

Priscilla Brasil¹

prisbrasil@gmail.com

Direitos para invisíveis: territórios e categorias identitárias na Amazônia brasileira

Derechos de los invisibles: territorios y categorías de identidad en la Amazonía brasileña

Rights for the invisibles: territories and identity categories in the Brazilian Amazon

Resumo: A partir da Constituição de 1988, as comunidades brasileiras remanescentes de quilombos adquiriram o direito à demarcação dos territórios que tradicionalmente ocupam. A regulamentação trazida pelo Decreto 4887, de 2003, impôs a necessidade da ancestralidade negra como prerrogativa para a categorização. Os quilombos da Amazônia, estabelecidos sobre uma cultura cabocla híbrida, historicamente invisibilizada e bastante distinta do restante do país, começaram a passar por processos de ajustamento à categoria legal, na tentativa de ganhar acesso a seus direitos.

Palavras-chave: Amazônia brasileira, identidades, categorias legais, multiculturalismo, quilombos.

Resumen: A partir de la Constitución de 1988, las comunidades brasileñas descendientes de quilombos adquirieron el derecho de demarcar los territorios que ocupaban tradicionalmente. El reglamento presentado por el Decreto 4887, de 2003, impuso la necesidad de ascendencia negra como prerrogativa de categorización. Los quilombos en la Amazonía, basados en una cultura cabocla híbrida, históricamente invisible y bastante distinta del resto del país, comenzaron a sufrir procesos de adaptación a la categoría legal, en un intento por acceder a sus derechos.

Palabras Clave: Amazonia brasileña, categorías legales, identidades, multiculturalismo, quilombos.

Abstract: From the promulgation of the 1988 Constitution, Brazilian communities descendant of quilombos acquired the right to demarcate the territories they traditionally occupy. The regulation created, in 2003, by Decree n. 4887, imposed the need for black ancestry as a prerogative for categorization. Quilombos in the Amazon, established on a hybrid caboclo culture, historically invisible and quite different from

¹ É cineasta e produtora cinematográfica. Investigadora doutoral no programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

the rest of the country, begin to adjust to the legal category, in an attempt to gain access to their rights.

Keywords: Brazilian Amazon, identities, legal categories, multiculturalism, quilombos.

O lugar e o tempo do qual escrevo

Escrevo em 2020, no fim do segundo ano do governo de Jair Messias Bolsonaro, em um tempo de *fakenews*. Pantanal e Amazônia ardem em chamas, fruto da política ecocida do ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, apoiado pelos segmentos mais perversos do agronegócio. Não se trata de um ambiente propício a avanços de nenhum tipo. Ao contrário, qualquer frase poderá ser cooptada, retirada de contexto e utilizada para outros fins.

Fiz a opção de retirar os nomes dos entrevistados e manter apenas suas iniciais para protegê-los de quaisquer eventos que possam afetar sua tranquilidade.

Considero indiscutível o direito de demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados há décadas pelas comunidades em questão. Assim como também considero indiscutível a importância do trabalho do Centro de Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), de apoio a todas estas comunidades invisibilizadas, mantendo-se sempre fiel ao compromisso de eliminação dos mecanismos que produzam a discriminação racial e de organização de políticas públicas necessárias à construção da equidade racial.

Salvaterra, Terra de Negro

Em janeiro de 2006, o projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia”,² dirigido pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, lançava o seu sétimo fascículo, intitulado *Quilombolas da Ilha de Marajó*,³ com o levantamento da mesma área. Pressionados pela expansão das fazendas e apoiados por organizações sociais, os grupos de Salvaterra haviam traçado um novo mapa das comunidades a partir de suas memórias. Baseei-me nesse mapa (Figura 1) para traçar o meu plano de registro das manifestações, em forma de filme.

O caderno cartográfico trazia, além dos mapas, depoimentos dos habitantes e análises da equipe multidisciplinar que os treinou e acompanhou no processo. O tema central dos relatos era a preocupação em manter o domínio sobre territórios tradicionalmente ocupados por eles – espaços que agora se encontravam ameaçados

² O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) objetiva dar condições a auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia. Acredita na cartografia como elemento de combate. É financiado, principalmente, através do Fundo Amazônia.

³ Cf. PNCSA em: <http://novacartografiasocial.com.br/>. Consultado pela última vez em 22 de janeiro de 2019.

pela expansão do agronegócio. A análise da equipe multidisciplinar envolvida no projeto sublinhava a importância de não dividir a terra e de reconhecer que nela estão marcadas as conquistas das comunidades desde o século XIX.

