
ESCREVIVÊNCIAS DO BEM VIVER QUILOMBOLA COMO FORMAS DE RESISTÊNCIA POLÍTICA AO EPISTEMICÍDIO OCIDENTAL: AS NARRATIVAS ORAIS COMO INSTRUMENTOS DE RESISTÊNCIA CULTURAL

ESCREVIVÊNCIAS DEL BIEN VIVIR QUILOMBOLAS COMO FORMAS DE RESISTENCIA POLÍTICA AL EPISTEMICIDIO OCCIDENTAL: LAS NARRATIVAS ORALES COMO INSTRUMENTOS DE RESISTENCIA CULTURAL

QUILOMBOLA WELL BEEN ESCREVIVÊNCIAS AS FORMS OF POLITICAL RESISTANCE TO WESTERN EPISTEMICIDE: ORAL NARRATIVES AS INSTRUMENTS OF CULTURAL RESISTANCE

Elianete de Sousa Guimarães¹

<https://orcid.org/0009-0003-6815-5885>
<http://lattes.cnpq.br/4095577855323036>

Guilherme Luís Mendes Martins²

<https://orcid.org/0009-0003-6319-4607>
<http://lattes.cnpq.br/9337461596574940>

Paulo de Deus Nunes dos Santos³

<https://orcid.org/0009-0009-5522-0506>
<http://lattes.cnpq.br/6992999263624181>

Resumo: Este artigo aborda as experiências coletivas do “bem-viver” nos territórios quilombolas do Pará, buscando na oralidade as narrativas que compõem o repertório identitário de seus sujeitos. Trata-se de um estudo das narrativas como processos de elaboração, construção identitária e resistência étnica a partir das realidades locais, enfocando: (1) as resistências políticas e culturais das mulheres quilombolas e negras frente aos desafios raciais e de gênero na produção do saber; (2) as formas diversas de manifestação da religiosidade e dos saberes

¹ Estudante de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará com doutoramento sanduíche Projeto Territórios e patrimônios Américanos, vinculado ao Programa de desenvolvimento acadêmico Abdias do Nascimento , na Universidade de Joanesburgo (UJ) África do Sul . Professora do Ensino Fundamental (SEMEC-Salvaterra-Pará). Faz parte do grupo de pesquisa AWÁ SURARA coordenado pelo Prof. Dr. Rodrigo Peixoto. Ativista do movimento quilombola, em 2006 sendo a primeira secretaria na Associação Comunitária de Remanescente de Quilombo de Rosário (ASCORQUIR) , atualmente atua como Diretora de Patrimônio da referida entidade. E-mail: elianetedesousa@gmail.com.

² Estudante de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará, professor do Ensino Médio (SEDUC-Pará), professor de Ensino Fundamental (SEMEC-Mocajuba-Pará); faz parte do grupo de estudo Imagem, Arte, Ética e sociedade coordenado pela Profª Drª Kátia Marly Leite Mendonça do PPGSA/ UFPA. Faz parte do coletivo PUTIRUM, coletivo de professores, lideranças e famílias quilombolas de Mocajuba-Pará. E-mail: guigomendes@yahoo.com.br

³ Liderança quilombola e fundador da Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes quilombolas do Alto Acará-AMARQUALTA. Mestrando em Sociologia e Antropologia, PPGSA-UFPA. E-mail: paulonunes.altoacara@gmail.com.

ancestrais como estratégias de coesão e bem-viver; e (3) a luta pela legalização e proteção do território diante das ameaças do agronegócio e do extrativismo. O objetivo é compreender como as narrativas quilombolas contribuem para a autoafirmação e o reconhecimento de suas identidades, relacionando-se com as práticas socioculturais e políticas locais. A metodologia baseia-se nas “escrevivências” (Evaristo, 2020) e nas perspectivas do pensamento social negro (Gonzalez, 1988; Davis, 2016), agregando as experiências dos autores enquanto pesquisadores e ativistas que sofrem as marcas históricas do colonialismo e seus reflexos na produção acadêmica.

Palavras-chave: Escrevivências, bem viver, formação, comunidades quilombolas.

RESUMEN: Este artículo aborda las experiencias colectivas del “bien-vivir” en los territorios *quilombolas* de Pará, buscando en la oralidad las narrativas que componen el repertorio identitario de sus sujetos. Se trata de un estudio de las narrativas como procesos de elaboración, construcción identitaria y resistencia étnica a partir de las realidades locales, enfocándose en: (1) las resistencias políticas y culturales de las mujeres *quilombolas* y negras frente a los desafíos raciales y de género en la producción de conocimiento; (2) las diversas formas de manifestación de la religiosidad y los saberes ancestrales como estrategias de cohesión y “bien-vivir”; y (3) la lucha por la legalización y protección del territorio ante las amenazas del agronegocio y el extractivismo. El objetivo es comprender cómo las narrativas *quilombolas* contribuyen a la autoafirmación y el reconocimiento de sus identidades, relacionándose con las prácticas socioculturales y políticas locales. La metodología se basa en las “escrevivências” (escri-vivencias) (Evaristo, 2020) y en las perspectivas del pensamiento social negro (Gonzalez, 1988; Davis, 2016), integrando las experiencias de los autores como investigadores y activistas que aún sufren las marcas históricas del colonialismo y sus reflejos en la producción académica.

Palabras clave: *Escrevivências*, bien vivir, formación, *comunidades quilombolas*.

ABSTRACT: This article addresses the collective experiences of “bem-viver” (good living/well-being) in the quilombola territories of Pará, seeking in orality the narratives that compose the identity repertoire of its subjects. This is a study of narratives as processes of elaboration, identity construction, and ethnic resistance based on local realities, focusing on: (1) the political and cultural resistance of quilombola and Black women facing racial and gender challenges in the production of knowledge; (2) the diverse forms of manifestation of religiosity and ancestral knowledge as strategies for cohesion and “bem-viver”; and (3) the struggle for the legalization and protection of the territory against the threats of agribusiness and extractivism. The objective is to understand how quilombola narratives contribute to the self-affirmation and recognition of their identities, relating to local sociocultural and political practices. The methodology is based on “escrevivências” (Evaristo, 2020) and the perspectives of Black social thought (Gonzalez, 1988; Davis, 2016), integrating the authors' experiences as researchers and activists who still bear the historical marks of colonialism and its reflections on academic production.

Keywords: Escrevivências, bem viver, formation, quilombola communities.

1. INTRODUÇÃO

A memória faz parte de nossa vida; sem ela, somos incapazes de atualizar nosso cotidiano. Em nossas comunidades amazônicas, as histórias, os casos, as lendas e os conselhos compõem um conjunto de gêneros orais que estão presentes no dia a dia de nossa vivência. É a partir da memória que conseguimos repassar o conhecimento e, com ele, ressignificar a vida. Sem estas memórias, seria impossível registrar, efetiva e afetuosamente, nossos valores, costumes, vivências e a transmissão de nossos saberes arraigados em nossa trajetória.

As “escrevivências”, termo cunhado por Conceição Evaristo, carregam não apenas uma escrita individual, mas toda uma coletividade, pois ninguém é uma ilha; nossa identidade é marcada pela coletividade. Em nossas experiências, vivemos avanços, desafios e muitas lutas para que as comunidades quilombolas tenham a esperança do “bem-viver”, o que, por muitas maneiras, é negado pelo processo capitalista. Nestas comunidades, muitos “Griots” são grandes herdeiros do conhecimento transmitido de geração em geração, e em suas vivências guardam as histórias da herança afro-brasileira. Eles são os grandes protagonistas deste estudo, bem como outros companheiros que vão aparecendo em nossas falas. Tudo o que molda a nossa vivência perpassa pelo bem-viver, pois aquilo que foge do cuidado conosco e com a natureza — que é parte de nós — desarmoniza a vida, estraga, azeda e nos traz tristeza. Por isso, uma comunidade quilombola tem em sua cosmopercepção uma harmonia especialmente aprendida com a natureza, seu dinamismo e força.

