos como práticas terapêuticas e espirituais destinadas à cura.

⁴⁸ O **atabaque** cumpre uma função rítmica nos rituais de transcendência. In: SENA, Clever sena; SANTOS, Rita de C. S. Azevedo; BARROS, Flávio Bezerra Barros. **A Biodiversidade Tem Axé?** Sobre apropriações de animais e plantas no candomblé. Goiânia: Fragmentos de Cultura, v. 24, n. 2, abr. jun., p. 221-222, 2014.

A mesa branca, por sua vez, é definida por ele como um dom de nascença que o permite estabelecer contato com os espíritos e promover a cura e “*trabalhar só pro bem*” (Seu Joãozinho). A sessão de mesa branca é compreendida como um tipo de ritual espírita realizado em torno de uma mesa branca (SILVA, 2005) no espiritismo kardecista para promover a cura física e/ou espiritual, também presente na umbanda. Entretanto, Seu Joãozinho não se assume como espírita, nem mesmo como umbandista, mas como um experiente.

O experiente é alguém que recebe o dom de nascença para estabelecer contato com os espíritos e através desse contato promover a cura, fazendo uso de orações e remédios com plantas. Seu Joãozinho se vê como um instrumento utilizado por Deus para ajudar as pessoas, para curá-las de enfermidades de ordem física ou espiritual, sejam as doenças de causas naturais ou as que são, segundo ele, encomendadas em feitiços. Maués (2008) afirma que pajé ainda exerce em algumas regiões paraenses o papel de médico popular, e também o de experiente, definido por ele como aquele que conhece um grande número de remédios da flora e da fauna.

O dom de nascença de que Seu Joãozinho fala se manifestou aos seus sete anos de idade: “*Ah, meu dom eu percebi com sete anos, sete anos eu comecei... É verdade! Com sete anos eu comecei trabalhar*”. Apesar da manifestação de seu dom na infância, Seu Joãozinho conta que por muito tempo fez seus trabalhos escondido, por vergonha de assumir seu dom. “*Aí foi indo, foi indo, com quinze a dezoito, com dezoito anos eu fiz meu primeiro trabalho, campal mesmo, aí de lá até hoje eu tô trabalhando*” (Seu Joãozinho).

Nota-se que Seu Joãozinho levou certo tempo para assumir o dom. Esse dom uma vez recebido não pode ser negado, do contrário o experiente recebe castigos físicos. Ele conta que quase perde a visão completa de um dos olhos por ter negado seu dom algumas vezes e que, por diversas vezes, recebeu castigos físicos ao se negar fazer algum trabalho.

Rapaz, eu não sei nem por causa de que eu peguei esse negócio. Eu nunca acreditei, eu peguei muito porrada. Eu sou quase cego desse olho por duvidação. Eu (risos), uma vez, chegava gente aqui em casa, eu tava trabalhando fora, as vezes derrubando roçado, pintando o sete. As vezes as Dominga me chamava, João, João, tem gente aqui. Eu vinha a primeira, eu vinha a segunda, eu vinha a terceira... Que ninguém dá tempo nem da gente trabalhar, bando de vagabundo, que a gente tá trabalhando, tão atentando a gente. Eu falava, daqui a pouco eu tava pegando uma, cansei de vim trabalhar na banca com a costa estourando de dor. É, eu sofri muito! Até eu aprendi, mas de vez em quando eu ainda vacilo ainda (Seu Joãozinho).

O pajé é alguém que nasce destinado a exercer um dom, que o sujeita a castigos diante de sua negação ou de seu mau uso. Seu Joãozinho conta que desacreditou de seu dom algumas vezes, outras vezes se recusou a colocá-lo em prática, diante dessa situação diz ter recebido severos castigos físicos. O pajé deve, portanto, dedicar-se “à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas” (Maués, 2005, p. 10).

Seu Joãozinho utiliza plantas como principal elemento de cura. Diante da mesa, ao iniciar seu trabalho ele faz o “passe” na pessoa doente, a fim de identificar que tipo de doença ela possui. Nessa ocasião ele já está acompanhado dos espíritos invocados durante a sessão. São os espíritos que o indicam o remédio exato para aquele doente, assim como o tempo que o tratamento deve durar. Seu Joãozinho diz que nesse momento ele pode identificar qualquer doença que a pessoa apresente: *“Olha, o corpo de vocês pra mim, eu tando trabalhando, o corpo de vocês é uma peneira”* (Seu Joãozinho).

Seu Joãozinho diz, ainda, que se durante a sessão for revelado que o doente não apresenta condições de cura ele não lhe prepara nenhum remédio, apenas explica as causas da doença e estima o tempo de vida do doente, do contrário o estaria enganando. Quando o doente apresenta condições de cura ele mesmo faz o remédio, mas diz que só possível saber o remédio certo diante da mesa (em sessão) e afirma que tudo que existe na natureza apresenta um propósito de Deus e que tudo pode ser remédio, depende de quem e como utiliza:

Rapaz, isso aqui tudo é remédio, depende dos tipos de doença. Às vezes do nada tu diz que tu não tem o remédio [...] O que é que eu vou fazer, pego uma folha desse mato, com umas folhinha por ali, tá aí o teu remédio. Todo mato é remédio, só depende de quem sabe te passar esse remédio e saber qual é o tipo de erva. Mas tudo que Deus deixou no mundo serve pra alguma coisa, porque até o nosso corpo depende muito das coisas da terra. Porque o nosso corpo é movido dessa daqui, do pó da terra. Então tudo que tem na terra é uma erva e é feito dos tipos de remédio, dos tipos de doença (Seu Joãozinho).

A natureza é a base da cura promovida na pajelança de Seu Joãozinho. Da natureza ele retira o material necessário (plantas e ervas) para promover uma espécie de medicina alternativa. Maués (2008) estabelece essa analogia ao afirmar que a “pajelança constitui forma de culto e prática médica popular”.

Seu Joãozinho estabelece com a natureza uma relação que ultrapassa uma perspectiva reducionista de exploração para geração de lucros; e que vai além da relação de mutualidade

estabelecida entre os moradores da comunidade com a natureza (percebida em suas práticas de subsistência); a relação que ele estabelece está, portanto, no uso das propriedades biomédicas da natureza, assim como elemento que o aproxima de outro plano, transcendental. Para Descola (1996, p. 14) *apud* Sena, Santos e Barros (2014, p. 221) na visão de muitos povos “as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos”. As plantas e as ervas utilizadas por seu Joãozinho compõe um elemento sagrado em seus rituais de cura, cumprindo assim como ele, um propósito divino.

3.1.2 Os imaginários sobre o pajé

Há um imaginário⁴⁹ construído na comunidade de Jurussaca sobre as práticas de pajelança de Seu Joãozinho, para o bem e/ou para o mal. A primeira é associada aos benefícios já recebidos pelos moradores da comunidade em diversos momentos de suas vidas, em que Seu Joãozinho lhes promoveu a cura de algumas enfermidades, por meio de orações e remédios.

Dona Fausta conta que quando seus filhos eram crianças os tratava com o pajé (Seu Joãozinho): “*eu sempre tratei os meus filhos com o pajé, o João, de um tudo, uma dor de barriga, uma febre forte, qualquer coisa ele dava jeito, ele é bom, sabe?*”. Mas ela afirma que nos dias atuais as pessoas costumam recorrer mais aos auxílios médicos, em Tracuateua ou em Bragança, que aos trabalhos de Seu Joãozinho.

A segunda prática é associada às sessões em que Seu Joãozinho fazia uso do tambor (no passado), atribuindo a esse elemento (o tambor) uma representação de práticas para promover o mal. A essa prática uma moradora, cujo nome será mantido preservado, afirmou: “*Hum, tu não conhece, tu não sabe quem é. Esse pajé é perigoso. Hoje não, mas antigamente ele batia até tambô*” (Dona L).

Com base na fala das duas moradoras é possível apontar para a coexistência dois imaginários sobre a figura do pajé na comunidade. O primeiro estabelece aproximações com a fé católica (percebida pelo uso de orações) e é mais aceito na comunidade, o segundo se aproxima das religiões de matriz africana (sinalizado na fala na Moradora L. pela presença do tambor) e está associado à causa do mal.

⁴⁹ **Imaginário** é definido por Durand (1969) como o conhecimento de um domínio real, e este conhecimento de um ‘sobre-naturalismo’ é por si mesmo revelação. *In*: ARAÚJO, Alberto Filipe; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **Gilbert Durand e a Pedagogia do Imaginário**. Porto Alegre: Letras de Hoje, v. 44, n. 4, p. 7-13, out. dez., 2009.

Desde os tempos da colônia, o som vibrante dos tambores afro-brasileiros ecoa por aqui, em terreiros de fazendas, pelas ruas das vilas ou nos adros de igrejas, com seu poder de arrancar os homens à dispersão forçada em que vivem. Noticiados por cronistas e viajantes a partir do século XVI, as festas e rituais dos africanos são quase sempre objetos de descrições levianas e preconceituosas (DIAS, 2014, p. 64).