O território quilombola de Marajó

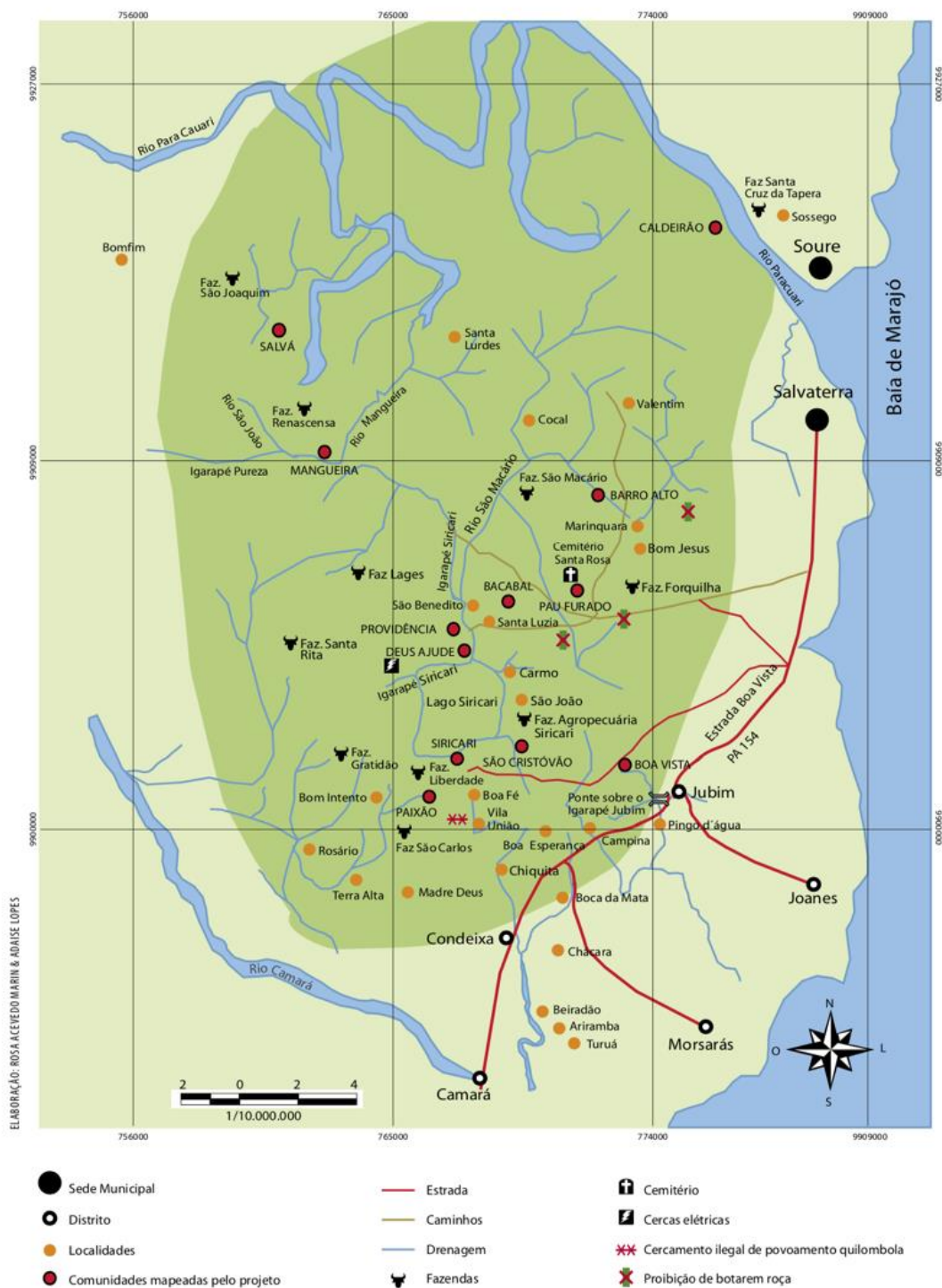


Figura 1: Mapa das comunidades quilombolas de Salvaterra. Reprodução: Nova Cartografia Social da Amazônia.

Estes trabalhos aconteciam apenas três anos após a sanção, pelo Congresso Nacional brasileiro, do texto da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), primeiro documento internacional a tratar de temas fundamentais para as populações tradicionais. O texto do documento, apresentado através do PDL 34/93 de 19 de junho de 2002, tramitou por quase uma década e encontrou condições de aprovação no início do governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Os avanços seguiram no Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamentou o processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Nesta época, os direitos sobre os territórios das populações tradicionais ganhavam atenção do governo e o processo de autodefinição das comunidades como “remanescentes de quilombos” parecia avançar junto aos órgãos competentes.

No caso das comunidades do interior de Salvaterra, a expansão das fazendas de gado e da rizicultura em direção às terras de uso comum dos povoados deu início a embates com fazendeiros e despertou a população para a necessidade de pleitear a demarcação das terras habitadas ancestralmente. Antes disso, a posse não era uma questão. “A terra esteve sempre lá. A gente não tinha precisão de pensar nisso, de quem ela era”, disse-me A. J., 60 anos, agricultora.

Essa falta de necessidade de dividir as posses e os terrenos denunciava a existência de um tipo de solidariedade particular entre as comunidades. Não se tratava do cuidado que os campesinos têm entre si, mas de um tipo de solidariedade talvez ligada a parentescos distantes ou fruto de alianças entre as famílias feitas há gerações. Os povos dessa parte da Amazônia chamam-se de “primos” ou “suprimos”, mesmo sem parentesco direto, reforçando que se reconhecem como parte do mesmo lugar. O acesso aos recursos de uso comum e aos bens coletivos – ao que se coleta nas matas, ao rio e seus peixes, ao que se caça – era feito sem regras escritas. Os membros das comunidades acessavam os recursos de acordo com a necessidade das famílias e obedeciam a um modo de extração racional que não os esgotava.

Em princípio, eu entendia que o processo de autodefinição que eles estavam vivendo era, como em sua conceituação clássica, uma necessidade antiga das comunidades, uma vontade que emergia das populações e de seu espírito, altamente vinculada a uma trajetória histórica comum dos grupos e, portanto, autêntica. Durante as entrevistas, no entanto, boa parte das pessoas parecia não se entender o significado da

palavra quilombola ou mesmo recusar a autodenominação, dividindo as comunidades entre os que aceitavam ou não a “nova identidade”.

Introdução: um dilema ético

Nas entrevistas realizadas com pessoas ligadas à nova associação quilombola local (Malungu) e ao movimento negro representado pelo Programa Raízes e pelo CEDENPA, a maior parte participantes dos trabalhos de cartografia social, a solução da autodeterminação aparecia como estratégia principal para a demarcação do território, considerado a prioridade de todos os grupos. Antes da chegada dos agentes externos, a palavra “quilombola” era, no entanto, incomum:

Essa coisa de quilombola, eu mesmo não me assumia porque não sabia e depois comecei a participar das reuniões e ver que a nossa comunidade também era remanescente. E aí fomos fazer o estudo, o Osvaldo⁴ e eu, pra saber de que maneira a gente poderia ser quilombola. As primeiras pessoas daqui vieram de Mangueiras, que é onde estavam os foragidos, e essas pessoas tiveram filhos, e os filhos tiveram outros filhos... foi aumentando. E agora que fomos reconhecer que a gente era quilombos. Na Boa Vista são duas famílias. Agora que tem gente de fora, o pessoal das fazendas. Todas as comunidades têm ligação, todas quase são parentes. Se correr pra qualquer lado, todo mundo é parente (I. P., 50 anos, presidente da associação quilombola de Boa Vista).⁵

O cercamento das terras, agora pertencentes a fazendeiros –muitas delas fruto de grilagem⁶ ou fraude cartorária, uma prática comum em toda a Amazônia–, introduziu a lógica da propriedade privada e a consequente necessidade de defender a posse de sua própria área:

A luta da gente é pra ser livre. Porque no meio de fazendeiro, a gente não é. Ele proíbe a gente de entrar no açail, ele proíbe a gente de passar nas terras dele – enquanto a gente não proíbe ele de passar nas nossas terras. Não deixa a gente pegar um peixe, maltrata, toma a rede, ameaça. A gente não ameaça o fazendeiro. Então, o que a gente queria era que a mesma forma que a gente faz pra ele, ele deixasse a gente. Deixasse a gente livre (I.P., 50 anos, Boa Vista).
Meu avô, que era alferes em Soure [capital da Ilha] e negro, comprou isso aqui. Andando no campo, encontrou duas índias. Pegaram elas no laço. Trouxeram. Uma se criou, a outra morreu. A que se criou, ele ficou com ela, é minha avó. Só que ele tinha cinco mulheres: aí ele pegou uma, colocou na Mangueiras, outra na Providência, outra em Nazaré. E foi fazendo filho aqui,

⁴ Outro membro da mesma comunidade.

⁵ Entrevista dada à autora, em 2008-2009. Arquivo bruto (sobra de filme) do documentário *Salvaterra, Terra de Negro*. Todas as entrevistas, quando não mencionada outra autoria, seguirão esta forma.

⁶ Grilagem é denominação das práticas de fraude de registros cartorários ou títulos públicos com objetivo de criar documentação falsa para dar suporte a solicitações de legalização de terras.

filho lá. Então todo mundo é parente. São muitos herdeiros, ninguém sabe o que é seu. Você está no meu, a gente está no seu e assim vamos levando a vida, não tem separação, é todo mundo dentro (L.A., 80 anos, Vila do Deus Ajude).

A mesma lei que o fazendeiro sabe, a gente sabe pouco, mas também sabe onde buscar nossos direitos [...]. Se a gente não lutasse não tinha mais terra. Aqui tem uma cerca, ali tem outra. Ficamos numa bola. Se a gente soubesse o apoio que a gente tinha antes, não ia deixar ter fazenda aqui, a gente não tava imprensado. Se a gente soubesse antes, tava com nossos terrenos livres (M.P., Boa Vista).

Não era assim. Eu lembro que não tinha cerca elétrica. Em Bacabal também não tinha porteira, as pessoas tinham roçados dentro da área que hoje é a fazenda, não era cercado. A gente pegava canoa no porto da fazenda, não tinha cerca. Não sei porque querem tanta terra, às vezes não é pra fazer nada (E.A., 40 anos, líder das comunidades).