Neste sentido, o objetivo geral deste artigo é compreender como as narrativas e as práticas cotidianas dos sujeitos quilombolas contribuem para a autoafirmação e o reconhecimento de suas identidades étnicas, funcionando como formas de resistência cultural, política e epistemológica. A justificativa para esta pesquisa reside na urgência de descolonizar o saber, dando centralidade às experiências de grupos marginalizados cujas vozes contestam o padrão hegemônico eurocêntrico.

As escrevivências aqui apresentadas fornecem subsídios para a construção de uma “episteme” negra e amazônica, essenciais para a luta pela terra e pelo modo de vida tradicional frente às ameaças do agronegócio e da grilagem. A metodologia utilizada se baseia, portanto, na “escrevivência” (Evaristo, 2020), e é sustentada pelo pensamento social negro e feminista (Davis, 2016; Gonzalez, 1988), que incorporam a perspectiva de nós somos

pesquisadores e ativistas quilombolas, que reconhecem o impacto do colonialismo em nossas produções acadêmicas (Fanon, 2022).

O artigo está estruturado em três eixos temáticos que apresentam a síntese das narrativas colhidas: a trajetória de Elianete discute a luta da mulher negra na academia e a construção da “episteme” negra pelo “corpo-território”; a vivência de Guilherme explora a religiosidade plural e os saberes ancestrais (benzedeiras, parteiras) como estratégias de “bem-viver” e coesão social; e a história de Paulo relata a “metamorfose” do menino ribeirinho em sociólogo e líder, focado na luta política pela legalização do território quilombola contra a opressão histórica e contemporânea.

2. As escrevivências da mulher quilombola como forma de resistência política diante do cânones academicista

Eu inicio esta escrita tratando das “escrevivências” como um fenômeno que busca desconstruir o padrão hegemônico ocidental, o qual, por séculos, padronizou — e ainda tenta padronizar — os conhecimentos a partir da cultura da erudição eurocêntrica. Historicamente, muitos estudiosos construíram suas ideologias epistemológicas com a intenção de qualificar apenas o conhecimento ocidental e desqualificar o “outro”, o não ocidental e não “civilizado”, visando padronizar e, assim, dominar. Segundo a visão eurocêntrica, esse “outro” não ocidental é identificado como “sem cultura” e, portanto, sem condições de produzir conhecimento. O conhecimento hegemônico não só padronizou as culturas, mas também segregou os corpos que podiam produzir saber, excluiu os corpos negros, e mais ainda o corpo feminino, da produção científica. As experiências femininas nesse campo foram mínimas.

Diante disso, algumas mulheres, a exemplo de Angela Davis, resolveram revolucionar o conhecimento à revelia do padrão da produção dominada por homens, em sua maioria brancos, um saber que tinha cor e gênero, ela fez novas produções que incluíram o pensamento feminista e o pensamento negro. Seus esforços atraíram outras mulheres pretas para continuarem a luta, a exemplo de Grada Kilomba (2019) e Lélia Gonzalez (1988), contudo, o que prevalece ainda é uma escrita muito tímida das mulheres negras diante do vasto material produzido por homens brancos e racistas.

É com essa consciência que começo a minha escrita, utilizando um excerto de Conceição Evaristo (2020) que, ao falar das “escrevivências” no texto “A escrita de nós”, diz o seguinte: “Escrever é fazer as pessoas nos ouvir, é poder descrever tudo aquilo que ficou

escondido por muito tempo, é denunciar a opressão sofrida. Ter medo de escrever e correr o risco de errar (...) e fazer as pessoas não ouvir aquilo é muito importante”.

É com essa resistência que começo a minha trajetória: com o poder de dizer que sou uma mulher quilombola que sofreu com o racismo e com as dificuldades econômicas, pois minha família não herdou bens patrimoniais que possibilitasse a condição para os meus estudos. Sou herdeira de uma família semianalfabeta que não pôde me ajudar na minha formação escolar. Minha trajetória é de uma família pobre, sem condições financeiras para estudar. Estudei o tempo todo em escolas públicas e precárias, com professores que não estimulavam meus estudos por eu ser de família pobre, nascida no espaço rural, e por não acreditarem em mim.

Eu carregava sonhos: sonhos de concluir meus estudos, um dia fazer uma faculdade e nela buscar caminhos possíveis para conhecer minha história e minha ancestralidade, para entender as duplas faces do racismo, do preconceito, das desigualdades raciais e sociais, das violências culturais e de toda opressão que adoece o mundo e os sonhos das pessoas. Aos poucos, meus sonhos foram se realizando. Tive a oportunidade de fazer minha graduação em Etnodesenvolvimento. Ao concluí-la, novos horizontes e novas possibilidades se abriram.

Quando entrei no Mestrado em Antropologia Social, em 2020, mesmo durante a pandemia e passando por um momento muito difícil, algumas literaturas que tive contato me possibilitaram enxergar com mais profundidade os processos de construção epistemológica estruturada na proposta de colonização do saber, que promoveu a exclusão das mulheres e do protagonismo negro como agentes do saber e da produção do conhecimento. Isso me deixou muito incomodada com esses estigmas e, desde então, procuro buscar inspiração no protagonismo das mulheres negras que, com muito esforço, estão desbravando o cientificismo e produzindo novos “epistemes”, que possam instigar outras mulheres a fazer resistência a partir de suas escritas. E no desejo de desconstruir o padrão hegemônico, precisamos construir um novo olhar sobre a história do povo negro, que foi contada por pessoas brancas que colocam a Europa como berço da humanidade, centro da produção e do saber. Agora, precisamos contar outras histórias que reconheçam a África como o lugar que contribuiu para a formação da humanidade e da economia no mundo.

Por isso, continuo minhas pesquisas e extensão na pós-graduação com essa vontade de colaborar com meu coletivo quilombola, e mostrar a capacidade de produzir novos conhecimentos e ampliar novos horizontes, no qual mulher, gênero e raça precisam estar no debate da ciência. O objetivo é fortalecer a construção de uma “episteme” negra que possa

incluir toda essa diversidade e multiplicidade de conhecimento, que busque no “corpo-território” a construção política de ser mulher negra, e que, dentro desse corpo que foi estigmatizado em decorrência dos processos históricos e resultantes das consequências dos processos de colonização, reacenda muitas memórias de mulheres pretas que não tiveram a chance de se manifestar e falar de suas dores. Mais uma vez eu me posiciono e insisto em dizer que, até hoje, ainda somos silenciadas quando queremos denunciar as violências que sofremos por ser mulher, por ser preta e quilombola.

Quando fazemos resistência no território, como por meio das denúncias das violências, muitas vezes somos ignoradas porque o sistema colonizador determinou os lugares de poder, de forma impositiva coloca que a “mulher é pra tá na cozinha e cuidando dos filhos”. Não pretendo aceitar, e nunca aceitei esse tipo de “ordem”.