Com base no que apresenta Dias (2014), reitera-se que o tambor, utilizado em diversas manifestações religiosas afro-brasileiras tem origem africana e sua representação como elemento dessa cultura o torna um objeto dotado de um estigma negativo, sobre o qual se lança visões preconceituosas. Essa visão pode ser compreendida como fruto de um processo histórico de perseguição aos elementos que representam as religiões de matriz africana. Segundo se observa a seguir:

A religião afro-brasileira conhecida como Candomblé (BA), Xangô (PE), Tambor de Mina (MA) ou Batuque (RS) – nasceu dos aportes míticos e rituais de diferentes etnias ou nações africanas com influência preponderante dos sudaneses jejes e nagôs... Não obstante o preconceito e as constantes perseguições policiais de que foram vítimas nas primeiras décadas do século passado, os terreiros de Candomblé souberam preservar entre suas paredes uma série de práticas culturais africanas, como as línguas rituais, um panteão e sua mitologia, instrumentos, ritmos e cancionário, culinária, objetos de culto. (DIAS, 2014, p. 67).

De acordo com Dias (2014) as perseguições que ocorreram no início do século passado decorreram de preconceito com as religiões afro-brasileiras, ainda que o candomblé tenha conseguido manter muitos dos elementos das práticas culturais africanas. O que pode ser justificado pela estrutura e organização que foi mantida no candomblé.

As práticas de cura da pajelança cabocla, assim como de outros métodos de cura, cujas explicações não se aplicam ao plano natural, já foram alvos de estudos científicos variados. Um deles foi empreendido por Evans-Pritchard (1976) com os *azande*, com objetivo de compreender os sistemas de bruxaria, magia, adivinhos e oráculos entre os membros desse grupo, identificando seus efeitos benéficos e maléficos entre os *azande*.

Desse modo, é possível compreender que as relações de medo e confiança, bem e mal, natural e sobrenatural, que se apresenta na pajelança cabocla de seu Joãozinho são contradições que estão presentes nesse sistema de cura, assim como entre os *azande* e outros grupos humanos, ainda que em contextos históricos, sociais e culturais distintos. E do mesmo

modo, não é perceptível aos membros do grupo, mas que é perceptível para quem observa externamente.

A pajelança cabocla não se prende a estruturas e organizações, ficando à margem das demais manifestações religiosas, em vista de que “Não existe uma identidade religiosa “pajeística”, ou qualquer outro nome que se dê. Seus praticantes se identificam como bons católicos” (MAUÉS, 2008, p. 122).

Essa construção negativa associada às sessões de tambor pode ser desconstruída a partir das experiências compartilhadas por Seu Joãozinho, quando ele conta dos usos que fazia do tambor virado para promover a cura de doenças e para desmanchar “*porcarias*”⁵⁰. Desse modo, os ritos com o tambor também são utilizados para promover a cura e trabalhar contra o mal, assim como as ervas e as orações.

Nota-se assim uma dicotomia na definição do trabalho com o tambor dobrado, hora para o candomblé, hora para a “magia negra”: “*Aí, tambor dobrado, de meia noite até três horas da madrugada é... já vem pegando a magia negra e o candomblé*” (Seu Joãozinho). Abaixo, observa-se a relação dos trabalhos de Seu Joãozinho feitos com o tambor para os fins de cura:

Se eu fosse bater, trabalhar de tambô como eu trabalhava... Olhe, eu enfraqueci de tanto trabalhar. Tinha noite de trabalho que a gente trabalhava pra três doentes, era tipo, tipo um hospital. Às vezes a gente tava trabalhando, tinha uma aqui, tinha outro aqui, tinha outro na rede pra li. A gente tava trabalhando batendo tambor, num demorava era carro com gente doído, era carro com gente... gente com ferida, com dor, era tudo quanto era trem, era chegando, e tudo aquilo a gente tinha que... que... [...] E quando, eu quando eu trabalhava, era obrigado eu trabalhar segunda feira pra terça [...] quinta pra sexta era conta à magia negra, contra o mal que os outros fazem, jogam pelas casas dos outros. Desmanchar porcária, sexta pra sábado é a mesa santa, que é trabalhar benefício das pessoas de... de... que querem o bem que querem o seu bem, que querem um emprego, essas coisas assim (Seu Joãozinho).

A partir da descrição dos trabalhos nas sessões de terreiro que Seu Joãozinho fazia, em que se utilizava de tambor, percebe-se o uso desse instrumento voltado a função totalmente contrária à associação feita por alguns moradores da comunidade. De acordo com Ferretti (2008) na pajelança é comum o uso do tambor nos rituais de cura: “No Tambor de Curador os atendimentos são geralmente programados e exigem a presença de um ajudante, pois nessa

⁵⁰**Porcária** é um termo utiliza por Seu Joãozinho para se referir aos feitiços encomendados por alguém com o propósito de causar mal a outrem.

oportunidade o pajé costuma retirar “porcarias” (feitiços) do corpo de alguns clientes” (FERRETTI, 2008, p. 10).

Seu Joãozinho conta que deixou de trabalhar com sessões de tambor devido à exaustão que sentia após os *ininterruptos* trabalhos. Ele conta que em consulta a sua mesa (com os espíritos) foi decidido que ele poderia abandonar as sessões com tambor e se dedicar apenas à mesa branca:

E quando, eu quando trabalhava, era obrigado, eu trabalhar segunda feira pra terça, terça pra quarta que era o nosso dia de trabalho, quarta pra quinta trabalhar contra o mal, quinta pra sexta era conta a magia negra, contra o mal que os outros fazem, jogam pelas casas dos outros, desmanchar porcária. Sexta pra sábado é a mesa santa, que e trabalhar benefício das pessoas de... de... que querem o bem, que querem o seu bem, que querem um emprego, essas coisas assim. Aí tinha vezes que a gente ainda era obrigado a trabalhar de sábado para domingo e domingo pra segunda. Era emendado! Aí nesses intervalos quem passava mal era eu, que tinha que tá livre, sem comida, sem balbuja do pecado [...] Quem é de nascença passa por... a gente passa por uma vistoria de segunda em segunda a gente tem que tá preparado pra enfrentar de tudo na vida. Não é que nem um doutor que vai, tem seu bom almoço, tem tudo quanto é coisa. E nesse tempo aí tem aquela coisa, assim como vem o bem, você tem que tá preparado pra enfrentar o mal. Cê tem que tá preparado pra tudo e nesse tempo a gente bebia muito, porque a gente enfrentava muita coisa e aí quem sofria era eu. (Seu Joãozinho).

Seu Joãozinho dedicava cada dia da semana para sessões com finalidade diferente. As sessões seguiam dias consecutivos sem que ele pudesse se alimentar, o que lhe causava muita fraqueza física, que se manifestava apenas quando as sessões de trabalho encerravam. Esses trabalhos de tambor virado, no entanto, não eram encomendados pelos moradores da comunidade, mas por pessoas que vinham de outras cidades, ou mesmo estados, em busca de seus trabalhos.

Apesar da dicotomia existente em relação à figura do pajé na comunidade, a relação entre eles (pajé e demais moradores), de modo geral, é bastante respeitosa, ainda que revele por parte de alguns o sinal temor. Por outro lado, há aqueles que se mostram gratos por toda ajuda já recebida de Seu Joãozinho.

Com isso, notou-se que na comunidade de Jurussaca há marca de dominação de campo religioso, havendo, portanto, religiosidades em evidência e religiosidades silenciadas. Assim, quando as práticas de pajelança de Seu Joãozinho se aproximam do catolicismo é mais aceita,

em contrapartida, quando se aproxima das religiões de matriz africanas, tende a ficar cerceada.

Desse modo, as religiosidades na comunidade de Jurussaca podem ser compreendidas com base no capital simbólico que lhe é inerente, uma vez que o campo religioso é composto por um complexo sistema de crenças, regras, técnicas, conhecimentos, história, hierarquia (BOURDIEU, 2002).

Seu Joãozinho é bastante respeitado pelos moradores, pois de um modo geral, os moradores acreditam que ele é muito poderoso, seja para trabalho que promove o bem, seja para o que promove o mal. No entanto, ainda que a pajelança não seja legitimada como religiosidade que represente o grupo, ela é utilizada pela grande maioria dos moradores, conforme foi possível observar em vários relatos sobre os benefícios já recebidos por intermédio do pajé. Essa característica não se aplica apenas à comunidade de Jurussaca, mas a toda a região Amazônia, cuja prática é comum, embora a pajelança cabocla não se configure como uma religião (sistemática).

Sendo assim, diante do que foi possível interpretar, a pajelança de seu Joãozinho é, predominantemente, de trabalho de limpeza (mesa branca), caracterizada principalmente pelos rituais de cura das enfermidades do corpo. Os debates sobre as religiões brasileiras apontam para grande diversidade de cultos religiosos, cujas origens e influências são variadas, havendo assim “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades” (PRANDI, 2006, p. 09 *apud* PACHECO, 2010, p. 89) que mantém suas autonomias rituais e míticas, mas que de algum modo “reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados” (PRANDI, 2006, p. 09 *apud* PACHECO, 2010, p. 89).

Portanto, a pajelança cabocla presente na comunidade de Jurussaca admite a interpretação de que a comunidade é, segundo assinala Silva (2014), proveniente da formação afro-indígena, cujas características se manifestam de diversas formas, como na pajelança cabocla. E, ainda, que além dessas influências (afro e indígena) outras interseções constituem o processo de formação da comunidade, sinalizadas, igualmente, na pajelança cabocla.

3.2 A Festa de Todos os Santos

Conhecer a origem da Festa de Todos os Santos ajuda a compreender como a comunidade de Jurussaca criou uma tradição que representa não apenas a comunidade enquanto quilombola, mas a etnicidade que marca o contexto amazônico.