Acessar a floresta para buscar frutos e peixes que estão oferecidos pela natureza faz parte do viver das vilas e estes recursos necessários à sobrevivência não deveriam ser, na visão dessas comunidades, propriedade de ninguém. Na opinião geral, se os recursos servem para alimentar quem tem fome, devem ser mantidos acessíveis, como acontecia antes das fazendas surgirem. Para os quilombolas, adentrar as terras de propriedade de terceiros não é uma ofensa, mas parte de suas vidas. A imposição das cercas transformou o espaço físico e cortou o acesso aos recursos da natureza.

Pelo viés do direito, as ações dos fazendeiros de murar seus domínios, destacando os limites das propriedades, não são abusivas e respeitam as leis em vigor no país. Entretanto, parte dos processos de constituição fundiária desses lotes está baseado em documentações falsas e na grilagem de terras públicas.

A disputa do conceito de quilombo

Desde a promulgação da Constituição, que garantiu aos remanescentes de quilombo a propriedade definitiva da terra que ocupavam,⁷ acirrou-se, dentro de grupos de discussão das ciências humanas, a disputa pelo conceito, uma vez que a definição de quilombola passaria a determinar acesso a direitos agrários em muitos territórios ocupados no país. Estas terras representavam aproximadamente 5% do território brasileiro e correspondiam a aproximadamente 850 milhões de hectares (Almeida, 2011: 122).

⁷ Diz o Artigo 68 dos “Atos das Disposições Constitucionais Transitórias” da Constituição brasileira, de 1988: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

No início da década de 1990, o debate do conceito de quilombo se dava entre a antropologia, a sociologia e a história. O interesse maior dos antropólogos era o de ampliar o termo quilombo para transplantar o modelo histórico do Quilombo dos Palmares, caracterizado pela resistência armada. Ao mesmo tempo, a articulação do movimento negro brasileiro exigia uma reparação para os descendentes de escravos, solicitando o recorte identitário do conceito e dissociando-o de outras lutas fundiárias que estavam em curso. No mesmo período, assistimos à introdução do critério de autodefinição pela Convenção 169 da OIT, que objetivava impedir as arbitrariedades da imputação de identidades por agentes externos às comunidades, ou seja, visava diminuir a força política dos “especialistas”, diminuindo o poder histórico (e colonial) da antropologia.

O intenso debate na definição dos conceitos de quilombo e sobre os processos de autodefinição acabaram por dar origem, na época, a denúncias de fraude nos processos de certificação. Isso aconteceu sobretudo em áreas disputadas entre as comunidades e os fazendeiros, onde há sobreposição de registros. Nestes locais, as elites agrárias passaram a acusar os grupos de serem falsos quilombolas, porque alguns desconheciam ou não usavam o termo. Os agentes do agronegócio aproveitavam-se do problema classificatório para desconsiderar os direitos das populações ocupantes dos territórios, na tentativa de avançar sobre seus terrenos. “Se perde de vista (ou desconhece voluntariamente) que estamos diante de uma situação de duplo registro classificatório, nativo e normativo e o que está em jogo é a passagem entre eles” (Arruti, 2006: 341).

A chegada dos agentes externos

A condição subalternizada dessas populações, derivada do isolamento e dos silenciamentos aos quais elas foram historicamente submetidas, produz uma apatia que muitas vezes é quebrada apenas pela presença de agentes externos que acabam por operar uma conscientização identitária cujo objetivo é uma ação política. Nesse sentido, “a identidade quilombola se define sob a ação de diversas entidades (universidade, ONGs, setores progressistas da igreja, programas governamentais) que trabalham para que os grupos locais tenham acesso aos direitos do Artigo 68” (Zigoni *apud* Boyer, 2011: 10).

Destaco, todavia, que os agentes externos, trazem muito mais do que a “boa nova” para a demarcação das terras. Na verdade, eles trazem o incentivo (lido por

alguns como obrigatoriedade) de carregar certos marcadores étnicos da negritude brasileira e uma lógica marxista combativa –e, por consequência, também ocidentalizada, que parece confrontar as epistemologias locais. Como sugere Tesserenc (2018: 62):

As referências políticas desse movimento são as da esquerda marxista, que explica a escravidão e a perenização como uma das consequências de uma sociedade de classes. Esse movimento se volta para a denúncia do “mito” de um Brasil que praticaria uma “democracia racial” e milita em favor de um reconhecimento dos ritos e práticas africanas, como a capoeira, o samba, as religiões de matriz africana e, sobretudo, o candomblé.

Superar o mito da democracia racial brasileira é fundamental no processo emancipatório das populações pressionadas pelo agronegócio. Ao mesmo tempo, a vontade dos agentes externos de organizar populações pressionadas pelo sistema para a luta por seus direitos pode levar ao apagamento daqueles como atores principais da jornada, sendo “o ventriloquismo do subalterno que fala é a especialidade do intelectual de esquerda” (Spivak, 2004: 266). A interferência dos agentes externos provoca significativas mudanças nas comunidades – e estas são, poucas vezes, analisadas.

A (re)construção da identidade e da memória como arma política

As ações das organizações externas buscam, na maior parte das vezes, a formação de grupos e lideranças locais com objetivo de deixar a subalternidade e obter condições de enunciação, subvertendo as relações de poder. São realizadas, com esse intuito, uma série de reuniões e programações de formação. Entretanto, quando da reconstrução da narrativa histórica desses lugares, considerada uma condição fundamental na estratégia para deixar a subalternidade, os agentes externos parecem esbarrar no hibridismo cultural e histórico amazônico e, neste caso, marajoara. O componente indígena dos quilombos amazônicos parece ser desconsiderado.

Pensando o Decreto Presidencial 4887 (2003) como uma oportunidade para a conquista dos direitos almejados, a saída da invisibilidade das populações estaria condicionada ao abandono de parte de sua identidade atual (como comunidades caboclas marajoaras) para representar uma nova identidade (comunidade quilombola brasileira). Nesse sentido, tornar-se visível significa deixar essa categoria não-oficial (cabocla) e passar a portar uma categoria oficial (negra), inclusive carregando o nome, de maneira a simplificar-se e essencializar-se, temporariamente ou definitivamente, no

intuito de atingir o objetivo da demarcação dos territórios. Para que tal essencialismo estratégico (Spivak, 2003) de fato funcione, se faz necessário encobrir, ao menos externamente e por período indeterminado, as rupturas internas e as práticas que frustrem a redução, sem que se possa prever quais as reais consequências e alterações permanentes nos modos de vida destas populações.

A menos de 200 km de Salvaterra, nas comunidades paraenses de Mangueiras e Macapazinho, a antropóloga Marcilene Silva Costa encontrava, no mesmo período em que se davam as minhas abordagens, a seguinte situação:

Nada mais desafiador do que a situação que encontrei em campo com a ressemantização de categorias e redefinição de identidades na prática [...]. Uma das participantes da oficina declarou que antes da introdução do movimento negro na área, eles pensavam que eram indígenas e não negros. [...] Inclusive em Mangueiras passaram a reelaborar o mito de origem da comunidade de que são descendentes de uma índia que foi laçada no campo, porque caíram em si de que na comunidade não há pessoas com cabelos lisos dos índios e sim com cabelos crespos dos negros (Costa, 2010: 6).