Volto mais uma vez a utilizar aqui a fala de Conceição Evaristo (2020) que, ao se referenciar à condição da mulher no período escravagista, questiona por que as mulheres negras podiam ser amas de leite, educavam os filhos dos patrões – quando ensinavam as primeiras palavras, ou seja, faziam parte da educação dos filhos – mas tudo isso não foi considerado como conhecimento e nem tampouco foi registrado. Essas contribuições que a mulher negra realizou no processo de orientação e cuidados com os filhos do patrão, essa história, segundo Conceição Evaristo (2020), “ficou registrada apenas na memória”.

Por isso, essas “escrevivências” são fundamentais para registrar as memórias de resistências das mulheres negras que estão nos territórios, agora não mais somente responsáveis pela educação dos filhos do patrão, mas ocupando outros lugares: no território, no ativismo, na produção intelectual, na educação dos próprios filhos, na criação de estratégias contra o racismo, a xenofobia, a homofobia e todas as mazelas sociais. Ao tentar entender que os “filhos do patrão” saíram das suas residências físicas com as mesmas orientações racistas, o esforço agora é ainda maior: “educar os racistas” herdeiros do projeto civilizador, porque possuem em suas mentes e recriam em seus comportamentos a estrutura colonizadora.

3. O diálogo inter-religioso e o bem viver: escrevivências como resistência à intolerância religiosa nos quilombos da Amazônia

Sou Guilherme Martins, e a temática da religiosidade faz parte do meu percurso acadêmico. Na graduação em História, pesquisei sobre as origens das comunidades cristãs em

Mocajuba, no Pará. Com sua contribuição, foi possível organizar o povo em comunidades para viver uma realidade de comunhão espiritual, bem como lutar pelos direitos em busca de melhorias, especialmente na organização do Sindicato Rural, do movimento dos atingidos pelas barragens, do SINTEPP, e, sobretudo, na organização dos remanescentes quilombolas, pois muitas lideranças são originárias da comunidade católica.

No Mestrado, trabalhei com o tema da Ladaína. Foi nesse momento que observei que a ladaína estava muito presente nas comunidades tradicionais de Mocajuba — quilombolas, ribeirinhos, colonos. Especialmente no tempo das irmandades, eles realizavam esta prática que conjuga o rito católico, cantado em latim. No entanto, este rito vai para além da comunidade; é rezado nas famílias, não faz acepção de religião, ou seja, vivem o bem-viver por meio do diálogo inter-religioso.

Ao observar as comunidades tradicionais, destacam-se as comunidades quilombolas, as quais podemos identificar que foi no contexto do século XVIII que os quilombos do Baixo Tocantins foram formados, devido à fuga de negros que resistiram à Cabanagem. Cametá foi um espaço de resistência e, a partir da opressão do governo sobre os negros, estes se refugiaram rio adentro, para outros espaços, o que atualmente corresponde aos municípios de Igarapé-Miri, Mocajuba, Baião, Tucuruí. Estas comunidades são, até hoje, um espaço de resistência a uma cosmovisão eurocêntrica, por meio de um diálogo inter-religioso, como caminho de bem-viver, da pluralidade, da diversidade como parte significativa contra toda intolerância religiosa e racismo.

Nestes espaços, além das Comunidades Eclesiais de Base (oriundas das antigas irmandades católicas), estão presentes outras formas de religiosidade, como ritos afro-brasileiros, benzedeiras, “experientes”, “puxadoras”, parteiras, as quais exercem uma liderança religiosa, e que contribuem muito com a vida do território, a partir de seus saberes integrados ao “maná sagrado” da natureza.

Em Mocajuba, são 13 quilombos intitulados, os quais, por meio de uma rede de coletivos, mulheres e homens se organizam para que seus direitos sejam garantidos. Nestes espaços, a terra é sagrada, uma vez que é dela que se tira o sustento, bem como é dela que se extraem as ervas para os chás de cura, e outros recursos para a melhoria da saúde dos habitantes quilombolas.

Estas práticas do bem-viver são de extrema importância para o diálogo inter-religioso, pois muitas mulheres e homens, além de participarem da comunidade católica, utilizam os

saberes ancestrais e realizam um trânsito religioso, o que contribui para o crescimento da comunidade por meio da resistência a possíveis intolerâncias religiosas.

O diálogo inter-religioso difere-se do ecumenismo, uma vez que, além das intercessões entre cristãos, o diálogo entre as religiões agrega outras matrizes, o que, neste caso, refere-se às de matriz afro-amazônica. Dentre estas memórias, destaca-se “Raimundo”, liderança do Quilombo de Tambaí, em Mocajuba, no Pará, o qual tem se dedicado à comunidade cristã de São Luís, localizada neste quilombo, bem como ao movimento social, do qual integra como liderança importante na luta por direitos. Em sua narrativa, ele destaca:

“Na nossa comunidade, ela surgiu com a irmandade. Eu vejo sempre o pessoal falar, os mais antigos, alguns deles até morreram, a maioria, mas sempre a gente fala que começou com a irmandade. O pioneiro que veio para lá pro Quilombo, ele era do Piauí. E como ele participou da Guerra do Paraguai, ele ganhou carta de Alforria e veio parar aí, né, trazido pelo Manuel Baixo, né, que era o pai do Rodolfo Baixo. Então, ele mariscando por lá, levaram ele primeiro para o sítio, só que ele não se adaptou. Aí, depois ele começou, pediu para trabalhar para lá para Terra Firme, né, e de lá ele mariscava no Rio Cairari e descobriu o Tambaí, que era muito farto em caça e pesca. E daí ele abriu o lugar lá, né, para morar. E como naquela época o pessoal andava muito longe, né, participando de festa, ele foi numa festa no Icatu e lá conheceu a esposa dele, que é a Benvinda” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Neste trecho, ele conta as origens do quilombo e explica como se deram as primeiras movimentações do quilombo, um tempo em que não havia associações religiosas tais como hoje, mas sim a organização das irmandades diante de um santo padroeiro, no qual as famílias faziam a reza da ladainha.

“E aí ele abriu aquele lugar e geraram os filhos, né, de lá começou o quilombo. Mas sempre tinha essa irmandade, né, eles rezavam ladainha nas casas das pessoas. Aí, depois, quando surgiu já tava um bom número de pessoas, eles começaram a festejar Nossa Senhora das Graças, festejar São Benedito e isso era na casa particular que eles celebravam” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Observa-se acima dois santos mais populares do Brasil, Nossa Senhora das Graças e São Benedito, os quais tiveram grande acesso junto às irmandades negras. Neste sentido, muitos santos fizeram parte deste catolicismo negro no Brasil, o que se configurou de modo claro o sincretismo, com elementos do sagrado amazônico realizado através, especialmente, do “arraial” nas festividades que acontecem nos dias de novena a estes santos. Conforme Raimundo:

“E com o passar do tempo eles acharam que deveriam formar uma comunidade ligada na paróquia. O padre sempre ia celebrar missa nessas casas particulares, mas depois eles diziam que para batizar tinha que formar uma igreja católica. Uma comunidade que ele não ia mais. Aí foi que o pessoal se juntou e arranjaram

liderança e formaram a comunidade” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Nesta fala, comprehende-se a passagem da irmandade para Comunidade Eclesial de Base, que em Mocajuba, passou a se chamar Comunidade Cristã (CC). Nestes espaços há uma sistematização das manifestações do quilombo, mas o que na Amazônia se deu de forma única, pois os quilombolas possuem seus saberes específicos, o que levou a uma forma organizada, principalmente pela fraternidade negra e justiça social.