Desse modo, entende-se segundo Pacheco (2010) que o campo religioso se constituiu, historicamente, na região na Amazônia, como um espaço marcado por perseguição

aos rituais afro-indígenas (pelos poderes eclesiásticos e civis). Contudo, “na contramão tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos puderam resguardar e reafirmar suas religiosidades interligadas a divindades cultuadas por seus ancestrais” (PACHECO, 2010, p. 90).

A Festa de todos os Santos está entremeada por elementos que demonstram a resistência aos controles e intolerâncias impostas pelos poderes eclesiásticos e civis, em adaptações que refazem os espaços sagrados indígena e africano na festividade, o que é comum no contexto maior amazônico, em que as religiosidades “inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, alguns para enlaçar empréstimos e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não se deixar encapsular” (PACHECO, 2010, p. 90).

A Festa de Todos os Santos teve início quando antigos moradores da comunidade fizeram uma promessa a São Benedito e a Todos os Santos, de que se os homens da comunidade, que haviam sido convocados à guerra voltassem com vida, eles fariam uma procissão com todos os santos da comunidade e com São Bendito, em agradecimento.

O pedido foi atendido, pouco tempo depois a guerra cessou e os homens que partiram para a guerra retornaram com vida. Assim, a promessa se cumpriu. Desde a origem aos dias de hoje alguns moradores da comunidade retribuem por essa e por outras graças alcançadas.

Os bisavôs de dona Maria José e de dona Fausta estiveram entre os primeiros promesseiros que deram origem à Festa de Todos os Santos. Dona Maria José conta que foram às convocações para a guerra do Paraguai que deram origem à promessa a Todos os Santos e ao padroeiro:

Começou no tempo da Guerra do Paraguai. E eles que eram mais... mais antigos disseram... disseram que fizeram uma promessa com todos os santos. Se eles não fossem mais pra guerra como eles estavam indo, eles iam festejar isso, todos os santos. Aí começaram, aí quando parou, foi assim. (Dona Maria José).

Além da guerra do Paraguai, dona Maria José se recorda da convocação para outra guerra, em que os homens eram pegos em qualquer lugar, em casa, nos caninhos, nas estradas, e eram levados à força. Ela conta que da última vez um de seus irmãos foi convocado, junto a outros homens da comunidade. Então, uma nova promessa a todos os Santos e a São Bendito foi feita. Mais uma vez a comunidade foi atendida. A guerra cessou e os homens regressaram com vida.

A Festa de Todos os Santos surgiu com essa promessa e apresentava no início características estruturais mais simples: *“Aí, ia pelas casas dos irmãos e dos colegas que eram da promessa. Vamos dizer, era assim acho que era uma irmandadezinha. Aí faziam aquela festa, faziam manicuera, bebiam, e tinha a ladainha, aí tocavam tambor, dançavam né! Coisa simples né. (Dona Fausta).* Dona Fausta conta que a festividade acontecia apenas dentro das terras da comunidade, com procissão pequena, ocasião em que de alimento era servido mingau de manicuera, entoava-se a ladainha, tocava-se tambor e dançava-se, diferente do que acontece nos dias atuais.

Na atualidade a Festa de Todos os Santos tem uma nova configuração. Entretanto, a memória sobre a origem da festividade é preservada pelos moradores, que encontram na devoção aos santos uma forma mantê-la viva. Os percursos das procissões hoje são maiores, a quantidade de santos (imagens de santos) aumentou, na proporção do número de promesseiros.

Junto a imagem de São Benedito, a família de dona Fausta herdou a promessa. Essa característica tem contribuído para que a festividade se mantenha na comunidade até os dias atuais. Em algumas casas os mordomos não são os donos das promessas, pois as herdaram de seus familiares, que as herdaram de gerações passadas, junto às imagens dos santos:

Aqui na sua casa tem algum mordomo da festa?
Tem, era o meu marido. Ele morreu, ficou o filho... Olha, ele ficou no lugar do pai dele. É assim, ele ficou porque era o pai dele. E o menino já ficou no lugar dele. É, do pai passou pro João e do João já passou pro filho, que é esse daí. (Dona Maria José)

Dona Maria José conta que não fez promessa para que o seu filho se tornasse mordomo, essa função foi herdada do seu pai que, por sua vez, também a recebeu do pai. A origem da promessa e a graça alcançada se perderam com o tempo, mas a manutenção da promessa, a fé e temor aos santos se mantêm. Dona Maria José atribui a manutenção da promessa à graça maior alcançada pela comunidade, que foi o fim da guerra: *“Ele alcançou a graça que queria? Alcançou porque estamos tudo em paz, que nunca mais aconteceu isso né?”* (Dona Maria José).

Como se nota existem elos pessoais e familiares entre os mordomos e as promessas cumpridas. Mas, além disso, há uma relação de pertencimento à tradição da festividade, de fazer parte da Festa de Todos os Santos, cumprindo com uma obrigação que é vista como

coletiva. Compartilhar dessa crença e manter a festividade ativa na comunidade revela um sentimento de pertencimento ao local, à manutenção da tradição.

Desse modo, a manutenção da Festa de Todos os Santos na comunidade corrobora para a manutenção de um elemento que muito representa a cultura da Amazônia: as religiões afro-indígenas. “As religiões afro-indígenas na Amazônia, desde o período colonial, sofreram vigilâncias da Coroa Portuguesa sob o olhar punitivo da Igreja” (PACHECO, 2010, p. 91). Por muito tempo as punições da igreja recaíram sobre essas populações socialmente marginalizadas, que em resposta permaneciam unidas pela mesma crença, legitimando-se enquanto grupo, e do mesmo modo, diferenciando-os dos demais.

munidos de suas crenças, apoiavam-se no imaginário religioso como reduto de valores culturais agredidos pelo colonizador. Desse modo a religião lhes servia de ponto de união, mas era também utilizada com vistas a sua divisão (ACEVEDO MARIN, 1987, p. 63).

A Festa de Todos os santos aderiu a elementos da religiosidade europeia (percebidos na devoção aos santos e na ladainha que é rezada em latim), mas conseguiu manter os elementos afro-indígenas, que demonstra o quanto se manteve viva uma voz subterrânea, popular e sincrética “que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesas” (MAUÉS, 1999, p. 88).

As religiosidades vivenciadas por um grupo social lhe produzem marcas que o identificam e representam seus territórios. A Festa de Todos os Santos ocupa entre as religiosidades da comunidade o papel de representação de suas identidades. As memórias de origem da Festa de Todos os Santos estão atreladas às histórias da comunidade.

A tradição da festividade contribui para produzir a identidade territorial e fortalecer a memória coletiva da comunidade, compreende-se assim que “a tradição, é um meio organizador da memória coletiva” (GIDDENS, 1997, p.82). A Festa de Todos os Santos representa algumas das identidades da comunidade de Jurussaca por ser mantida pelos moradores: “[...] a festa nossa aqui é tradição” (Seu Vadeco) e legitima-se como “um espaço privilegiado que mantém as diferenças das crenças e práticas tradicionais” (GIDDENS, 1997, p.101).

A fé que alguns moradores da comunidade de Jurussaca devotam aos santos e o modo de se relacionarem com os santos representa a maneira particular como eles veem e interagem com o mundo. Colocando-os em um lugar diferente, em que eles se projetam no

mundo por meio da religiosidade popular, como protagonistas da própria história religiosa. “Essas crenças correspondem às práticas, que se traduzem em formas de culto, festas e rituais” (MAUÉS, 2005, p. 268).

Embora a pajelança cabocla represente igualmente a religiosidade popular da comunidade de Jurussaca, apenas “os santos são objeto de culto e esse culto se expressa, frequentemente, por meio das festas” (MAUÉS, 2005, p. 268). Dessa maneira, não são prestados cultos e festas às práticas de pajelança, “mas a eles estão associados importantes rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura” (MAUÉS, 2005, p. 268).

Durante a festividade as relações sociais entre os moradores e as pessoas de fora da comunidade se invertem, pois ao decorrer da Festa de Todos os Santos a comunidade assume o centro dessas relações, negociando os valores e significados da festividade, como elemento atrativo nas relações estabelecidas com os membros de outros grupos (comerciantes, fazendeiros, moradores de outras comunidades, pesquisadores etc.). É a comunidade que administra às relações com os outros.

A Festa de Todos os Santos se configura na comunidade de Jurussaca como uma forma simbólica espacial no processo de criação e manutenção de suas identidades, étnica, racial, social, religiosa (CORRÊA, 2007).

A tradição da Festa de Todos os Santos se dá por sua repetição, ritualização e reinvenção desde a origem aos dias atuais. Os eventos e as festas religiosas compõem o ciclo cultural da comunidade de Jurussaca, mas a Festa de Todos os Santos é para a comunidade a festividade de maior tradição, que se conforma para a manutenção das identidades do grupo, tendo surgindo antes de ser construída a primeira igreja da comunidade e antes da diocese de Bragança enviar os primeiros padres para celebrar missas na comunidade.

Sendo assim, a Festa de Todos os Santos representa a resistência de práticas antigas da comunidade, que tiveram origem no passado e que apesar do contato com o catolicismo oficial não foram pasteurizadas pela igreja católica. Essa festa de devoção aos santos está permeada por sentidos e significados que lhe são muito próprios, como as designações específicas para atribuições de papéis entre seus membros, as designações criadas para os dias início e encerramento da festividade (como Deixação, Buscação e Varrição). Suas especificidades dialogam com elementos que muito representam às realidades das populações amazônicas.