Sendo a ascendência negra e escrava essencial para o reconhecimento como quilombola (e, portanto, para o acesso aos direitos sobre o território), seria estratégico o reforço dos marcadores negros e um apagamento da identidade cabocla e dos traços indígenas existentes nas culturas da região. A memória –reelaborada– passa a ter uma importância fundamental como arma política. A partir disso, as identidades serão situacionais ou operativas, já que estão em constante mudança por serem politizadas (Hall *apud* Costa, 2010: 9).

Empiricamente, o que a antropologia produz é o que o direito captura como modelo –e é o que se transformará em normas e instrumentos para a operação do Estado. A diversidade é sempre encaixotada, em um jogo perpétuo entre norma e variante. Já que dispõe deste poder, caberia à antropologia envolver-se nas lutas tipológicas, pois “as comunidades que podem beneficiar-se do Artigo 68 podem não se considerar quilombolas e a apropriação das categorias étnicas legais é muitas vezes demorada e pode contar várias fases” (Boyer, 2011). A disputa pelo conceito passa a determinar o futuro de várias comunidades.

O que é um quilombo?

A codificação colonial e imperial do Brasil se manteve dispersa sobre o tema dos direitos dos negros e, apesar de existirem leis e decretos, a coroa portuguesa não

chegou a elaborar um código para o tratamento de escravos (Almeida, 2011). Porém, como categoria histórica, trata-se de um consenso que quilombo seja o que está fora do sistema escravocrata característico da *plantation* e que estaria além de seus domínios territoriais (Conselho Ultramarino, 1740).

Parte dos historiadores entende que as características principais de um quilombo poderiam ser definidas como: “a) fuga; b) quantidade mínima de fugidos (mais de 5); c) localização marcada por isolamento relativo; d) moradia consolidada ou não e) condição marginal aos circuitos de mercado” (Malheiro, 1976: 50). Por estas características, manteve-se no inconsciente coletivo das elites brasileiras a ideia de que eram sociedades com economias tribais e em estágios mais atrasados da vida social, subalternizadas e sem visão própria de história.

Para as ciências sociais e a antropologia, o conceito precisa ser expandido para reconhecer as populações que apresentam apropriações de recursos naturais e de territorialidades específicas, que dependam do território para existir e apresentem identidade cultural. Desta forma, o conceito de quilombo estaria além do território, além da raça e além de documentações históricas e escavações arqueológicas.

É possível alcançar elementos atuais consubstanciadores do conceito de quilombo, transcendendo à própria documentação arquivística e cartorial, tais como: emergência de identidade com base na autodefinição dos agentes sociais em jogo; capacidade político-organizativa; critério ecológico ou de conservação dos recursos básicos; ocorrência de conflitos de terra e sistema de uso comum na apropriação dos recursos naturais. [...] Está-se diante de uma ruptura teórica. [...] Não há monopólio da fala de uma e somente uma formação acadêmica, nem há quem detenha o poder de imposição da “definição legítima” (Almeida, 2011: 48).

O recorte histórico e racial introduzido a partir do decreto presidencial de 2003, que torna a ancestralidade negra obrigatória para a categoria, decorre da força política dos movimentos negros brasileiros no início do governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Na prática, a introdução do elemento étnico visava dissociar estas disputas das lutas camponesas e das lutas pela reforma agrária. Esta ampliação substancial poderia, na prática, inviabilizar a concessão dos direitos das comunidades previamente articuladas. O recorte racial permitiu, em parte, a proteção desses direitos, bem como facilitou a continuidade das articulações nacionais, empoderando ainda mais os movimentos negros e garantindo a eles a força necessária para que continuassem apoiando as comunidades.

Os invisíveis amazônicos e o colonizador interno

Depois da sanção da Convenção 169 da OIT, em 2002, as comunidades híbridas amazônicas constituídas a partir das uniões de subalternos e oprimidos –índios e negros, principalmente– também passaram a se autodefinir quilombolas, aparentemente a única maneira de consolidar o direito à terra que tradicionalmente ocupam. Sobre estas populações, temos:

If there is a pan-amazonian archetype, it is the caboclo. [...] For my purposes, caboclo refers to an historical Amazonian peasantry which has emerged amidst the abandoned colonial apparatus of empire and state. [...] Aside from ethnographic accounts of Amerindians, the study of Amazonian societies has historically been marginal (Nugent, 1993: 23).⁸

A invisibilidade das sociedades amazônicas foi notada por um bom número de estudiosos. Parte da ciência ocidental considera a existência dessas sociedades uma intrusão nos domínios da natureza, mantendo-as na invisibilidade e sem direito à atenção. O termo caboclo –que tem distintos significados, positivos e negativos– foi analisado por uma série de antropólogos de maneira superficial, muitas vezes resumido apenas a “populações humanas” presentes na área. Este homem amazônico, entretanto, jamais adquiriu sua própria categoria oficial.

As populações amazônicas não-indígenas foram historicamente descritas como deseducadas, criminosas, desleais e cheias de falhas. Em *Massacre on the Amazon* (1971), Lucien Bodard escreveu: “The Amazon basin, rich in minerals, fascinating yet forbidding in its mystery, has over the centuries attracted the dregs of civilization” (Bodard *apud* Nugent, 1993: 24).⁹

Dois representantes da indústria da borracha britânica escreveram sobre seus trabalhadores amazônicos:

They are also recruited from the flotsam of such places as Manaus and Pará (Belém), where criminals, who are already practiced seringueiros, are wont to congregate at certain seasons in order to indulge in their natural lusts and wickedness ... These men can be depended upon to do good work for a time... but they decamp, possibly, after committing a murder or two... (Woodroffe and Smith, 1916: 134).¹⁰

⁸ “Se existe um arquétipo pan-amazônico, esse é o caboclo. [...] Para os meus propósitos, caboclo se refere ao histórico camponês amazônico que emergiu do aparato colonial abandonado pelo império e Estado. [...] Além dos relatos etnográficos dos ameríndios, o estudo das sociedades amazônicas tem sido historicamente marginal” (Nugent, 1993: 23).

⁹ “A bacia amazônica, rica em minerais, fascinante mas proibitiva em seus mistérios, atraiu ao longo dos séculos a escória da civilização” (Bodard *apud* Nugent 1993:24).