“No começo tinha os benzedores. A Dona Verônica benzia quebranto, a Tia Inês, tinha várias pessoas que faziam isso. Hoje já tá um pouco raro, (...) mas que não atua muito por causa que o povo não procura. Mas ainda tem a Dona Benedita, filha da Dona Cecília, tem o Seu Patrício, tem a Creusa que ela é evangélica, mas ela sempre faz umas orações. Quando a pessoa está precisando assim é isso que tá surgindo lá no Quilombo” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Nota-se, portanto, que mesmo com a organização comunitária eclesial, algo muito importante resiste e permanece nesse processo de valorização do negro do quilombo do Tambaí: algo da ancestralidade. O ato de benzer requer um saber místico próprio da tradição do negro, no qual se utiliza das orações cristãs, do Pai Nossa e Ave Maria, bem como outras orações passadas na oralidade, de mãe para filha. Muitos homens e mulheres utilizam a benzeção como meio de afastar as doenças do “quebranto”, do “mau-olhado”, ou de outras doenças de ordem física ou espiritual.

Geralmente, além de benzedeiras, muitas dessas mulheres são também parteiras. Elas são responsáveis por acompanhar as gestantes, não somente no dia do parto, mas “puxando a barriga” das mesmas para que possam colocar as crianças no local adequado do ventre materno, caso não estejam na posição correta.

“Então, tem esses tipos de pessoas, tem parteira, daquelas antigas mesmo, porque mais de 300 pessoas foram atendidas lá. Não precisava vir para os hospitais. Aí sempre nasceu lá com a parteira, que fazia tipo um pré-natal. Quando as mulheres engravidavam, elas ficavam todo mês indo na parteira para puxar, para ver como era que estava a criança. E aí, no dia quando chegava o mês, né, de ganhar o bebê, já sabia como estava o bebê para poder nascer. Então, essa era uma que sustentava, né, a sustentabilidade do quilombo durante todos esses tempo. Aí depois que começou a surgir, né? É, essas leis que agora não podem mais as mulheres serem atendidas por lá. E aí tem que fazer pré-natal por causa dos benefícios que vêm, né, do governo e aí foi que que terminou mais um pouco. Mas quando não dá tempo de vir, né, para cidade, tem alguém que atende por lá, por exemplo, ainda tem a tia velha, né, que é a irmã do papai, que é parteira, tem a mamãe, que é parteira e tem outras pessoas que que fazem esse serviço por lá. Então, essa questão de funcionar assim como área de atendimento, né? No caso, mais urgente, tem” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Os saberes da linha matriarcal da Mãe África reverberam nos quilombos. É muito interessante notar as competências das parteiras. Elas não apenas garantem o

acompanhamento de toda a gestação das mulheres, por meio da massagem e da benzeção. São mulheres líderes que organizam a vida social, cultural, religiosa e que contribuem para o crescimento da comunidade. Neste aspecto, estas são as grandes “Griots” dos territórios, aquelas que possuem os saberes compartilhados por meio de gerações e gerações.

No que concerne à religiosidade, o líder quilombola aponta para a pluralidade cultural e ressalta a presença de evangélicos no território, os quais de alguma forma contribuem para a luta, pois alguns pastores se engajam no movimento de resistência ao capitalismo homogeneizador. Conforme narra:

“Agora, falando sobre religiosidade, né? No princípio era só a igreja católica que tinha, né? Mas depois começou a entrar outras pessoas. Entrar não, as pessoas de lá mesmo, né, que resolveram aceitar a Jesus na igreja evangélica. E aí começaram a surgir, né, a igreja evangélica. Hoje nós temos dentro do Quilombo: uma igreja católica, né, que possui 100 famílias, e 35 famílias de evangélicos. Mas nós temos lá a Igreja Católica, a Igreja Evangélica, a Igreja Batista no momento. E tem a pentecostal que está surgindo também lá. Então, tem várias igrejas lá dentro já, né? Várias religiões lá dentro. E isso faz parte do quilombo porque é como o senhor falou, é plural, né? A religiosidade é plural, cada um decide. É essa questão aí” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

A religião afro-brasileira sistematizada presente no quilombo de Tambaí-Açu é o candomblé, praticado apenas por uma moradora, pois teve contato com a religião e a trouxe para o Quilombo. Nesse momento, é importante frisar que as expressões de benzeção, “puxação”, partos e o uso de plantas também possuem elementos da herança africana e que nos quilombos de Mocajuba ganharam força devido à sua prática integrativa entre homens, mulheres e natureza. Eles entendem que a natureza é sagrada, é “maná”, é força que auxilia nas práticas curativas.

“E quanto ao Candomblé, tem a professora Elen que é apaixonada por essa religião. Mas, por enquanto, está só ela, não é uma religião [estruturada no quilombo], é ela que defende essa causa. Ela veio de outro município, ela foi aquilombada, entretanto, ainda não tem outras pessoas que acompanhem esse seguimento” (Entrevista com Raimundo Silva Neves, agricultor rural).

Além da questão da religiosidade que se configura na diversidade em seus ritos, símbolos, liturgias, que fazem parte de um território dinâmico que em todos os momentos vive o bem-viver, pois superam as tensões do conflito estabelecido por muitos grupos que promovem a opressão, a subserviência que não oportunizam uma história de protagonismo dos grupos quilombolas.

4. As escrevivências de um menino ribeirinho/quilombola: a Saga na busca de uma “Educação Formal”, onde descobriu o racismo étnico, social e institucional

Eu sou um homem ribeirinho quilombola, nascido e criado aqui na Amazônia paraense. Minha trajetória é um pouco incomum, e é uma honra poder compartilhá-la com vocês através destas “escrevivências”. Quando eu era menino, fui “doadó” para estudar na cidade grande. Longe do rio e da mata, da vida simples do quilombo, comecei uma lenta, mas profunda, “metamorfose” em um garoto urbano. Estudei muito, me esforcei e, eventualmente, me tornei um sociólogo. Apesar de tudo, a saudade e o chamado da minha terra natal falaram mais alto. Eu voltei para cá com a cabeça cheia de ideias e o coração cheio de vontade de fazer a diferença. Foi essa vontade que me levou a fundar a Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes Quilombolas do Alto Acará, a AMARQUALTA.

O caminho não foi fácil, mas consegui conscientizar meus pares sobre a importância de lutar pelos nossos direitos. Juntos, trabalhamos incansavelmente, e hoje me orgulho de dizer que legalizamos e transformamos o nosso território no Quilombo da AMARQUALTA. É por essa história, pelo menino ribeirinho que se tornou sociólogo e líder, que aceitei o convite para contar um pouco da minha trajetória. É um prazer imenso poder compartilhar a jornada desse homem que hoje é uma das lideranças ativas e comprometidas com o futuro do nosso quilombo.

Bom! eu sou caboclo (mameluco, mulato, cafuzo, mestiço, curiboca, campesino, etc.), ribeirinho, remanescente de quilombolas, já fui chamado de todos esses sinônimos, nasci no alto rio Acará (Rio Miritipitanga), município de Acará, Estado do Pará, numa comunidade conhecida como Sapucaia, sítio Boa Esperança ou Terreno das Pedras, nesse terreno tem um pedral estrategicamente posto de um lado e do outro do rio, obrigando os navegantes conhecedores a fazerem uma espécie de zig-zag, para contorná-lo.