As identidades individuais dos moradores estão ligadas às identidades religiosas do grupo à medida que cada morador/devoto de um santo cumpre com suas promessas aos santos

durante a festividade, que é organizada e mantida pelos moradores em cumprimento à promessa inicial (que originou a festividade), hoje entremeada por diversas outras promessas feitas e milagres alcançados. “Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica” (GIDDENS, 1997, p. 100).

Desse modo, as representações que os moradores fazem da festividade inserem-na como elemento de identidade da comunidade, ainda que ela não seja a única manifestação religiosa vivenciada por seus moradores e que em diversos momentos tenha sofrido influências. Entende-se assim que a Festa de Todos os Santos não foi totalmente refratária às tentativas de controle, “entretanto, precisamos reconhecer que essas tentativas estarão sujeitas a muitas rupturas, quer para o bem, quer para o mal” (GIDDENS, 1997, p. 220).

3.3 Buscação e Deixação: identidades nos caminhos da louvação



51

⁵¹ Imagem 18: Santos buscados no primeiro dia de Buscação de 2015 – Jurussaca (Glauce Fernandes - outubro de 2015).

Pelas curvas dos caminhos da comunidade de Jurussaca, das localidades e comunidades vizinhas, as procissões de Buscação e de Deixação dos Santos seguem anualmente, dividindo-se em dois principais momentos: no primeiro acontece à busca dos santos, procissão de *Buscação dos Santos*; no segundo os santos são deixados de volta aos seus respectivos donos/devotos, procissão de *Deixação dos Santos*.

A Festa de Todos os Santos apresenta uma estrutura organizacional bem definida e hierarquicamente estruturada. E ainda que se configure como uma religiosidade popular apresenta características burocráticas com “delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções... assim como a organização ordinária” (BOURDIEU, 2003, p. 59-60). As distribuições de papéis e suas respectivas atribuições estão expostas no quadro a seguir:

Quadro 1: Papéis assumidos pelos moradores na festividade

Papeis	Atribuições
Herdeiros do santo	Membros da família que herdou a imagem de São Benedito (padroeiro da Festa de Todos os Santos).
Rezadores	São os senhores que puxam (cantam a primeira parte) da ladainha, rezada em latim caboclo durante alguns momentos da festividade.
Tocadores	Homens que tocam os instrumentos (tambor, reco-reco, pandeiro e onça) que dão ritmo a ladainha.
Juiz	É o responsável pela organização da festividade: desde a comida distribuída aos que acompanham a procissão, à festa dançante (som, segurança, bebida e bilheteria da festa). Obrigatoriamente deve ser um mordomo.
Mordomos	São promesseiros que em troca de alguma graça alcançada ajudam de forma financeira (anualmente) para a manutenção da festa. São candidatos ao papel de juízes da festividade.
Encarregado	Responsável por definir os percursos que as procissões de Buscação e Deixação seguirão durante a festividade.
Carregadores de bandeiras	Homens que carregam as duas bandeiras estampadas com a imagem do padroeiro durante a procissão e durante todas as entoações da ladainha.
Carregadores dos santos	São as pessoas que carregam as imagens dos santos envolvidas em tolhas durante as procissões de Buscação e Deixação dos Santos.

Escrivão	É responsável por tomar nota do nome dos santos, do nome dos donos dos santos, do nome da comunidade de onde os santos são enviados, além das características das toalhas que os acompanham.
----------	--

A partir da observação das dinâmicas das estruturas burocráticas que compõe a Festa de Todos os Santos, considerando a distribuição e atribuição de papéis apresentadas no quadro acima é possível refletir que a burocracia em seu contexto serve mais como instrumento de manutenção da tradição, que como instrumento para à manutenção do poder. Uma vez que diferente do que acontece nas estruturas religiosas oficiais (institucionalizadas), esses papéis são assumidos apenas durante a festividade, não se estendendo ao cotidiano da comunidade.

A saída da procissão da *Buscação dos Santos*⁵² inicia a Festa de Todos os Santos no Jurussaca, que acontece em dois dias. Na Buscação os carregadores dos santos e os demais participantes da festividade seguem em procissão conduzindo as imagens dos santos e o *padroeiro*⁵³ no colo, envolvidas por panos ou toalhas. Os panos que envolvem os santos apresentam dois significados entre os moradores: o primeiro se refere à proteção da pureza dos santos, que são envolvidos por panos se mantém protegidos dos pecados humanos; para outros esse envolvimento garante mais segurança na condução dos santos, devido os grandes percursos percorridos durante a procissão.

⁵² Um dia antes da abertura oficial da festividade, os rezadores, tocadores, encarregado, juiz atual da festividade e alguns moradores (que desempenharão o papel de carregadores de santo) vão à casa dos herdeiros do santo para conduzir o padroeiro ao barracão de festas (sede do clube de futebol da comunidade), onde a imagem pernoita e aguarda até o momento de saída da procissão de Buscação dos Santos (no dia seguinte). A saída da casa dos herdeiros do Santo é precedida pela Folia da Saída. Os rezadores cantam a Folia como uma espécie despedida feita aos moradores da casa. Esse cerimonial acontece também durante a esmolação de São Benedito na região Bragantina-PA (SILVA, 1997), assim como na esmolação de São Benedito na região de Óbidos-PA (VIEIRA, 2008). Sendo a folia uma reza cantada e instrumentalizada, dividida em duas partes: O canto introdutório e o canto a São Benedito. Após a Folia, as pessoas seguem da casa dos herdeiros do Santo para a sede/barracão da comunidade. Ao chegarem à sede, o Padroeiro e as imagens dos outros santos vindos da casa de Dona Fausta e Seu Jacó são colocados em um altar improvisado. Nesse momento os rezadores entoam a Folia da Chegada. Os santos permanecem ali até o dia seguinte. A quinta-feira é o primeiro dia da semana em que alguns moradores da comunidade saem de sua rotina comunitária para a organização da Festa de Todos os Santos. Além da quinta-feira, os outros dias da semana que antecedem a festividade não aparentam ter o ritmo cotidiano alterado, exceto pela intensificação do trabalho nas roças. Muitos moradores desmontam suas roças de plantio de mandioca para a produção da farinha uma semana antes ou na mesma semana da festividade, com finalidade de ter dinheiro para gastar durante as festas dançantes.

⁵³ **Padroeiro** é a maneira com os moradores chamam à imagem de São Benedito, esculpida em madeira, que é o padroeiro da Festa de Todos os Santos e da comunidade.

Durante a Buscação os *carregadores dos santos* levam as imagens das casas de seus donos ao barracão de festas. Na Deixação os santos são levados do barracão de festas às casas de onde vieram. O mordomo de cada casa envia a imagem do santo de que é devoto (para o qual fez sua promessa) enrolado em uma toalha no dia da Buscação, recebendo-a de volta na Deixação dos Santos. O juiz da festividade não costuma acompanhar a procissão da Buscação, mas é comum que na Deixação o juiz do ano seguinte a acompanhe, sendo apresentado aos donos das casas visitadas e lhes estendendo um novo convite para a participação no ano seguinte.



54



55

⁵⁴ Imagem 19: Os santos carregados no colo – Jurussaca (Glauce – outubro de 2015).

⁵⁵ Imagem 20: Mulheres e crianças na Buscação – Jurussaca (Glauce – outubro de 2015).

Os *tocadores* (de reco-reco, de tambor, de onça) se alternam ao tocar os instrumentos, mas mantém o ritmo da ladainha, que é conduzida pelo som do tambor (por quem puxa a ladainha). Estes atores desempenham papel importante durante as visitas às casas dos mordomos. São eles que acompanham os rezadores e os carregadores de bandeira a cada casa visitada.



56

Do barracão de festas a procissão segue em direção à localidade da Cebola, de lá segue visitando várias comunidades, fazendo o contorno do lado direito das terras da comunidade. Depois passa em frente das Terras (comunidade de Quatro Bocas) até chegar à Santa Teresa (comunidade mais distante), de onde retorna (pelo lado esquerdo de suas terras), visitando mais casas, passando por outras comunidades e localidades até chegar ao Jurussaca.

⁵⁶ Imagem 21: Tocadores e carregadores das bandeiras – Jurussaca (Glayce Fernandes – outubro de 2015).

Ao início da procissão e a cada casa visitada o *encarregado* da Festa de Todos os Santos é responsável por fazer a entrega da imagem a cada *carregador de santo*. O *encarregado* da festividade é responsável também por definir os trajetos que a procissão seguirá. O papel atual de encarregado da Festa de Todos os Santos é desempenhado por seu Vadeco, que pode ser passada a outra pessoa, a sua escolha, de forma definitiva ou provisória.



57

A transmissão de papéis, com suas respectivas atribuições, é uma das principais características responsáveis pela manutenção da tradição da Festa de Todos os Santos na comunidade de Jurussaca. Nesse contexto os *rezadores* são os atores de maior destaque nos rituais de visitação das casas, pois são eles que entoam a ladainha (atualmente Seu Cristino⁵⁸ e Seu Major⁵⁹). Seu Antônio é mais respeitado no papel de rezador, por sua maior experiência. Quando seu Antônio participa das visitas às casas, na Deixação ou na Buscação, é ele quem *puxa*⁶⁰ a ladainha.



61

⁵⁸ Consultar informações sobre Seu A. Cristino em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

⁵⁹ Consultar informações sobre Seu Major em **Tábua de atores sociais**, apresentada ao fim do trabalho.