¹⁰ “Também são recrutados em lugares destruídos como Manaus e Pará (Belém), onde criminosos, que também são seringueiros, costumam se reunir em determinadas épocas do ano para se entregarem às luxúrias e maldades... Pode-se confiar nesses homens para fazer um bom trabalho durante algum

Há, entretanto, uma visão regional do termo que não é pejorativa. Os conceitos depreciativos, entretanto, tornam-se dominantes externamente, pois a “sociedade cabocla” ou os “neo-amazônicos” encontram-se silenciados e desligados de sua história. Como observou Nugent (1993: 26), o período em que as visões positiva e negativa do caboclo foram mais dramaticamente contrastadas foi durante a redemocratização brasileira, o momento da reconstrução política de organizações na Amazônia: “instead of Chico Mendes and the Rubber Tappers’ Union’s being compared with the Cabanos, to take one obvious historical marker, the RTU was treated as an oddity, a new invention without historical precedent”.¹¹

A categoria caboclo –ou a sociedade cabocla– foi retratada para apagar sua unidade social e cultural em favor de sua dependência do meio como sua principal característica. Assim, estes amazônidas permanecem sendo descritos como incapazes, improdutivos, sem treinamento, irracionais em sua visão dos processos de trabalho, marginais, sem história e, portanto, sem fala: o caboclo é o pior dos dois mundos. “The ersatz other who lives in Amazonia is a rather faded, marginal character who is neither of nature nor adequately representative of the idealized European conqueror” (Ibidem: 51).¹²

O Caboclo Amazônida é, nesse caso, visto como o outro incompleto, porque a sua própria existência coloca em xeque a lógica objeto-observador, se colocando entre o Ameríndio e o colonizador, sem ter a concedida nobreza e a importância de nenhum dos dois. “Caboclos are compared unfavourably with Amerindians, archetypal noble savages who today exemplify ‘the lost world’ represent a tiny fraction of those preset at the time of conquest” (Ibidem: 43).¹³

Assim, para as sociedades brancas brasileiras e do norte global, é do caboclo a culpa (e de sua moleza e incapacidade) do atraso econômico da Amazônia, sendo essa incapacidade estendida à burguesia local, considerada parte desse mesmo híbrido – pois não há recortes de classe para estes defeitos. A Amazônia não “conseguiu” passar pelo

tempo... mas depois eles fogem, possivelmente depois de cometerem um ou dois assassinatos” (Woodroffe and Smith, 1916: 134).

¹¹ “Ao invés de Chico Mendes e o Conselho Nacional dos Seringueiros serem comparados aos Cabanos, para tomar um marco histórico óbvio, foram tratados como uma raridade, uma nova invenção sem precedentes históricos” (Nugent, 1993: 26).

¹² “O Outro que vive na Amazônia é um personagem desbotado, marginal, que não está em estado de natureza, nem é representativo do que é idealizado pelo conquistador” (Ibidem: 51).

¹³ “Os caboclos são comparados desfavoravelmente aos ameríndios, arquetípicos nobres selvagens que exemplificam ‘o mundo perdido’ e representam uma pequena fração daqueles encontrados na época da conquista” (Ibidem: 43).

processo de embranquecimento de outras regiões brasileiras. “The coffee planting bourgeoisie of São Paulo imported nearly two million of white immigrants at modest expense –the same migrants who alleged could not be persuaded to accept a wage labor regime in the Amazon” (Dean *apud* Nugent, 1993: 47).¹⁴

A invisibilização estratégica de uma categoria identitária amazônica é conveniente ao sistema, uma vez que dificulta acessos a direitos e ajuda a manter territórios subjugados ao agronegócio, a transacionais e ao modelo de desenvolvimento traçado pelo próprio governo central brasileiro sob a tutela das agências internacionais, do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI). A inexistência da categoria facilita que as decisões sobre o futuro da região continuem sendo tomadas fora da Amazônia por não-amazônidas.

Nova classificação, novas memórias

Apesar da disputa pela ampliação do conceito de quilombo em curso desde a Constituição de 1988, o texto do Decreto Presidencial de 2003 restringiu o termo, trazendo um novo recorte racial e determinando como quilombo apenas comunidades com ancestralidade negra e historicamente oprimidas. Diz o texto:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Decreto nº 4887, 20 de novembro de 2003).

A partir da regulamentação deste decreto, passa a ser necessária para a certificação da autodeclaração, a constituição de uma associação local e um texto relatando a história e formação da comunidade. A seguir, o texto e o registro da associação local são encaminhados para a Fundação Palmares a qual, por sua vez, decidirá por conceder ou não a certificação de autodeterminação do quilombo. Uma vez aprovada pela Fundação, a solicitação de demarcação de terra segue para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) que fará a avaliação técnica final antes de ser encaminhada para o poder legislativo para ser ratificada.

Nesse sentido, do lado das sociedades rurais amazônicas, híbridas e orais, surge a necessidade de se enxergar e se autodefinir quilombolas e a declararem a memória

¹⁴ “A burguesia cafeeira paulista importou quase dois milhões de imigrantes brancos a um custo modesto –os mesmos migrantes que alegaram não poderem ser persuadidos a aceitar um regime de trabalho assalariado na Amazônia” (Dean *apud* Nugent, 1993: 47).

coletiva de um passado quilombola negro –para só então solicitar a certificação e a posterior demarcação das terras que tradicionalmente ocupam.

A memória social referente aos antepassados escravos, a origem das terras está sendo trabalhada/retrabalhada, provocada por elementos do presente como o referido artigo da Constituição Federal. O fato de o direito às terras estar ligado a um passado quilombola, além da ação dos representantes do movimento negro e do governo nessas comunidades são elementos que estimulam a memória ajudando a construir/produzir, redefinir novas/velhas identidades sociais (Costa, 2010: 9).

Para adequarem-se às leis brasileiras, redigidas a partir da ignorância brutal absoluta sobre a região norte, mantida na distância segura do exótico pelos governos centrais, traços indígenas e as idiosincrasias amazônicas são apagadas, mais uma vez. Após o decreto, parece ocorrer nas comunidades amazônicas o que Jan French definiu como “legalizing identity”, ou a transformação de identidade que se dá a partir de uma oportunidade:

As the country was democratizing, people of color around the world were reshaping and asserting their respective identities to gain land, resources, and power. In Brazil itself, a national conversation about race and color had begun in earnest. Those changes are reflected in the lives of these people who chose a mode of struggle and survival that has changed their ethnoracial identities and led to reconfigurations of their cultural practices. In other words, people who were no different from other sertanejo peasants were successful at claiming an Indian or quilombo identity, winning government recognition and land rights, and displacing elite landowners. This was accomplished even though the anthropologists called upon to assess the validity of their claims recognized that their asserted ethnoracial identities were “constructed,” thus demonstrating that “authenticity” is not a definitional requisite of identity. [...] Seeking social justice involves interpersonal conflict, shifting enmities and alliances, inventions and re-interpretations, and historical contingencies (French, 2009: XV).¹⁵

Identidades em transformação

¹⁵ “À medida que o país se democratizava, as pessoas de cor ao redor do mundo reformulavam e afirmavam suas respectivas identidades para ganhar terras, recursos e poder. No Brasil, uma conversa nacional sobre raça e cor tinha começado para valer. Essas mudanças se refletem na vida das pessoas que optaram por um modo de luta e sobrevivência que mudou suas identidades etnoraciais e levou a reconfigurações de suas práticas culturais. Em outras palavras, pessoas que não eram diferentes de outros colonos tiveram sucesso em reivindicar uma identidade indígena ou quilombola, ganhando o reconhecimento do governo e direitos à terra, e deslocando proprietários de terras de elite. Isso foi realizado mesmo quando os antropólogos chamados a avaliar as afirmações reconheciam que as identidades etnoraciais afirmadas foram ‘construídas’, demonstrando assim que a ‘autenticidade’ não é um requisito de definição de identidade. [...] Buscar justiça social envolve conflito interpessoal, mudanças e alianças, invenções e reinterpretações e contingências históricas” (French, 2009: XV).