Acredito que foi colocado propositalmente lá, de forma a impedir a navegação no período da cabanagem, preciso pesquisar mais, para ver se procede meu pensamento. Por isso denominado como terreno das pedras. Bem, agora tentarei expor a minha miscigenação; meus avós paternos: Felipe Pereira dos Santos, filho de uma judia com um caboclo, (descendente de português com uma indígena); casou-se Zenóbia Menezes dos Santos que também era uma mestiça, filha de uma mulher branca com um indígena, ela era bem afeiçoada ao povo indígena. Meu pai foi o quarto filho desse casal, de uma prole de 11 filhos, seu nome era Raimundo Pereira dos Santos (Dico), se tivesse vivo teria 97 anos, ele faleceu aos 82 anos.

Minha avó materna Luiza Trindade dos Santos, negra, filha de Maria José Pernambuco e Camilo Rolino dos Santos, neta de Dorotéia da Trindade e de José Pernambuco, pessoas escravizadas na Fazenda Turé. Sua mãe, seus avós, bisavós, assim como várias gerações de seus antepassados, foram submetidos aos trabalhos forçados pela escravização. Minha mãe, Maria Nunes Santos, a primeira filha de Luiza Trindade e Boaventura Nunes, nasceu em 1936. Eu sou 3º de uma prole de 10 filhos, os demais chamam-se: Lázaro, Domingos, eu sou o terceiro, Raimundo, Roberto, José Luiz, Carlos, Arlindo, Maria Luiza e Cristina; nasci no dia 26 de janeiro do ano de 1961, no hospital municipal de acará, minha mãe dizia, que sou filho de 10 meses e uma semana (nasci na 41ª semana), isso é estranho, talvez por isso que ela precisou vir para a cidade receber cuidados médicos, para poder me conceber; pois segundo ela, eu não queria sair do útero de jeito nenhum.

Depois que nasci, voltamos para a comunidade; no meu terceiro mês, meus pais motivados pela carência de recursos financeiros, souberam que haveria uma festa junina, num casarão de uma família portuguesa que moravam rio acima, aproximadamente 1500 metros da nossa casa, então fizeram um mingau de arroz doce, colocaram o panelão de mingau a bordo e foram remando até o local, me colocaram deitado sobre alguns panos no porão da canoa e me levaram junto, para praticar a “marretagem¹”, no trapiche de acesso a casa dos portugueses.

Ao chegar no local, a dona da festa, conhecida como Cecília, sentiu-se incomodada com aquela situação: um casal de “ribeirinhos/caboclos” vendendo mingau no trapiche de sua casa. Dirigiu-se ao soldado que estava policiando o evento e pediu ao militar que retirasse aquele “povo” que estava no seu trapiche. O soldado Marcelino, como era conhecido, foi até o local, identificou meu pai e minha mãe e observou que tinha uma criança deitada na proa da canoa. Ele perguntou do que se tratava. Meu pai, gentilmente, informou que era o filho e que estavam passando por grandes dificuldades, por isso havia a necessidade de ir até ali ganhar um troquinho para comprar o pão de cada dia.

O soldado Marcelino ficou penalizado com aquilo e autorizou que permanecessem lá, haja vista que ali era uma área de marinha, então o(a) dono(a) da festa não poderia se incomodar e nem forçar a retirada deles de lá. Ele perguntou onde meu pai morava. Meu pai prontamente informou ao soldado e o convidou para que almoçasse em nossa casa no dia seguinte, para comer uma galinha caipira ao molho cabidela, o que foi prontamente aceito pelo “tira”.

No dia seguinte, meu pai foi até a residência dos portugueses, buscar o militar e conduzi-lo até nossa casa, onde lhe deu o almoço. Ali, o militar pediu ao meu pai que me

“cedesse” para ser seu afilhado, queria batizar-me, haja vista que eu já estava com 3 meses e ainda era um “pagão”.

E assim combinaram: o soldado passou a ser meu padrinho, compadre de meu pai e minha mãe, prometendo aos meus genitores que, quando eu atingisse 7 anos de idade, iria me buscar e me levar para morar com ele, para que eu pudesse estudar e, possivelmente, tivesse uma vida melhor. O militar, depois de algum tempo, fora transferido da cidade de Acará para o Município de Tomé-Açú e, assim, perderam o contato entre eles. Fiquei junto aos meus irmãos até completar os 8 anos. Nesse ínterim, quando tinha aproximadamente cinco anos de idade, perdi meu avô paterno, que era muito próximo a mim. Morreu afogado, além de uma grande perda, também um trauma; uma das poucas coisas que consigo lembrar da minha infância.

Marcelino, meu padrinho, não voltou para me buscar aos 7. Meu avô sempre falava para meu pai: “Cuida bem desse pequeno, não deixe que o maltratem, esse aí ainda vai fazer muito por esse lugar”. Meu pai tinha isso na cabeça e se preocupava muito comigo. Tanto que, aos meus 8 anos de idade, me entregou a uma família que morava no município de Maracanã-PA, família do Seu Vilhena. Fui morar com eles, onde fui muito bem tratado por todos e, principalmente, pela Dona Marisa, esposa do Seu Vilhena.

Após três meses morando com essa nova família, Dona Marisa teve problemas de saúde, foi levada para Belém, onde foi diagnosticada com câncer no estômago. Os médicos realizaram cirurgia, porém ela não resistiu e veio a óbito. Permaneci mais alguns meses com Seu Vilhena, mas ele não pôde mais ficar comigo, haja vista ser ele um pescador e viver mais no mar do que em sua própria casa. Me mandou de volta para meus pais. Fiquei feliz porque a ausência da minha casa, do meu lar, dos meus irmãos, inicialmente, foi muito dura para mim, então fiquei extremamente feliz ao voltar para minha casa.

Com nove anos de idade, fui doado novamente, desta vez para uma família de Igarapé-Miri-PA, para um mascate, marreteiro ou vendedor ambulante conhecido pela alcunha “Amor”. Ao chegar na cidade de Igarapé-Miri, fui imediatamente remanejado para o interior, para habitar em uma casa, no Rio Meruú, próximo ao canavial que pertencia à família do Seu Amor. Ali fui submetido a trabalhos dolorosos para uma criança de pouco mais de nove anos de idade.

Todos os dias, de segunda a sábado, eu tinha que acordar cedo, por volta das 06h00, pegar dez armadilhas para captura de camarão, conhecidas como “munduru” ou “matapi”, iscá-las e colocá-las no rio em pontos estratégicos. De lá mesmo, prosseguia de canoa a remo

para os igapós, onde haviam os açaizeiros nativos, colhia o equivalente a uma lata de cinco galões de frutos de açaí, voltava para casa, colocava-o de molho em água quente, para amolecer e facilitar a extração da polpa. Deixava o açaí de molho, voltava para despescar os “mundurus”.

Uma vez coletados todos os camarões e pequenos peixes que tinham dentro das armadilhas, lavava-os, selecionava os maiores, colocava em panela para fritar (na linguagem ribeirinha e cabocla é colocar o camarão em uma panela, adicionar um ou dois limões, sal a gosto e cozer ao bafo, com pouca água). Enquanto fazia o procedimento de fritura, eu escorria a água quente do açaí e o despolpava numa batedeira manual. Uma lata de açaí em grãos equivalia a umas quatro batidas, aproximadamente, extraía o sumo ou polpa do açaí e colocava em uma panela.

Antes das doze horas, pegava a polpa do açaí, mais ou menos 5 quilos de farinha de mandioca e o camarão frito, colocava-os a bordo da canoa e os levava até o canavial, onde as pessoas estavam trabalhando na colheita da cana-de-açúcar. E eu tinha que realizar essas tarefas antes do meio-dia, porque era o almoço dos trabalhadores. Minha folga era só aos domingos e, por não conhecer ninguém na região, eu não tinha muitas brincadeiras para exercer aos domingos, então aproveitava para dormir, descansar, passava praticamente o dia todo dormindo. Fiquei naquela situação por aproximadamente de 05 a 06 meses.