⁶⁰ **Puxar** a ladainha é entoar a parte introdutória que, por sua vez será respondida pelo demais (tocadores e carregadores de bandeira)

⁶¹ Imagens 23 e 24: Rezadores: Seu Antônio e Seu Major– Jurussaca (Gláycy Fernandes – 2016, 2015).

A condução do padroeiro da casa *herdeiros do santo*, onde se ritualiza a Folia da Saída, não possui data fixa. Cabe à irmandade da Festa de Todos os Santos a definição da data para a Buscação, que se dá geralmente em uma ou duas semanas antecedentes ao dia de todos os santos. Ficando definido apenas o dia da semana (sexta-feira). Assim, a condução do padroeiro à sede acontece às quintas-feiras (pela parte da tarde). A irmandade se reúne no mês de agosto e decide a data conforme o calendário anual.

A flexibilização no calendário da Festa de Todos os Santos, assim como a decisão coletiva para a definição de uma data, permite identificar uma estrutura organizacional definida, em cuja participação para decisões é horizontal. As irmandades presentes nas religiões de cunho popular (de influência afro e europeia), constituem-se com redes de parentesco, entendidas para além das estruturas familiares e estruturas sociais comunitárias, atingindo assim, a esfera religiosa.

A cada casa de mordomo, entram apenas os rezadores, tocadores e o carregador do Padroeiro (geralmente uma mulher), apenas para deixá-lo na casa e pegá-lo ao final. Dentro das casas acontecem as ritualizações da visita: o santo protetor da casa fica em um altar improvisado ou oratório na casa, as bandeiras são encostadas na parede, uma em cada lateral do altar, até que o Padroeiro esteja junto, só então os carregadores tomam novamente as bandeiras às mãos. Feito isso, o rezador inicia a instrumentalização da ladainha, então e os outros respondem. O rezador e os carregadores de bandeira ficam a frente, os carregadores à lateral e o rezador ao centro. Ao fim da oração todos deixam a casa. O encarregado entrega o padroeiro a seu carregador e o santo protetor da casa a outro carregador.

As casas são preparadas para a acolhida do padroeiro, onde são improvisados os altares, arrumados com toalhas e adornados com flores. Os demais santos permanecem nas mãos dos carregadores de santo, que se mantêm fora das casas. No altar improvisado são colocados o padroeiro e as imagens dos santos da casa, onde a parte introdutória da ladainha é entoada, em latim caboclo. Essa preparação das casas demonstra a relação de respeito estabelecida entre os donos da casa e os santos.

Toda a oferta feita ao padroeiro, em dinheiro, flores ou bebidas, caracteriza-se como dádiva por alguma graça recebida. No entanto, a promessa que move os mordomos está relacionada a um dia assumirem o papel de juízes da festa. Algumas vezes as promessas feitas se estendem para outros fins além desse, como oferecer almoço ou lanche a todos os que acompanham a procissão. Assim, a relação estabelecida entre os mordomos e os santos

durante os ritos de vistas às casas acontece de duas formas: como dádiva (que é uma forma de agradecimento feito aos santos), ou cumprimento de promessa.

As ladainhas entoadas em latim compõem as tradições religiosas de devoção a São Benedito na região bragantina e outras regiões do estado. O culto a São Benedito representa a influência afrodescendente na formação da comunidade, uma vez que permite encaixar na delimitação metodológica dos gestos populares pela busca e alcance de uma resistência ao cativo do catolicismo disciplinador. (Silva, 1997).

Na Festa de Todos os Santos há designações próprias dadas aos participantes da festividade. Essas designações estão relacionadas às atribuições desempenhadas pelos moradores durante a festividade, em uma organização hierárquica: *os carregadores de santos, tocadores, herdeiros do santo, encarregado, escrivão, mordomos, juízes e rezadores*. Nota-se que há uma estrutura construída para manutenção hierárquica entre os participantes da festividade.

As os atores que desempenham os papéis centrais na Festa de Todos os Santos podem ser identificados considerando dois contextos: um contexto maior (da festividade) e um contexto menor (dos rituais da festividade). No contexto maior estão os *herdeiros do santo* e o *juiz* da festa. Este por ser o responsável anual da Festa, já os primeiros, por manterem na família e na comunidade a guarda do padroeiro.

No contexto menor, estão os *rezadores*, responsáveis por conduzir todo o ritual de oração a cada casa visitada com a entoação da ladainha, que também é entoada no momento central da festividade: no segundo dia da Buscação, quando todos os santos são reunidos no altar, a fim de receberem as louvações de seus donos (mordomos) e devotos.

Essa organização hierárquica pode ser compreendida como uma representação da luta nos campos de poder. Esse poder está centrado, temporariamente, com o *juiz*, enquanto se encontra como o responsável pela festividade. No contexto ritualístico o poder é mantido pelo rezador. No entanto, o poder maior é exercido pela família dos *herdeiros dos santos*, que detém a responsabilidade de zelar pela tradição da festividade.

Há, assim, a formação de um campo social, que segundo Bourdieu (2003), pode ser compreendido como um campo de forças que é imposto aos atores sociais que se dispõem nesse campo. A Festa de Todos os Santos ocupa um lugar privilegiado na comunidade, e a família herdeira do santo ocupa, igualmente, um lugar privilegiado, uma vez que há uma estrutura de relações sociais no espaço da comunidade, também estruturado, cujos limites são construídos e mantidos pelo grupo.

Após a repetição, de entrar e sair de várias casas ao longo de todo o dia, na Buscação de Santos, a procissão retorna à comunidade de Jurussaca. Ao final do dia, as pessoas se organizam em meio ao campo de futebol, onde acontece uma espécie de encenação antes da entrada no barracão. Esse momento se repete no segundo dia da Buscação, no entanto, com a ritualização da passagem do santo (das mãos da família dos herdeiros do santo) para o juiz do ano vigente.

A manifestação das festas populares está associada a um ritual que impõe: Uma ordem de poderes que sente como incontrolláveis, procura transcender a coerção ou a frustração de estruturas limitativas através de sua reorganização cerimonial, imagina outras práticas sociais, que às vezes chega a pôr em prática no tempo permissivo da celebração (CANCLINI, 1983, p. 55).

De acordo com Canclini (1983) os rituais que marcam as festas populares se impõem como ordem de poder, que na Festa de Todos os Santos se percebe na hierarquização. Assim, a ordem de poder se estabelece de forma quase incontrollável, transcendendo na festividade a coerção social a que a comunidade é submetida em outras esferas sociais (não-religiosas) e em outros momentos. “A lógica de relação simbólica impõem-se aos sujeitos como um sistema de regra absolutamente necessário em sua ordem” (BOURDIEU, 2003, p.25).

As atribuições de papéis assumidos por alguns moradores representam uma reprodução das estruturas maiores, marcadas por limitações, mas que durante a festividade se manifestam internas ao grupo (ainda que inconscientemente). “A festa sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, as suas relações políticas e as propostas de mudança” (CANCLINI, 1983, p.55).

A partir da Festa de Todos os Santos é possível identificar uma teia de relações estabelecida entre a festividade e outras esferas da comunidade. Como sua organização econômica, que se baseia na agricultura (em especial a produção de farinha). Em função da data da festividade, os moradores programam o tempo de produção da farinha, que deve coincidir com o período da Festa de Todos os Santos, para que seja possível investir (financeiramente) na festa, seja para pagar a entrada na festa dançante, seja para comprar roupas e sapatos novos (costume mantido entre os moradores), ou consumir bebidas e alimentos vendidos durante a festa dançante.

As Festas dançantes que acontecem na sexta-feira e no sábado à noite, após a buscação dos santos é *fechada*, ou seja, há cobrança para entrada. Porém, todos os que acompanham a procissão recebem o ingresso (que lhes garante a entrada franca). Assim, o

número de jovens durante a Buscação é mais expressivo que na Deixação, quando dificilmente o juiz organiza festa dançante.

Quanto às estruturas culturais ficam evidentes alguns costumes e as crenças dos moradores, que se revelam na Festa de Todos os Santos, como o costume de oferecer *um agrado* a quem visita suas casas. Na festividade é costume que se ofereça bebidas (cachaça para os homens e batida⁶² para as mulheres), café ou suco. Esse hábito é comum entre os moradores da comunidade, como forma de recepcionar seus visitantes.

Esse comportamento revela o perfil do homem das comunidades rurais da Amazônia na forma de estabelecer contatos receptivos, o que se aproxima do que Giddens (2003) denomina como relacionamento de tipos mais tradicionais de laços sociais, que segundo ele depende de processos de confiança ativa:

Depende de processos de confiança ativa – a abertura de si mesmo para o outro. Franqueza é a condição básica da intimidade. O relacionamento puro é intimamente democrático... se considerarmos o modo como um terapeuta vê um bom relacionamento (GIDDENS, 2003, p.70-71).

A procissão da Buscação incia com o *padroeiro* (imagem de São Benedito) e três imagens de santos que são conduzidos da casa dos *herdeiros do santo*. Mas ao findar do dia, são muitos os santos que pernoitam na sede de festas. Os santos dividem o mesmo espaço em que acontece a festa dançante de aparelhagem.

Nesse momento, em que os santos são colocados no altar improvisado, foi possível identificar uma crença existente entre os participantes da festividade, de que os santos precisam de luz, e de que se essa luz não lhes for oferecida, a comunidade será de alguma forma castigada. Assim, as velas e as lâmpadas não podem ficar apagadas. Quando isso acontece episódios negativos podem transcorrer durante a festa dançante, como brigas.