Durante a abordagem, transitei em diferentes grupos que foram unânimes em afirmar que não entendiam o conceito de quilombo, nem se viam assim, antes da chegada do Programa Raízes, quando foram informados sobre a possibilidade da autodefinição e do direito sobre a demarcação das terras que tradicionalmente ocupam. Assim também perceberam outros pesquisadores:

O processo de identificação no município resultou, inicialmente, da ação do Centro de Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), que, em parceria com a UFPA [Universidade Federal do Pará], realizou um mapeamento das comunidades negras rurais do estado, em convênio com o Programa Raízes, a partir de 2000. Antes dessas ações, a população do Marajó não conhecia o direito ao reconhecimento e à titulação fundiária quilombola, apesar de há décadas lutar contra fazendeiros por esses espaços. A fase dos primeiros encontros serviu como alicerce para que os quilombolas pudessem reconstruir em conjunto a memória de seus ancestrais. Uma vez que as experiências destes últimos eram compartilhadas por meio de relatos orais, e não da escrita, a mediação de pesquisadores, da Malungu (associação) e outras instituições fez-se fundamental para a reconstrução coletiva da história do território, pois não se conhecia de forma sistemática a origem dessas famílias (Gomes *et al.*, 2018: 602).

As comunidades já eram quilombolas, só que a gente não sabia. Aí veio um estudo do CEDENPA e da Professora Rosa, aí que foi descoberto pelas pesquisas. A gente já era, só não sabia. Veio dos nossos antepassados, através desses estudos que a gente descobriu. Tem várias pessoas dentro que não aceitam. Em várias comunidades também tem gente de fora. Na época, a gente não sabia, eles vinham, tinham algum parente aqui e ficavam. Hoje em dia, não, a gente já conhece as normas das leis e não permite mais ninguém ficar pra se apossar da nossa comunidade. Essa descoberta pra gente foi muito importante, não só pelo benefício que vem (F.A., 40 anos, professora em Bacabal).

Nós fomos assistir um Encontro de Quilombos, foi até no Siricari, gostamos muito. E daí de lá viemos reconhecendo da onde veio nossa descendência, pela informação de outro estudo. Não é que a gente criasse aquilo. Porque às vezes a gente nasce, mas não sabe bem da onde veio. Mas a gente foi tendo essas informações (Depoimento de Sr. Cravo dado a Gomes *et al.*, 2018).

Em comunidades quilombolas distantes 163 km do Marajó (em Mangueiras e Macapazinho, proximidades de Belém), no mesmo período, havia movimentação semelhante:

[E]m geral, as leis são divulgadas por agentes do governo, pesquisadores ou militantes do movimento negro, para que desta forma os moradores possam apropriar-se delas. [...] Durante a pesquisa, ficamos sabendo que foram representantes do CEDENPA e do movimento negro a levarem a discussão sobre a possibilidade da comunidade ser remanescente de quilombo (Costa, 2010: 6).

Para os mais jovens, definir-se quilombola era fundamental para fazer avançar a luta pelos territórios tradicionalmente ocupados, e a recusa de terceiros a participar da

transformação identitária era por eles considerada um entrave para os processos ou pura ignorância. A necessidade de lutar pelo território é reflexo da invasão do conceito de propriedade privada na vida destas pessoas, até pouco tempo inexistente: “minha infância foi na roça, convidado de um,¹⁶ depois de outro, e assim era”, contou-me L.P., morador de 82 anos da comunidade de Boa Vista. Um líder local explica como funcionava o trabalho na roça:

O prazer que a gente tinha de trabalhar na roça dos outros, de ser convidado de alguém. Até hoje acontece, mas as pessoas não se preocupam mais com os vizinhos. Se eu tinha uma roça, não precisava nem pensar em pagar porque toda a vizinhança ia ajudar a fazer a minha roça. Hoje em dia, se faz é pra si só. Não sei o porquê disso, mas ficou mais difícil (E.A., 40 anos, líder das comunidades).

Segundo Chomsky, um dos dez princípios capitalistas neoliberais da concentração de riqueza e poder é o ataque à solidariedade. Nas palavras do filósofo americano: “Solidarity is quite dangerous. From the point of view of the masters, you’re only supposed to care about yourself, not about other people [...] It is okay for the rich and powerful but devastating for everyone else”.¹⁷ Consequentemente, solidariedade coloca a lógica neoliberal em risco e precisa ser exterminada. Economias baseadas na solidariedade precisam ser aniquiladas.

Uma nova memória coletiva

Por conta da nova regulamentação, o resgate histórico dos antepassados se torna obrigatório uma vez que a consolidação de um texto que narre a trajetória dos grupos é uma das obrigаторiedades de entrega para a certificação oficial da autodeclaração. Nas comunidades de Salvaterra, a narrativa de que algumas correntes teriam sido desenterradas em um sítio distante (não há referências sobre o acontecimento) surgiu como mito originário que alimentava novas histórias sobre a época da escravidão e passava a ser apresentada como a prova da perseguição dos antepassados. “Meu avô veio fugido com uns escravos. Encontrou a comunidade e ficou aqui”, disse F.A., professora de 40 anos na comunidade de Bacabal.

O nome de Luís Antônio de Souza, descrito como um alferes de Soure (capital da Ilha do Marajó) é referido por boa parte dos velhos como sendo o responsável pelo

¹⁶ É hábito local o convite para trabalhar na roça uns dos outros, sem remuneração.

¹⁷ “A solidariedade é muito perigosa. Do ponto de vista dos mestres, você só deve se preocupar consigo mesmo, não com as outras pessoas [...] É bom para os ricos e poderosos, mas devastador para os outros”. Transcrito do filme *Requiem for the American Dream* (2015), de Peter Hutchison.

início das comunidades. Ele era negro, mas não escravo: “O Luís Antônio tinha cada mulher em um lugar. Ele era do tempo da escravidão, era desses carrascos, ele bateu até em um padre. Ele era cavernoso”, disse H.P., membro da comunidade da Providência.

Em paralelo ao exercício da recriação de uma memória da escravidão, marcadores étnicos considerados pelos movimentos como símbolos da negritude brasileira foram introduzidos. As cores do pan-africanismo passaram a pintar alguns prédios. Segundo Boyer (2015), no outro lado da foz do Amazonas, o trabalho do corpo é inspirado em programas de televisão e intenta chegar a imagem genérica do negro: as mulheres trançam os cabelos e os homens e jovens jogam capoeira, que agora são reproduzidos nos salões comunitários:

Le brouillage évident des signes culturels conduit toutefois les *quilombolas* à mobiliser la notion de ‘sang’ pour jauger leurs chances de donner à nouveau corps à cette culture en perdition. Ils estiment que leurs liens de filiation avec des individus jugés «véritablement» d’origine africaine leur confèrent une plus grande aisance pour s’initier ou redécouvrir les connaissances ancestrales: “nous avons plus de facilité à apprendre la culture afro-brésilienne que celle de l’Indien à cause de notre racine” (Boyer, 2015: 20).¹⁸

Segundo o Padre J.M., “a informação não era tão grande, não tinha tantas festas. Através dos meios de comunicação, eles tentam copiar uma outra cultura”. As organizações regionais e locais defendem que a assimilação desses marcadores é apenas a reintegração de símbolos perdidos durante a colonização e uma reestruturação da memória violentamente apagada e quase definitivamente enterrada pelos preconceitos. Historicamente, quilombola foi um nome a ser negado em prol da própria sobrevivência. Era preciso negar todos os marcadores da negritude.