Meu pai foi me visitar em Igarapé-Miri, pois ficou sem notícias minhas. Quando chegou na cidade de Igarapé-Miri, a família lhe informou que eu estava passeando e que lá no interior ficava só o patriarca, o pai do Seu Amor; os demais moravam na cidade: Seu Amor, sua genitora e a esposa. Já no interior ficavam seu pai, conhecido como João (patriarca), e José, seu irmão caçula.

Fui resgatado do interior porque meu pai chegara na cidade de Igarapé-Miri e queria me ver. Quando cheguei na cidade e vi meu pai, chorei como uma criança machucada. Meu pai não entendia, não conseguia entender o que estava acontecendo, então eu abri a camisa e mostrei para ele meu peito. Meu peito tinha um calo bem grande. As solas dos meus pés e mãos tinham “calo do pecunheiro”, (transformação de parte de nosso corpo, através do uso frequente e intenso em determinada atividade com movimentos e atritos repetitivos).

Meu pai, quando viu aquilo, também chorou comigo, nos abraçamos e, no dia seguinte, meu pai me resgatou daquela escravidão. Aquele foi um dos melhores momentos da minha vida, quando fui resgatado pelo meu pai. Ali pude ver que ele não era só meu pai, era meu herói. Voltamos para casa, onde passei mais um ano. Aos dez anos de idade, em 1971,

numa noite chuvosa, parou um barco no trapiche, em frente à nossa humilde residência, bem próxima à porta da sala, pois era no período do inverno amazônico, as águas do rio estavam transbordando e a única coisa que separava nossa casa do rio era aquele trapiche.

De dentro do barco, com uma luzinha acesa de um lampião, uma pessoa gritou: “Ei Dico Pereira! Chega aqui Dico Pereira!”. Esse era o apelido do meu pai, que de imediato saiu, pegou uma pequena toalha de mesa, cobriu a cabeça e foi até o navegante. Chegando lá, identificou que era um primo dele, conhecido como Zuza, o qual disse: “Dico! Tenho um recado para você, encontrei com o Marcelino, o teu compadre, encontrei com ele em Belém e mandou aqui o endereço dele, para você visitá-lo e que ele não esqueceu a promessa que fez a você, de mandar educar o afilhado dele”.

Meu pai ficou radiante, feliz, quase não conseguia subir o trapiche, para voltar para o interior de casa e, com cuidado muito grande para não molhar o papel, aquele pequeno pedaço de papel onde constava o endereço do soldado Marcelino. Foi uma alegria enorme para ele e uma tristeza profunda para mim, porque passou pela minha cabeça que eu iria passar pelos mesmos sofrimentos novamente, como os que passei em Igarapé-Miri. Ele veio feliz, contou para minha mãe, contou para mim, mas eu sorri com angústia, de forma bem amarga, porque, para mim, ia começar tudo de novo.

No dia 24 de julho de 1971, meu pai e eu pegamos carona num barco madeireiro e nos dirigimos até Belém. Mas por que demoramos tanto para a gente vir a Belém? Se recebemos a notícia em janeiro de 1971 e só conseguimos vir em julho daquele mesmo ano? Porque, naquela época, na minha comunidade, era difícil demais ganhar um punhado de dinheiro. Meu pai teve que: fazer farinha, tirar madeiras na floresta e vender alguns porcos para que pudéssemos nos manter na viagem e pagar o táxi. Na época, o aluguel de um táxi, do Porto do Sal ao bairro da Pedreira, era uma fortuna! Além disso, o velho tinha que voltar para casa com algumas coisas, não podia voltar de mãos abanando.

Então, viemos no dia 24 de julho de 1971, em busca do endereço fornecido por Zuza. Chegamos ao local, mas não era a casa de Marcelino, era a casa da mãe dele. O ex-militar tinha se separado da esposa e dos filhos e tinha sido exonerado da Polícia Militar. Estava desempregado e morando na casa de conhecidos. Ele deu o endereço da mãe dele e nós fomos. Estivemos lá, nos identificamos, e a mãe do ex-soldado Marcelino, também muito humilde e pobrezinha, morava com um filho viúvo, deficiente visual, e duas netas menores de idade. Solicitaram recursos financeiros e perguntaram se a gente tinha condições de pagar um

táxi para irem em busca de Marcelino, que, segundo eles, morava no bairro do Entroncamento.

Meu pai prontamente alugou um táxi e foi junto com eles em busca de seu compadre. Eu fiquei na casa de Dona Neusa, mãe de Marcelino. Após algumas horas, Marcelino chegou, me abraçou e disse: “Olha, meu compadre e meu afilhado, bom ver vocês, tê-los aqui com a gente, mas estou passando por grandes dificuldades. Estou separado, não tenho uma casa para morar, mas vou conversar com minha mãe. Se ela aceitar ficar com o garoto, a gente ajuda ela financeiramente, para ela cuidar dele e botar para estudar. Nós estamos no meio do ano, mas a gente coloca ele numa professora particular até ele ‘desemburrar’. Quando começar o ano letivo ele já sabe ler, sabe pelo menos as letras”. E assim o fizeram. Fiquei na casa de Dona Neusa, meu pai voltou para casa feliz da vida. Marcelino foi para o seu trabalho de camelô, o qual exercia. E parece uma sina: Dona Neusa vendia tucupi, goma, cuscuz, tapioquinhas e tacacá durante as sextas, sábados e domingos.

Então ela comprava na quarta-feira de duas a três sacas de mandioca e, por eu ser do interior, perguntou: “Você sabe descascar mandioca?”. Eu disse: “Sei!!!”. “Você sabe ralar mandioca?”. “Sim!”, disse eu. “Tá! Então você vai fazer esses trabalhos a partir de agora”, me colocando para descascar mandioca nas quartas-feiras o dia todo e, nas quintas-feiras, eu tinha que ralar as mandiocas, das 08h00 da manhã, até finalizar as três sacas. Ela ia espremendo e retirando o tucupi e a goma. Na sexta-feira, estava tudo pronto para vender: a goma, o tacacá, o tucupi, a tapioquinha e o cuscuz.

Eu não tive mais o calo no peito, mas adquiri bastantes calos e ferimentos nas mãos, provocados por muitos acidentes com o ralador. Minhas mãos eram todas feridas de tanto esfolar no ralador manual. E, além disso, pela manhã, meu trabalho diário era recolher os penicos da casa com urina e, às vezes, com fezes, porque o irmão do Marcelino era deficiente visual e defecava no penico, por ter dificuldades de se locomover do interior da casa e ir até o sanitário que ficava nos fundos do terreno (quintal). Na realidade, era uma latrina, um buraco no chão, uma caixa de madeira em cima. Recolhia-os, limpava-os e guardava os penicos: do deficiente visual, de Dona Neusa e de suas netas. Lavava as louças do café, almoço e jantar, além de arrumar a casa. Ou seja, o garoto do interior que vem para a capital na forma de doação, tem que pagar o almoço, a sandália, a roupinha usada e até o local onde dorme, com muito trabalho, trabalho árduo e suado.