Sendo assim, “esses litigiosos relacionamentos põem no palco da luta cultural saberes e religiosidades de populações locais, contaminadas por outros contatos” (PACHECO, 2010, p. 104). Ainda a favor de benefícios e como forma de evitar possíveis castigos (vindos dos santos) os moradores oferecem cachaça aos santos, em uma espécie de negociação para que tenham uma festa bonita e abençoada. Essa característica expressa uma face das religiosidades das populações da Amazônia, que integram “crenças mistas ao associarem santos, caruanas, orixás, num mosaico de práticas culturais, festas e rituais sagrados” (PACHECO, 2010, p. 104).

⁶² As **batidas** são bebidas preparadas com suco de fruta e cachaça (caju, maracujá, caju, bacuri e outras frutas)

As imagens dos santos permanecem durante os dias da festividade nesse espaço, do primeiro dia de Buscação à Varrição⁶³, o que é justificado como a vontade dos próprios santos, “*eles querem ficar aqui, porque a festa é deles, é pra eles*”, diz uma senhora *carregadora de santos*. Os santos são dotados de vontade e poder, com os quais a comunidade negocia, mas, ao mesmo tempo, estabelece uma relação de temor.

Na origem da Festa de Todos os Santos a marujada acontecia dentro festividade, hoje substituída pela festa dançante. A princípio dançava-se a masurca, o retumbão, o xote e o chorado, tocava-se tambor, reco-reco, pandeiro, onça, e a viola; os santos ficaram no mesmo espaço da festa dançante (antes em barracas cobertas de palha, contruídas anualmente), a assim ainda permanecem nos dias atuais.

As mudanças ocorridas na Festa de Todos os Santos apontam, por um lado, para a imposição de mudanças e, por outro, a aderência de novos costumes, que em certa medida permite a preservação de algumas de suas características.

quanto mais a tradição perde terreno, e quanto mais reconstitui-se a vida cotidiana em termos da interação dialética entre o local e o global, mais os indivíduos vêem-se forçados a negociar opções por estilos de vida em meio a uma série de possibilidades (GIDDENS, 1997, p. 5).

Segundo assimla Giddens (1997), as mudanças percebidas nas tradições estão atreladas aos contextos globais. Na Festa de Todos os Santos isso é sinalizado pela adoção da tecnologia no lugar antes da marujada. No entanto, a comunidade conseguiu estabelecer vínculos com aquilo que representa sua tradição, quando manteve a marujada, ainda que deslocada da festividade. As festas de aparelhagem adotadas como atração durante a Festa de Todos os Santos se caracterizam pelo repertório musical diferenciado, predominando as exigências dos moradores quanto ao xote em diversos momentos da festa.

A Buscação tem continuidade no segundo dia (sábado). Antes da saída da procissão o *juiz* serve refeição feita de miúdos boi. Desta vez as casas a serem visitadas ficam dentro das terras da comunidade, o percurso da procissão é menor, porém com mais de casas para visitar e mais santos para carregar. Nesse dia predomina a presença das crianças, que desde muito pequenas participam da festividade, carregam os santos de casa em casa e completam o percurso inteiro da procissão. Na vida adulta as meninas manterão o papel de *caregadoras dos*

⁶³**Varrição** é o nome dado à festa dançante promovida na segunda-feira, com a finalidade de vender o que ficou de bebida e comida dos dias anteriores. No passado o dia da **varrição** era dedicado à limpeza de tudo o que foi deixado sujo no barracão de festas na festa da Buscação.

santos, enquanto os meninos puderam assumir outros papéis: como *carregadores de bandeiras, tocadores e rezadores*.

Assim como nos trabalhos com terra e nas relações de respeito impostas para com os mais velhos, as crianças da comunidade também recebem ensinamentos sobre as práticas religiosas, que se efetiva na participação direta nesses contextos. Nesses contatos diretos as crianças imitam e repetem os gestos e atos dos adultos. Sendo assim a tradição da Festa de Todos os Santos vem sendo mantida ao ser passada de geração à geração.

Ao fim do segundo dia, a procissão chega ao centro da comunidade, o último lugar visitado é a igreja que fica a beira do campo de futebol, de lá trazem a padroeira da igreja. Em frente ao barracão os herdeiros do santo esperam a chegada da procissão para ritualizar a passagem do santo das mãos dos herdeiros ao juiz. As pessoas que acompanham a procissão esperam no meio do campo; os carregadores de bandeia avançam em direção aos herdeiros do santo; lá, cruzam as bandeiras; trazem os herdeiros do santo em direção ao juiz; todos desenrolam as fitas dos santos; o padroeiro é passado de mãos; todos se ajoelham; retiram os chapéus; rezam em latim; levantam-se e seguem para o barracão; à frente, vão os carregadores de bandeiras que as cruzam na porta do barracão; a procissão inteira passa por baixo das bandeiras cruzadas. Lá dentro, novamente os santos são reunidos no altar; os rezadores e tocadores entoam a introdução da ladainha.

Dentro do barracão os santos ganham seus lugares no altar, a louvação daquele momento se encerra. Todos os santos que foram buscados nos dias da Buscação ficam nesse altar. Aproximadamente às nove horas da noite todos retornam ao barracão para receber o anúncio do *juiz* que assumirá a festividade no ano seguinte.

No barracão todos os mordomos devem estar presentes e aguardar que seja revelado o nome do juiz do ano seguinte. Com velas nas mãos, eles acompanham os rezadores e tocadores na entoação da ladainha inteira. Após a entoação da ladainha o nome completo de cada mordomo é lido, são mais de setenta mordomos, quase todos com o mesmo sobrenome (Araújo), todos eles com histórias de graças alcançadas, atendidas pelo padroeiro e todos os santos.

A Festa de Todos os Santos não tem seu ciclo encerrado nesse dia. O domingo é dia de descanso da comunidade. Na segunda feira acontece a festa dançante chamada de *varrição*, que encerra a primeira parte da Festa de Todos os Santos. Dona Fausta conta que a varrição iniciou para fins de limpeza e organização do local da festa: “*Quem varria, varria, quem lavava, lavava, mas era isso a varrição. Agora não! Tá tudo mudado*” (Dona Fausta).

No dia seguinte, todos os santos dos dois dias da Buscação são levados à igreja, são arrumados no chão, atrás do altar, e lá ficam até o dia da Deixação. Antes os santos ficavam no barracão, mas alguns deles começaram a desaparecer do altar. Então, a irmandade decidiu deixa-los guardados na igreja, aguardando o encerramento da festividade.

Aproximadamente 15 dias depois, as pessoas que participam da festividade se dedicam a Deixação dos Santos, devolvendo os todos Santos recolhidos às casas de seus devotos (e donos). A Deixação também dura dois dias, nessa ocasião também se entoa a introdução das ladainhas, a cada casa, após cada caminho, em cada comunidade e localidade visitada.

Os caminhos são os mesmo, novamente os mesmo rituais se repetem, mas na Deixação dos santos, as imagens dos santos retornam às casas de seus donos e promesseiros (mordomos). Novamente no primeiro dia, a procissão segue pelos caminhos e estradas de comunidades e localidade vizinhas, já no segundo dia percorre as terras da comunidade. Aqui também é costume a distribuição de comida, que é de responsabilidade do *juiz* da festa.

Algumas famílias que recebem a visita padroeiro e dos demais Santos providenciam algum *agrado* aos que acompanham a procissão: almoço (em virtude do cumprimento de alguma promessa por graça alcançada); café ou suco; uma pequena quantia em dinheiro; cachaça ou batida (estes consumidos por alguns durante a procissão).

A ritualização de chegada e saída, antes e depois das procissões da Buscação e da Deixação são os mesmos, mas desta vez a família dos herdeiros do santo não comparecem à sede. A família herdeira do santo aguardará o retorno do Padroeiro em sua casa. Um dia após o segundo dia de Deixação.

Para Moura (1998) as festas religiosas para os escravos negros representavam uma manifestação de resistência, pois a invocação de deuses e santos consistia em uma maneira muito particular de pedir proteção contra as opressões a que eram submetidos. Assim, os grupos de quilombos ou aquilombados (formados mesmo que de forma heterogênea) encontravam na aproximação com os deuses e santos a manutenção de suas forças. Festejar os santos significou, e ainda significa uma forma de sobreviver, viver e resistir ao poder e à opressão imposta a esses grupos humanos.

A Festa de Todos os Santos, portanto, é uma representação de luta, herdada das gerações passadas e se mantém viva (apesar de suas reconfigurações), graças à manutenção de força e resistência dos moradores da comunidade. Segundo Moura (1998) as pessoas procuram a transcendência a partir das festas religiosas, em que os pequenos desafios do cotidiano são esquecidos, ou superados pela fé devotada aos santos. A Festa de Todos os

Santos assume assim a função de um caleidoscópio, através do qual é possível vislumbrar diversos aspectos das sociabilidades do grupo (MOURA 1998). Das Festas religiosas podem ser feitas sínteses da vida comunitária:

permite entrever as múltiplas relações que têm lugar numa micro sociedade e os valores que assim ela explicita: do parentesco ao meio ambiente, do calendário agrícola ao respeito aos mais velhos, da produção artesanal à história dos ancestrais, da liderança feminina ao conhecimento das plantas, das relações de afetividade aos valores humanos considerados fundamentais. Por esta razão, a festa, com seus ritos e símbolos, revela os costumes, os comportamentos, os gestos herdados e aponta ao mesmo tempo para as negociações simbólicas entre essas comunidades negras e os grupos com os quais interagem (MOURA, 1998, p. 14).