O decurso do tempo indicava que as novas comunidades quilombolas continuavam a manter as semelhanças com seus “vizinhos de rio” (comida, música, transporte, léxico). Apesar das diferentes classificações dos grupos, os hábitos se mantinham os mesmos. Boyer parece encontrar a mesma situação, no outro lado da foz do Amazonas: “L’aliénation des esprits aurait été si forte que les villageois sont unanimes à déclarer que, moins de quinze ans plus tôt, ‘il n’y avait aucune différence

¹⁸ “A interferência dos signos culturais, entretanto, leva os quilombolas a mobilizar a noção de ‘sangue’ para medir suas chances de dar nova substância a essa cultura em perdição. Eles acreditam que seus laços de filiação com indivíduos considerados ‘verdadeiramente’ de origem africana lhes proporcionam maior facilidade para iniciar ou redescobrir conhecimentos ancestrais: ‘temos mais facilidade de aprender a cultura afro-brasileira do que de o índio, por causa de nossa raiz’” (Boyer, 2015: 20).

entre Indiens et *quilombolas*, voire qu’aujourd’hui, encore, il n’y a pas de différence” (Boyer, 2015: 21).¹⁹

Nous étions comme n’importe quel autre traditionnel. Des habitants comuns. Le *quilombola*, c’est comme l’Indien : même boisson, mêmes médicaments, même nourriture *des ribeirinhos*. C’était une chose normale. Ici, ça a été comme une bombe: personne ne voulait être noir, le peuple esclave. Les gens voulaient être *ribeirinhos* (Ibidem).²⁰

Houve, de certo, um apagamento histórico da negritude que levou a dificuldade de se reafirmar negro, admitir a condição de quilombola. Isso também aconteceu com as populações indígenas. Esses movimentos são compatíveis com o treinamento recebido para lidar com antagonistas hostis e negar a existência do quilombo: “Há aí algo de paradoxal em ser convidado a se reconhecer como tal e em dever, com isso, assumir um particularismo –a sua condição de negritude–, que ele frequentemente procurou apagar, usando diferentes estratégias no contexto de uma sociedade estigmatizadora” (Tesserenc, 2014: 60). Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, “ensina aos negros, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo” (Gomes, 2003: 171).

O isolamento parcial em que viviam essas comunidades provavelmente aumentou os processos de hibridização e as categorias, na prática, desapareceram. A reintrodução das categorias raciais é compreendida com dificuldade. Do outro lado da foz do Amazonas, Boyer continua a encontrar depoimentos próximos aos meus: “Ce sont des *ribeirinhos*, mais ce sont des Indiens” (Boyer, 2015: 22).²¹

Identidade e oportunidade

É sempre necessário lembrar que as identidades são socialmente construídas e passíveis de modificações diante de necessidades, desejos e possibilidades (Castells, 1997). A identidade coletiva, portanto, constitui-se como passível de mudanças segundo negociações entre os indivíduos. As três grandes mudanças ocorridas no cenário brasileiro (promulgação da Constituição, em 1988, sanção da Convenção 169 da OIT, em 2002, e assinatura do Decreto 4.887, em 2003) provocaram oportunidades formais

¹⁹ “A alienação dos espíritos teria sido tão forte que os membros da comunidade são unânimes em declarar que, há menos de quinze anos, ‘não havia diferença entre índios e quilombolas, ainda hoje não há diferença’” (Boyer, 2015: 21).

²⁰ “Éramos como qualquer outro tradicional, habitantes comuns. Quilombola é como um índio: mesma bebida, mesmo remédio, mesma comida... *ribeirinhos*. Era uma coisa normal. Aqui foi como uma bomba: ninguém queria ser negro, o povo escravo. As pessoas queriam ser *ribeirinhos*” (Ibidem).

²¹ “São *ribeirinhos*, mas são índios” (Boyer, 2015: 22).

para os povos tradicionais e criaram condições políticas para avanços na luta pelos territórios.

Ressalta-se que as oportunidades políticas externas não produzem, *a priori*, a sustentação dos grupos sociais. Para isso, são necessários mecanismos de luta que aproveitem essas possibilidades estruturais (Tarrow, 2009). Nesse contexto, a identidade quilombola pode ter tanto um caráter estratégico, que subsidia o grupo na exigência de direitos previstos em leis –como o título definitivo das suas terras ou o acesso à educação diferenciada–, quanto um caráter simbólico-cognitivo, que potencializa sentimentos de pertencimento nos integrantes do grupo social, fortalecendo-se a participação em mobilizações (Gomes *et al.*, 2018: 597).

Seria praticamente impossível articular e sustentar lutas a partir de identidades completamente forjadas, como descrevem as forças locais do agronegócio. Os grupos de Salvaterra carregam laços culturais que os unem etnicamente, ao mesmo tempo que está clara a tradicionalidade da ocupação dessas terras e a dependência do território para a manutenção de seu modo de vida. Porém, o recorte racial não os atravessa(va). Não existia, portanto, uma categoria que os compreendesse, a não ser que se moldassem a uma das existentes na legislação nacional. Os direitos adquiridos e sua busca são, portanto, legítimos.

A luta dos movimentos negros acabou por moldar a legislação, eclipsando outras identidades híbridas –inclusive aquela que Nugent (1993) denominou “sociedade cabocla”. Entretanto, é a partir desta concentração de poder que a defesa dos territórios e a luta pela sua demarcação se torna possível, apoiada nas novas alianças. As idiosincrasias das identidades nortistas continuariam invisibilizadas e desconsideradas em seus contextos, porém a questão da permanência nos territórios, considerada central para a sobrevivência das comunidades, avança calçada na estratégia da convergência. Para os que jamais foram tidos em conta, os não-categorizados, a autodefinição e as novas alianças passam a ser a oportunidade de acessar direitos e de deixar a invisibilidade. A eles é dada uma nova imagem que permite uma existência frente ao Estado e que os transforma em atores capazes de serem enxergados diante das estruturas centrais do país –aquelas que historicamente ignoraram a sua existência.

“A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”, nos lembra Quijano (2005: 117). O colonizador concebeu as identidades novas: criou as categorias de índios, negros e mestiços, estabelecendo como cor os traços fenotípicos dos colonizados, posicionando-os na inferioridade e legitimando a dominação. “Os índios recebiam, no período colonial, a designação de negros e assim se autodesignavam, o que vem a ser expressamente proibido pelo diretório pombalino de

1758, que instituiu uma separação formal entre estas duas designações” (Almeida, 2011: 81). Portanto, flutuar entre as categorias raciais não é uma estratégia nova para os invisíveis. As flutuações podem ser provisórias ou definitivas, mas profundamente reais pelo tempo que durarem.

Quem é que define a identidade do outro e, ao fazê-lo chama a si o poder de selecionar, de permitir ou de vetar? É neste quadro da ampliação que sobressai como “legítimo” o dispositivo autoritário que traça os novos limites das identidades e dos territórios tidos agora como “étnicos”. Os mecanismos de coerção acionados pelos classificadores oficiais respondem pela nomeação de “limpeza étnica” e conferem um sentido peculiar às guerras mencionadas e aos demais antagonismos que passam a ser explicados por eles (Ibidem: 85).

O desconhecimento dos legisladores brasileiros sobre a Amazônia mantém essas comunidades transitando entre categorias classificatórias definidas por outras racionalidades. As obrigam a apanhar e abandonar identidades, na falta de políticas públicas para a sua própria.