Passaram-se alguns dias, meu pai novamente veio me visitar. De novo pedi ao meu herói para que me levasse daquele lugar, estava desistindo dos meus sonhos e queria voltar

para minha casa. Falei: “Porque na casa dos meus pais eu nunca precisei pegar num penico com fezes para jogar na latrina, se é pra fazer farinha eu faço em casa, e durante 05 ou 06 meses em que estive aqui, não sei quem é a professora particular, a qual fora conversado anteriormente”. Marcelino, meu padrinho, desde o dia que ele me deixou aqui, apareceu por duas vezes, de passagem; sempre em algum momento em que a mãe dele não estava. Acredito que eles estavam com grandes dificuldades financeiras.

Meu pai veio e falei que não queria mais ficar. Meu pai conversou com meu padrinho. Marcelino disse: “Se não está bom aqui, vou tirar ele e vou colocar na casa de um amigo meu. Esse meu amigo é solteiro e trabalha fora e ele quer um garoto para ficar com ele, para cuidar da casa, ele tem um sobrinho que mora lá e o garoto fica só, então irá servir como companhia para ele”. “Compadre! Dê mais essa chance para o Paulinho”. Então me levou para a casa desse amigo dele, no bairro da Pedreira, esse cidadão me acolheu muito bem, mas ele era dono e pai de santo de um terreiro de umbanda.

Nunca tive nada contra umbanda, acho até bonito e faz parte de minhas raízes étnicas, mas eu era uma criança do interior, acostumada a dormir antes das oito horas da noite, no máximo. Na casa dos meus pais a gente dormia às vezes um pouco mais tarde, porque era o momento de ouvir as histórias, as vivências de nossos antepassados e contemporâneos, as histórias orais de nossos pais, tios, avós e às vezes até dos bisavós. À noite, quando íamos nos acomodar, deitava na rede e de lá do quarto, nosso pai e nossa mãe contavam histórias do passado sobre suas bravuras de caça, de lutas, de festa, enfim, da historicidade do local.

Era acostumado dormir cedo, no máximo dez horas da noite já estávamos dormindo, bem diferente da casa do amigo de meu padrinho, Sr. Boanerges; onde funcionava todas as sextas, sábados e domingos o terreiro. Onde tinham rituais de umbanda e que na maioria das vezes amanheciam e não era permitido dormir enquanto estava acontecendo os rituais, o dono da casa e do terreiro era o principal pai de santo, ele incorporava a cabocla Mariana, se vestia de mulher e ficava dia após dia vestido de mulher; pra mim aquilo era uma coisa muito estranha, porque eu não fui acostumado com isso, nunca imaginei que homem se vestisse de mulher, não passava na minha cabeça de ribeirinho, quilombola, interiorano, caboclo, etc., que um homem podia se transformar em uma mulher e beijar outro homem; beijar e manter relações sexuais com outro homem. Aquilo foi muito traumatizante, era uma devassidão muito grande. Meu pai depois de dois meses voltou e eu definitivamente pedi a ele para ir embora daquele ambiente, contei algumas coisas pra ele, e novamente chamou seu compadre

e o colocou a par da situação, Marcelino pediu-lhe inúmeras desculpas e solicitou mais uma única chance.

Apresentou-me a uma senhora, na Cidade Velha, Travessa Cametá, 33, esquina com a Rua Joaquim Távora, em uma pensão. Lá, essa senhora era conhecida como Júlia Marques Pereira, apelidada de “Nenen”, onde só ela sabia o próprio nome. Com a Dona Nenen, encontrei uma verdadeira mãe. Júlia Marques também tinha sido doada para uma família aos 7 anos de idade. Ela sofreu, foi escravizada, foi serva, foi abusada, tudo que se possa imaginar para uma criança, uma adolescente, uma jovem, uma adulta, uma senhora poderia ter passado, ela passou. Ela foi escravizada da sua infância à sua velhice, ela criou as filhas de Dona Alice Pereira e Seu Ribeiro, casal de portugueses, seus escravizadores, depois serviu de babá e criou os netos de Dona Alice, filhos das filhas de Dona Alice e, por último, foi levada para o Rio de Janeiro, para criar as bisnetas de Dona Alice Ribeiro.

Ela, com a idade avançada, já com mais de 60 anos, não aguentou o frio do Sudeste brasileiro e pediu para voltar para Belém. Então, colocaram-na para tomar conta da já mencionada pensão da Cidade Velha. Foi o momento em que eu cheguei e ela me abraçou com os dois braços, cuidou de mim, me orientou, me contou a história de sua vida, onde me falou: que cuidaria de mim como alguém que nunca cuidou dela, porque também era do interior e seus pais acreditaram nas pessoas brancas e “fidalgas” da capital e a doaram para aquela família, com o sonho de que ela fosse para uma escola para se formar. Ela nunca frequentou uma escola, aprendeu a ler com as pessoas que moravam na pensão, mas não sabia escrever, porém era uma pessoa com uma sabedoria incomparável e incrível.

Cuidou de mim, me pôs para estudar, cobrava muito com relação ao estudo, me incentivou a servir a aeronáutica porque nos anos 70 e 80 era o governo militar que tinha as carreiras mais promissoras, que a gente podia pensar naquele momento era ser militar. Então, convivi com ela até o fim dos seus dias. Morei na Cidade Velha do primeiro semestre de 1972 até meados de 1974. A família para quem ela trabalhou a vida inteira comprou uma casinha construída em madeira, coberta com palha de “buiuçu”, na Rua João de Deus, 739, esquina com a Travessa Popular, bairro do Guamá e doaram para ela. Entregou a pensão que gerenciava e fomos morar no Guamá.

Em 1974, estudava a 3^a série do ensino primário, no Colégio Rui Barbosa na Cidade Velha, fui transferido para o Colégio Estadual Frei Daniel, ali na Barão de Igarapé-Miri. Estudei até a 6^a série e, devido a estar atrasado nas séries iniciais, fiz a 4^a etapa do supletivo (7^a e 8^a séries) na Escola Estadual Paulo Maranhão, próximo ao cemitério Santa Isabel. Em

1979, fiz seleção para a Escola Técnica Federal do Pará, onde fui aprovado no curso de Técnico em Eletrônica. Cursei por dois semestres. Em 1980, ingressei na Força Aérea Brasileira como soldado, em plena ditadura do governo militar, onde fui obrigado a passar 40 dias dentro do quartel, o que chamavam de “fase de adaptação ao quartel”, era um internato forçado de 40 dias, éramos tratados como verdadeiros animais. Por não comparecer às aulas, acabei perdendo a vaga na escola técnica. Com 03 meses de recrutamento fiz concurso para cabo, passei. E, em 1981, fui promovido para soldado de 1^a classe, transferido da sede do Primeiro Comando Aéreo Regional/COMAR-I, Almirante Barroso com a Júlio César, para o Parque de Material da Aeronáutica de Belém, que ficava na Av. Freitas esquina com a Av. Almirante Barroso.

Em 1983, fiz novamente concurso para Escola Técnica Federal do Pará – ETF/PA, passei no curso de Técnico em Mecânica, formei em 1987. Fiz o curso Técnico em Mecânica de Aeronaves CAT-II, em convênio: Parque de Material Aeronáutico de Belém, Instituto de Aviação Civil e Escola Técnica Federal do Pará. Em 1988, promovido a cabo e transferido novamente para o COMAR-I. Em 1994, fui aprovado em concurso para sargento especialista, na Escola de Sargentos Especialistas, em Guaratinguetá-SP. De 1994 a 1996, formei como 3º sargento especialista em mecânico de voo, transferido para a Base Aérea de Belém, onde passei de 1996 até 2000, sendo transferido para a Base Aérea de Boa Vista, Estado de Roraima.