Em vista do que assinala Moura (1998), entende-se que a Festa de Todos os Santos, através de seus ritos e símbolos, deixa transparecer as identidades da comunidade, através dos comportamentos humanos, dos gestos herdados, repetidos e manifestados pelo grupo (que, em geral, tendem a ser mais espontâneo, ainda que em cenas repetitivas/ensaiadas da festividade). A Festa de Todos os Santos se coloca como um espaço de negociações simbólicas, entre a comunidade e os outros (pesquisadores e membros de outras comunidades).

O papel da Festa de Todos os Santos e seus rituais ultrapassam a esfera da religiosidade e atingem, pois, outras esferas sociais, à medida que contribui para a reafirmação e transmissão de valores da comunidade, o que garante ao grupo a posição de poder em relação a outros grupos e, ainda, mantém autoridade imposta e/ou negociada existente no interior do grupo. A importância da festividade na identidade da comunidade se explicita na força e proporção do evento na comunidade. Para as populações negras rurais as festas religiosas têm importância intrínseca, pois a verdadeira cultura da festa evidencia o que mantém em cada um o sentido de pertencimento ao grupo (MOURA 1998).

No jogo das territorialidades permeia também o campo religioso, que é percebido na comunidade de Jurussaca no comportamento religioso local, que se desdobra em quatro principais religiosidades: catolicismo oficial, catolicismo popular, pajelança cabocla e religião evangélica. Nesse limiar intrínseco ao campo religioso da comunidade é possível identificar tensões e forças, no entanto, o que chama atenção é a força que as manifestações e práticas religiosas populares exercem sobre as demais. O que pode ser interpretado como uma imposição e resistência da comunidade em prol de sua identidade.

Chama atenção na comunidade que entre os moradores recém-convertidos à religião evangélica, ainda existe respeito e temor ao padroeiro e a Todos os Santos. Esses moradores

(não mais devotos dos Santos) continuam a enviar suas imagens, agora deixados como herança em outras casas, o principal motivo é o temor de romper com as promessas feitas aos santos, pois circulam na comunidade muitos relatos de castigos recebidos de Todos os Santos e do padroeiro por alguma ofensa que lhes foi proferida.

Há assim, no campo religioso da comunidade de Jurussaca, uma força maior exercida pelas religiosidades populares. De tal modo, que suas proporções ultrapassam as fronteiras da comunidade, que ao propagar a festividade e a fama do pajé (Seu Joãozinho) como seus elementos de representação, territorializa-se simbolicamente.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Estas considerações não poderiam ser apresentadas como finais, assim como não podem ser finais as interpretações e estudos feitos sobre a comunidade de Jurussaca e tantas outras comunidades quilombolas no Brasil e na Amazônia Oriental (paraense).

Com base nas interpretações e reflexões feitas sobre a construção da identidade social dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas, identificou-se que a comunidade elaborou uma identidade quilombola com base na origem comum e na luta pela posse da terra e titulação coletiva das terras. No entanto, sua legitimidade entre os moradores se encontra, sobretudo, na cor da pele (ser preto) e no sobrenome comum (Araújo).

Esses quatro elementos estão, portanto, em plano principal de suas identidades. Os dois primeiros apresentados consensualmente pelo grupo, reafirmados constantemente em suas falas. Os dois últimos, porém, apesar de serem reincidentes nas falas dos moradores, são apresentados de forma inconsciente, quando os moradores associam ao sobrenome Araújo e a cor preta à “*raça de quilombos*” que deu origem à comunidade. A partir desses dois elementos se estabelecem as fronteiras étnicas entre os membros do grupo e os outros.

Em um segundo plano se encontram outros elementos dessas identidades, como: as relações de parentesco, o pertencimento e as redes de parentesco, além das práticas religiosas e crenças presentes na comunidade. Todos esses elementos (do primeiro e do segundo plano) representam as identidades quilombolas circulantes na comunidade de Jurussaca, mas, além disso, representam um grupo cuja formação recebeu forte influência afro-indígena, que muito representa a população Amazônica, em especial as comunidades da região do salgado paraense.

A partir da observação e interpretação dos modos de vida dos moradores da comunidade de Jurussaca, nas relações estabelecidas entre eles e o território, assim como na maneira de criar, significar e praticar suas religiosidades, concluiu-se que a identidade social se construiu em seus próprios sistemas sociais, desde a origem da comunidade, passando pelo apossamento e uso comum da terra (comum na estrutura agrária brasileira) até chegar aos fatores étnicos que contribuíram para o reconhecimento da comunidade como quilombola.

Assim, nesse jogo entre a auto-atribuição como quilombola, o reconhecimento como quilombola e a criação/adoção de uma identidade quilombola, existe uma trajetória social do grupo que revela uma relação indissociável entre as identidades do grupo e o seu território. Considera-se, assim, que a disputa pela posse da terra e a conscientização do grupo sobre seus

limites territoriais facilitaram sua identificação no que toca às fronteiras territoriais. No entanto, no que se refere às fronteiras étnicas, ainda há uma construção na comunidade, que é, ao mesmo tempo, negociável e inacabada.

Assim, os moradores da comunidade de Jurussaca, apresentam na base de suas identidades o processo de ocupação territorial, assinalada por Silva (2014), como afro-indígena. Os indícios dessa formação são percebidos no cotidiano da comunidade: em suas religiosidades populares (pajelança cabocla e festas religiosas); na organização espacial da comunidade; na relação estabelecida entre os moradores e a natureza (de forma equilibrada e respeitosa); entre as técnicas herdadas desses contatos (como a pesca artesanal feita com instrumentos de origem indígena); na herança arquitetônica de suas moradias; no português afro-indígena utilizado pelos falantes (SILVA, 2014); nos hábitos alimentares; nas formas de manejo utilizados no trabalho com a terra etc.

Desse modo, este trabalho encerra um olhar lançado sobre a comunidade de Jurussaca, mas deixa o caminho aberto para outras possibilidades de leitura sobre a comunidade, seus moradores, suas identidades, territorialidades e religiosidades. Basta adentrar por entre curvas dos caminhos e descortinar essa comunidade quilombola de Tracuateua, e conhecer seus encantos e particularidades.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho Escravo e Trabalho Feminino no Pará. *In: Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*. Belém, nº 12, abril/jun.1987, pp. 53-84.

AKOMABU, Paulinho. **Frechal: Terra de preto**. Maranhão: Centro de Cultura Negra do Maranhão - CCNM, CD Terra de preto – Coleção Pérolas Negras, v 1.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Quilombolas e novas etnias**. Org. ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. **Territórios e Territorialidades Específicas na Amazônia**: Entre a “proteção” e o “protecionismo”. Salvador: Caderno CRH, v. 25, n. 64, pp. 63-71, Jan. - Abr., 2012

_____. Os Quilombos e as Novas Etnias. *In: O'DWYER, Eliane C. (Org.). Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, pp. 43-81, 2002.

_____. **Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pastos**: Terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

_____. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: Processos de territorialização e movimentos sociais. *In: RB Estudos Urbanos e Regionais* v. 6, n. 1, mai., 2004.

ANGROSINO, M.; FLICK U. (Coord.). **Etnografia e Observação Participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARAÚJO, Alberto Filipe; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **Gilbert Durand e a Pedagogia do Imaginário**. Porto Alegre: Letras de Hoje, v. 44, n. 4, p. 7-13, out. dez., 2009. Disponível em: <http://rogerioa.dominiotemporario.com/resources/P%C3%B3s/pedimag.pdf>. Acesso em 07 jan. 2017.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. *In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011.

BASTOS, Priscila da Cunha. Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola. 2 Ed. *In*: BRASIL. **Prêmio Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2007.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra no Pará**: séculos XVII-XIX. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOURDIN, Alain. **A Questão Local**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **O Poder Simbólico**. 5 ed. Trad. TOMAZ, Fernando. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal.

CANCLINI, Néstor García. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTRO, Edna. **Escravos e Senhores de Bragança**. Belém: NAEA, 2006.

CHIZOTTI, Antônio. **Pesquisa Qualitativa em Pesquisas Sociais**. 2 ed. Vozes: Petrópolis, RJ, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Formas Simbólicas e Espaço**: Algumas considerações. Revista Geographia, v. 9, n. 17, p. 7-17, 2007.

DIAS, Paulo. Comunidades do Tambor. *In*: GREEB, Daniela; LABIGALINI, Vanessa; BARBAN, Vilma (Org.) **Ancestralidade Africana no Brasil: Memórias dos pontos de leitura**. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2014. Disponível em: http://semanaculturaviva.cultura.gov.br/linhadotempo/pdf/publicacoes/SCDC/Ancestralidade_Africana_Brasil_Pontos_Leitura_2014.pdf

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Brujeria, Magia y Oráculos entre los Azande**. Barcelona: Anagrama, 1976.

FERRETTI, Mundicarmo. **Cura e Pajelança em Terreiros do Maranhão (Brasil)**. Itália: I Quaderni del CREAM, v.8, 2008. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Cura%20e%20pajelanca.pdf>

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes: O legado da raça branca**. 5 ed. Globo livros, v. 1, 2008.

FIABANI, Aldemir. **Os Novos Quilombos: Luta por afirmação étnica no Brasil [1998-2008]**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

FURTADO, Cláudio. Cooperação para o desenvolvimento: Ambiguidades semânticas e ambivalências político-discursivas. *In: Travessias Antropológicas: Estudos em contextos africanos*. Org. FILHO, Wilson Trajano. Brasília: ABA Publicações, pp. 63-90, 2002.