Resistências possíveis

A categoria raça, invenção da modernidade, continua a diferenciar vencedores e vencidos a partir de seus fenótipos e a reproduzir a racionalidade do colonizador, invasora e destruidora de outras lógicas. Para manter o território, é preciso deixar-se invadir pela racionalidade europeia ocidental trazida através das classificações, pelos modelos associativos capitalistas, pelos papéis e certidões que lhes vão conferir direitos. É preciso deixar-se invadir por esta racionalidade em crise e pelo que está escondido nas sombras da modernidade. É preciso deixar-se invadir para tentar manter-se sob o mesmo solo, sob o território que confere a própria identidade. Deixar-se invadir seria mesmo uma resistência, um essencialismo estratégico? Quem classifica, no entanto, exerce poder:

The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction. [...] It employs a system of representation, a regime of truth, that is structurally similar to realism (Bhabha, 1994: 70).²²

²² “O objetivo do discurso colonial é interpretar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial, a fim de justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. [...] Emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente semelhante ao realismo” (Bhabha, 1994: 70).

Há uma naturalização destas categorias, que são aceitas sem resistências, como algo existente desde sempre e não como um projeto moderno-colonial. Elas ordenam as relações de poder impostas pelos dominadores. O padrão epistemológico é uma máquina de subalternizar conhecimentos, minuciosamente construída para ser entendida como a única maneira possível de se pensar e usada frequentemente no sentido de subjugar, assimilar ou destruir todas as outras epistemologias. Raça e razão estão emparelhadas (Mignolo, 2000).

A solidariedade das relações entre as comunidades de Salvaterra, a maneira como são construídas as suas alianças, a fluidez de seus sistemas de regras e a maneira sustentável como utilizam os recursos de suas áreas comuns indicam estarmos diante de um outro projeto epistêmico, marginal, fragmentário e não-etnocida.

Avançar a discussão sobre o que se perde numa troca de identidades dessa magnitude significa, de certa forma, avançar a luta contra a colonialidade do poder e suas lógicas classificatórias. Principalmente porque o que se coloca em questão são perdas que parecem não poder ser plenamente aferidas pelo padrão racional eurocentrado. A vontade de se sobrepor à dialética inexorável e à tirania da racionalidade moderna é a esperança de encontrar um “outro pensamento”, a “dupla crítica”, “a crioulaização epistemológica”, a “dupla consciência”, “a nova consciência mestiça”.

Ainda que as identidades não sejam matérias fixas e que se modifiquem através do tempo, parece que autodeterminação e a transmutação para uma nova identidade, se realizadas por motivos unicamente estratégicos, podem gerar uma pesada carga de dilemas, rupturas e perdas que reverberam rumo ao futuro. A introdução dos marcadores simbólicos do movimento negro nacional brasileiro (capoeira, religiões de matriz africana, tambores africanos) e dos marcadores pan-africanos (cores do pan-africanismo, estamparias), ambos desconhecidos localmente até a chegada dos agentes externos, vem inevitavelmente acompanhados do pensamento e dialética marxistas presentes nos grupos externos –e agora aliados. Há nesse ponto, aparentemente, um confronto entre as práticas políticas tradicionais dos grupos e as novas práticas apresentadas a eles. Enquanto a representação torna-se realidade, passamos a estar diante de uma “consciência dupla” (Du Bois, 2007) causado pela estratégia de escolher duas identidades sobrepostas.

A quem interessa o princípio de pureza racial nestas situações de conflito aberto senão às forças da dominação guiadas pelos velhos princípios divisionistas? A autodefinição parece falar mais

forte que as classificações que vem de fora, fruto das imposições históricas. [...] Quem detém o poder de classificar o outro pode fazer prevalecer seu próprio arbítrio e seu próprio sentido de ordem (Almeida, 2011:54).

Enquanto a utopia de uma categoria amazônica não se torna possível –e com ela, quem sabe, a garantia dos territórios das populações tradicionais da floresta–, a ideia da ampliação da categoria quilombo permanece sendo vista com ressalva por parte dos movimentos negros brasileiros que temem, com razão, que este alargamento enfraqueça o elemento étnico, esvaziando o conceito tão arduamente disputado e provocando um retrocesso nas lutas identitárias-fundiárias, através de nova equiparação destes grupos aos dos enfrentamentos apenas agrários. Até lá, resta a essas comunidades flutuar entre as categorias possíveis, num exercício perpétuo de sobrevivência e resistência.

Referências

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2004), “Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1), 9-32.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2011), *Quilombos e as Novas Etnias*. Manaus: UEA Edições.
- Arruti, José Maurício (2008), “Quilombos”, in Osmundo Pinho; Livio Sansone (orgs.), *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 315-350.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Boyer, Véronique; Fry, Peter (2013), “Théorie scientifique et engagement politique: quelles limites pour la réflexion critique?”, *Brésil(s)*, 4, 9-12.
- Boyer, Véronique; Le Menestrel, Sara (2009), “Introduction”, *Journal de la société des américanistes*, 95(1), 113-116.
- Boyer, Véronique (2015), “Énoncer une “identité” pour sortir de l’invisibilité”, *L’Homme – Revue Française d’Anthropologie*, 214, 7-36.
- Boyer, Véronique (2011), “Os quilombolas no Brasil: Pesquisa antropológica ou perícia político-legal?”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (Online). Última consulta em 30 de novembro de 2020, em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61721>
- Cardoso, Luis Fernando Cardoso; Lima Filho, Petrônio Medeiros; Silveira, Flavio Leonel Abreu da (2018), “Memória e Resistência Quilombola na Ilha do Marajó, Pará”, *Revista IHGB*, 179, 131-159.

- Castells, Manuel (1997), *O poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Klauss Gerhardt.
- Costa, Marcilene Silva da (2010), “Construção da identidade quilombola na Amazônia brasileira: por uma leitura interdisciplinar da diversidade”, *L’Ordinaire des Ameriques*, 214, 115-128.
- Du Bois, W.E.B. (2007), *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press.
- French, Jan Hoffman (2009), *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Gomes, Nilma Lino (2003), “Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo”, *Educação e Pesquisa*, 29 (1), 167-182.
- Lima Filho, Petrônio Medeiros; Cardoso, Luis Fernando; Alencar, Edna (2018), “Festas de Santo, território e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 13(1), 109-128.
- Lima Gomes, Dérik; Schmitz, Heribert; Bringel, Fabiano de Oliveira (2008), “Identidade e mobilização quilombola na Amazônia Marajoara”, *Boletim Goiano De Geografia*, 38, 591-618.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/ Global Designs – Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Nugent, Stephen (1993), *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford: Berg Publisher.
- Quijano, Aníbal (1992), “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), “Can the Subaltern Speak?” in Patrick Williams; Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004), “Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza”. Roma: Meltemi. Tradução de Angela D’Ottavio.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2007), *Other Asias*. London: Blackwell Publishing Inc.
- Teisserenc, Pierre; Teisserenc, Maria José da Silva Aquino (2018), “Mobilização, conflitos e reconhecimento do território: comunidades quilombolas na Ilha do Marajó, Brasil”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 115, 51-74.

- Uchôa, Raphael (2018), *A ruína dos povos: raça americana e saber selvagem na ciência de Carl F.Ph. von Martius (1794-1868)*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Uchôa, Raphael (2019), “Contextualising the ‘American Race’ in the Atlantic: The Case of Carl von Martius and his German and Iberian Sources”, *Lychnos: Annual of the Swedish History of Science Society*, 91-110.
- Woodrofe, Joseph (1916), *The Rubber Industry of the Amazon*. London: F. Unwin.