Em Boa Vista, fiz o vestibular para Ciências Sociais com habilitação em Sociologia, formei no final do 1º semestre de 2005. Nesse mesmo ano, fui transferido novamente para a Base Aérea de Belém. Em 2008, ingressei na política partidária através do Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB, e fui candidato e eleito a vereador pelo Município de Acará, onde conheci a Srta. Crystiane Amaral Coutinho e sua família, que me acompanharam na campanha para vereador. Minhas bandeiras de campanha eram: legalizar as terras dos ribeirinhos, dos colonos e das comunidades quilombolas do Alto Acará. Onde me deparei com quase todas as terras do Município tomadas por fazendeiros, grileiros, madeireiras, mineradoras e, principalmente, pelo agronegócio da palma de dendê.

Diante ao exposto, tivemos lutas muito acirradas, comecei a realizar pesquisas junto às instituições como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA e o Instituto de Terras do Pará - ITERPA, sobre a situação das terras que compõem o alto Rio Acará e fui surpreendido, porque 90% das terras da região já estavam requeridas em nome de empresas do agronegócio, empresas de mineração, madeireiros, grileiros, pessoas que nunca

vimos por lá. Então conheci o Sr. Márcio Nascimento, Diretor do Departamento Municipal da Igualdade Racial de Acará (DEPIR), uma peça muito importante na questão de organização das comunidades tradicionais e, principalmente, as quilombolas e seus territórios, identificando-as, conscientizando seus moradores e legalizando-as como comunidades tradicionais que são.

Identificamos que a Fazenda Turé, de onde parte da minha família é oriunda e que lá “houveram trabalhos escravos por séculos”, De Lima (Revoltas Camponesas no Vale do Acará-Grão Pará). Descobri em 1991, quando fui fazer uma pesquisa sobre as minhas origens, tentar montar a árvore genealógica de minha família, descobri que a família da minha mãe é toda oriunda e descendente dos escravizados da Fazenda Turé, alguns até participaram do movimento cabano.

O comandante Joaquim José Luís de Souza, do quartel deste distrito, informava que há mais de um mês (mês de junho de 1836), veio da cidade para este lugar, com a intenção de encontrar o revoltoso Eduardo, que, segundo informações, estava num engenho denominado “Turé”, à margem do Rio Acará e fortemente entrincheirado. Depois de algumas investidas sobre este engenho, o resultado foram mortos e feridos de ambas as partes: “legais” e “cabanos”, e isso me acendeu o alerta de que nós precisávamos nos organizar como remanescentes de quilombola, para manter e proteger nosso território, nossa ancestralidade, nossa cultura e nossa forma de viver.

Então, convoquei os mais velhos, os anciões, formamos um grupo e fundamos a Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes Quilombolas do Alto Acará (AMARQUALTA), composta inicialmente por 06 Comunidades: Vila Formosa, Turé, Monte Sião, Ipitinga Miri, Ipitinga Grande e 19 do Massaranduba. Foi o início da nossa luta propriamente dita. Daí para a frente, só luta tentando legalizar o nosso território, porque o Estado tem uma legislação muito bonita quando se trata de comunidades tradicionais, porém, quando se trata de amparo e proteção de direitos, os governos ignoram e não acatam e não atuam, tratam com desprezo, descumprem as normativas constitucionais, atropelam tudo e todos.

Se o grupo tradicional não lutar, se não brigar, na maioria das vezes perde até vidas nas lutas, para ter acesso a direitos. Eu, como liderança quilombola, como homem que estudou um pouquinho sobre movimentos sociais, me deparei com dificuldades grandes, fui ameaçado de morte, intimidado e humilhado. Hoje não consigo me aprumar politicamente, digamos assim, porque alguns políticos corruptos, bandidos e hipócritas não permitem que me

elejam para qualquer que seja o cargo. Eles lutam contra essa possibilidade, porque eu os embaracei muito. A minha luta em prol das comunidades é real, não é meia luta, é uma luta por completa. Graças a Deus meu povo acordou e hoje caminham com as próprias pernas.

Mas o meu grande arrependimento é não ter adentrado numa faculdade mais cedo, não ter ido por esse caminho da sociologia, da antropologia, das ciências humanas mais cedo, porque terminei meu ensino médio em 1986, mas só fui fazer o vestibular em 2000, quatorze anos depois. Se entro logo após a conclusão do ensino médio, em 2000 eu já era doutor. Eu teria muito mais conhecimento sobre as problemáticas do meu grupo étnico e das minhas raízes; saberia bem mais cedo quem eu sou e teria minimizado a problemática da minha gente.

Meu povo ainda precisa de mim e eu ainda estou em débito com minhas comunidades. Quando saí do seio da minha família e vi que não tinha volta, prometi que um dia, se voltasse para minha gente e para minha comunidade, disponibilizaria cinco anos da minha vida para eles. Já estou há 15 anos à disposição das comunidades e se eu viver mais 10 anos vai ser em prol da minha gente. Não sabia que era tão bom fazer o bem para as pessoas, mas a gente tem que fazer o bem com os pés no chão, com a certeza que a gente vai vencer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizarmos este artigo, a análise de nossas “escrevivências” — as de Elianete, Guilherme e Paulo — nos permite concluir que nossas narrativas orais não são apenas registros biográficos, mas sim atos políticos de afirmação da identidade e de resistência coletiva em prol do “bem-viver” quilombola amazônico. Nossas experiências conjugadas tratam da luta contra o racismo e o colonialismo que se manifesta em várias frentes, como: na academia, na fé e no território.

Eu, Elianete, reitero que minha jornada na pós-graduação é a prova de que o corpo da mulher preta e quilombola pode e deve ser um centro de produção de conhecimento. Minha luta pela construção de uma “episteme” negra e a defesa do “corpo-território” mostram que a descolonização do saber é um imperativo para que as dores e as memórias de nossas ancestrais, que foram silenciadas, finalmente encontrem reconhecimento na ciência.

Eu, Guilherme, confirmo o papel essencial da religiosidade como a argamassa que sustenta o “bem-viver” nos quilombos, como no caso de Tambaí-Açu. As práticas integrativas do diálogo inter-religioso — que unem a irmandade católica, a força das benzedeiras, das parteiras e o “maná sagrado” da natureza — mostram que a fé, em sua diversidade e

sincretismo, é a principal ferramenta de coesão social para resistirmos à intolerância e à desagregação capitalista.

E eu, Paulo, concluo que minha “metamorfose” em sociólogo foi a materialização de um compromisso com minha gente. A luta pela legalização do território do Alto Acará, nos faz sentir a resistência da Cabanagem e a ancestralidade da Fazenda Turé, prova que o conhecimento formal deve servir à causa quilombola. O ativismo e a organização de base, como a fundação da AMARQUALTA, são essenciais para garantirmos que as ameaças do agronegócio e da grilagem não apaguem nossa história e nosso direito à terra.

Em conjunto, nossas experiências nos mostram que o “bem-viver” não é uma utopia, mas uma prática cotidiana de resiliência. Embora os desafios persistam — a violência contra as mulheres, a opressão política e a grilagem —, a “escrevivência” serviu para despertar a memória e fortalecer nossa esperança. Continuamos nossa jornada e nosso compromisso inabalável com a luta pela dignidade, pela terra e pelo futuro de nosso povo quilombola.

REFERÊNCIAS

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências: a escrita de nós. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós - Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. São Paulo: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Ana Renata do Rosário. **Cabanagem: uma revolta camponesa no Acará**. Belém: Prefeitura Municipal de Belém, 2004.