GIDDENS, Anthony. A Vida Em Uma Sociedade Pós-Tradicional. *In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. Modernização Reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 73-134.

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

GOMES, F. S. Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX, *In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (orgs.): Liberdade Por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GOMES, Cassia. R. S; PERES, Ariadne. C. **RESEX Marinha Caeté-Taperuçu: manejo da pesca na comunidade Acarajó Grande, zona bragantina, nordeste paraense**. *In: IV Seminário Brasileiro Sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social*. 2009.

GURAN, Milton. **Considerações Sobre A Constituição e a Utilização de Um Corpus Fotográfico na Pesquisa Antropológica**. Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, Mimeo, 2005-2006

HALBWACHS. Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértices, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ITERPA. **Regularização Territorial**: A regularização fundiária como instrumento de ordenar o espaço e democratizar o acesso à terra. Org.a MARQUES, Jane Aparecida; MALCHER, Maria Ataíde. Belém: ITERPA, 2009.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de Cachoeira**. 3 ed. Belém: Cejup, 1991.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LAVELEYE, Didier de. **Novas Concepções da Pajelança na Amazônia (nordeste do Pará)**. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. **O Projeto Político Quilombola: Desafios, Conquistas e Impasses Atuais**. Florianópolis: Revista Estudos Feministas. set - dez., 2008.

LIMA, Maria Batista. Identidade Étnico/Racial no Brasil: Uma reflexão teórico-metodológica. S/I: Revista Fórum de Identidades. Ano 2, v. 3, jan-jun, pp. 33-46, 2008.

LITTLE, PAUL E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: Por uma Antropologia da Territorialidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Anuário Antropológico 2002-2003, pp 251-290, 2004.

MALDI, Denise. **Questão da Territorialidade na Etnologia Brasileira**. Revista Sociedade e Cultura. jan./ jun. pp. 1-17, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARINHO, Thais. **Identidades e Reconhecimento**: Nexos, práticas e consumo entre os Kulunga. In: Latitude, v. 2, n. 2, pp. 123-142, 2008.

MARQUES, Carlos Eduardo. **Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da Ressignificação ao Imperativo Legal**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia e Sociologia de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Pajelança Cabocla como Ritual de Cura Xamanística. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira. **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma Outra “Invenção” da Amazônia: Religiões, histórias, identidades**. Belém: CEJUP, 1999.

_____. **O Simbolismo e o Boto na Amazônia: Religiosidade, religião, identidade**. Rio Branco: Revista Oral, v.9, n.1, 2006. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=download&path%5B%5D=187&path%5B%5D=191>

_____. Medicinas Populares e "Pajelança Cabocla" na Amazônia. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S., orgs. **Saúde e Doença: Um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, ISBN 85-85676-07-8, pp. 72-81, 1994. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-06.pdf>

_____. **Um Aspecto da Diversidade Cultural do Caboclo Amazônico: a religião**. São Paulo: Estudos Avançados, v. 19, n. 53, jan. abr., 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100016 Acesso em 04 dez. 2016.

_____. **Três Formas de Cura “Espiritual”**: Na pajelança cabocla amazônica, na renovação carismática e na biomedicina. Porto Seguro: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 01 - 04 jun, s/a. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalho_s/FP%2004/raimundo%20heraldo.pdf Acesso em 07 jan. 2017.

MOURA, Glória. A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In: SHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Souza (Org.). **Negras Imagens: Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996. P. 55 – 80.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os Quilombos e a Prática Profissional dos Antropólogos. In: **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 13-42, 2002.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas**. Belo Horizonte: Horizonte, ISSN: 2175-5841, v. 8, n. 17, abr. jun., p. 88-108, 2010. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewFile/P.2175-5841.2010v8n17p88/2504> Acesso em 07 jan. 2017.

PAOLIELLO, Renata Medeiros: **Remanescentes de Quilombos: Redes sociais e processos políticos**. São Paulo: Perspectivas, v. 32, jul. - dez., p. 127-159, 2007.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, v. 2, n. 2, pp 3-15, 1989.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011

RATTS, Alessandra J. P. (Re)conhecer Quilombos no Território Brasileiro: Estudos e mobilizações. *In*: FONSECA, Maria Nazareth Soares Org.a. **Brasil Afro-Brasileiro**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 307-326, 2001.

RICOEUR. Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: UNICAMP, pp.21-26, 34-60, 105-142, 2007.

SALLES, Vicente **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**: Textos reunidos / Vicente Salles. Belém: Paka-Tatu, (1931) 2015.

_____. **O Negro no Pará Sob o Regime da Escravidão**. 3 ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 1971.

_____. **Os Mocambeiros e Outros Ensaio**s. Belém: IAP, 2013.

SANTOS, Carlos Alexandre B. P. Negros do Tapuío: Estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semi-árido piauiense. 2 ed. *In*: BRASIL. **Prêmio Territórios Quilombolas**.. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2007.

_____. **Fiéis Descendentes**: Redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais Sul-Mato-Grossenses Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília: UnB, 2010.

SCOLES, Ricardo. Comunidade Negra de Itacoã: Território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento? 2 ed. *In*: BRASIL. **Prêmio Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2007.

SENA, Clever sena; SANTOS, Rita de C. S. Azevedo; BARROS, Flávio Bezerra Barros. **A Biodiversidade Tem Axé?** Sobre apropriações de animais e plantas no candomblé. Goiânia: Fragmentos de Cultura, v. 24, n. 2, abr. jun., p. 221-222, 2014.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira. **A Atualização do Conceito de Quilombo**: Identidade e território nas definições

teóricas. *In: Comunicação de Resultados de Pesquisa/Research Results. S/I: Ambiente & Sociedade*, n. 10, 2002.

SILVA, Dedival Brandão. **Os Tambores da Esperança**: Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Bendito da cidade de Bragança. São Luís: Falangola, 1997.

SILVA, Eline Anselmo. **Da Mesa ao Terreiro**: Origem da estrutura do campo religioso afro-brasileiro da cidade de Areia Branca –RN, 2005. Disponível em: http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/919/arquivo4479_1.pdf?sequence=1
Acesso em 07 jan. 2017.

SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA**: Revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Regina C. V. M.; SILVA, Antônio *at al.* **Noções Morfológicas e Taxonômicas para Identificação Botânica**. Brasília: EMBRAPA, 2014. Disponível em: <file:///F:/oBotanica.pdf>
SILVEIRA, Ítala Bezerra. **Cabanagem: Uma luta perdida**. Tese de Mestrado. ISBN: 85-7313-002-4. Belém: SECULT, 1994.

SOARES, Joélcio Gonçalves; SAHR, Cicilian Luiza Löwen. **Estruturas e Padrões Espaciais de Povoamento em Comunidades de Faxinal**: *Terr@Plural*, v.7, n.1, pp. 109-124, jan. jun. 2013.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)**. *In: Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. O'DWYER, Eliane Cantarino (Orga.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 109-140, 2002.

VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho. **Folia de São Benedito**: Um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do silêncio do Matá. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Belém. Belém: UFPA, 2008.

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 3 ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

TÁBUA DE ATORES SOCIAIS

Nome	Algumas informações
Dona Maria José	Moradora de maior idade entre as pessoas entrevistadas. Primeira professora da comunidade. Descendente direta da família dos fundadores da comunidade de Jurussaca. Madrinha de Seu Vadeco.
Dona Fausta	Moradora pertencente à família <i>herdeira do padroeiro</i> (imagem de São Benedito esculpida em madeira). Uma das senhoras de maior idade da comunidade de Jurussaca. Sogra de Seu Vadeco.
Seu Vadeco	Morador envolvido na disputa pela posse da terra e titulação coletiva das terras da comunidade de Jurussaca. Atual <i>encarregado</i> da Festa de Todos os Santos.
Seu Joãozinho	Morador reconhecido e afamado por ser o <i>pajé</i> da comunidade de Jurussaca.
Dona Lúcia	Esposa de Seu Vadeco e filha de Dona Fausta.
Vagner	Filho de Seu Vadeco e Dona Lúcia. Juiz da Festa de Todos os Santos do ano de 2015.
Seu Manivão	Um dos moradores da comunidade que esteve envolvido na tentativa de desapropriação das terras da comunidade de Jurussaca. Suas terras não constam como coletivas. Proprietário das terras que ficam às margens do Rio Jurussaca.
Seu Pé-da-Onça	Outro morador da comunidade que esteve envolvido na tentativa de desapropriação das terras da comunidade de Jurussaca. Suas terras também não constam como coletivas. Proprietário das terras que ficam à entrada da comunidade e à direita do <i>Viradeiro</i> .
Vereador Reginaldo	Uma das figuras políticas de Tracuateua envolvidas no incentivo à comunidade de Jurussaca pleitear o reconhecimento como quilombola.
Seu Major	Rezador da Festa de Todos os Santos.
Seu Antônio Cristino	Rezador de maior idade da Festa de Todos os Santos. Conhecido como o melhor <i>puxador</i> de ladainha.
Seu Biquinho	Senhor de maior idade da localidade da Cebola, com quem não executei entrevista (devido aos seus problemas de saúde).
Dona Bené Paula	Senhora de maior idade da comunidade de Jurussaca, com quem não executei entrevista, (devido aos seus problemas de saúde). Tia de Seu Manivão.