

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Rumores de Desenvolvimento Econômico e Racialização do
Conflito Ambiental em Torno da Ferrovia Paraense: o Caso das
Comunidades Quilombolas África e Laranjituba em Abaetetuba-PA

Autor: Danilo Mourão dos Santos

BRASÍLIA, 2026

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Rumores de Desenvolvimento Econômico e Racialização do
Conflito Ambiental em Torno da Ferrovia Paraense: o Caso das
Comunidades Quilombolas África e Laranjituba em Abaetetuba-PA

Autor: Danilo Mourão dos Santos

Tese apresentada ao
Departamento de Sociologia da Universidade
de Brasília/UnB como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Doutor.

BRASÍLIA, fevereiro de 2026

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MM929r Mourão dos Santos, Danilo
Rumores de Desenvolvimento Econômico e Racialização do
Conflito Ambiental em Torno da Ferrovia Paraense: o Caso das
Comunidades Quilombolas África e Laranjituba em
Abaetetuba-PA / Danilo Mourão dos Santos; orientador
Sayonara de Amorim Gonçalves Leal . Brasília, 2026.
274 p.

Tese(Doutorado em Sociologia) Universidade de Brasília,
2026.

1. Conflito Ambiental. 2. comunidades quilombolas. 3.
racialização do conflito. 4. Ferrovia Paraense. I. de Amorim
Gonçalves Leal , Sayonara, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

Rumores de Desenvolvimento Econômico e Racialização do
Conflito Ambiental em Torno da Ferrovia Paraense: o Caso das
Comunidades Quilombolas África e Laranjituba em Abaetetuba-PA

Autor: Danilo Mourão dos Santos

Orientadora: Doutora Sayonara de Amorim Gonçalves Leal (UnB)

Banca: Prof. Doutor Edson Silva de Farias (UnB)
Profa. Doutora Sonia Maria Simões Magalhães Santos..... (UFPA)
Profa. Doutora Lorena Cândido Fleury..... (UFRGS)

BRASÍLIA, fevereiro de 2026

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

O propósito desta pesquisa é analisar o conflito ambiental em torno da Ferrovia Paraense (Fepasa), investigando os rumores sobre sua construção e de seus efeitos mobilizadores entre as comunidades quilombolas África e Laranjituba, no município de Abaetetuba-PA. Busca-se compreender como a racialização opera como princípio estruturante desse conflito, evidenciando de que modo o projeto logístico de desenvolvimento se apoia em classificações raciais para viabilizar a expropriação territorial de comunidades quilombolas sob a retórica do progresso econômico regional. A racialização do conflito ambiental é compreendida como um processo social e histórico no qual grupos sociais são hierarquizados racialmente inferiores (Gans, 2017; Hochman, 2019), estruturando disputas entre modos diferenciados de apropriação do território (Acselrad, 2004a). Esse processo se materializa na articulação entre a zona do não-ser (Fanon, 2008), marcada pelos racismos que negam o status e capacidade de humanidade plena, e a zona de sacrifício (Lerner, 2010), caracterizada pela descartabilidade ambiental. O cruzamento das zonas autoriza Estado e atores econômicos a naturalizarem o descarte de corpos e territórios negros. Anunciada em 2016, a Ferrovia Paraense é um empreendimento de infraestrutura destinado ao escoamento de commodities do agronegócio e da mineração das regiões sul e sudeste do Pará até os portos marítimos de Abaetetuba-PA e Barcarena-PA. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, com dados coletados entre 2015 e 2024 por meio de diário de campo, observação participante, entrevistas semiestruturadas, história oral e pesquisa narrativa. Os resultados indicam que os rumores sobre grandes empreendimentos de infraestrutura ativaram processos coletivos de investigação pública (Dewey, 1974a; Ginzburg, 1989), permitindo às comunidades tradicionais identificar riscos ambientais, mapear atores hegemônicos envolvidos e acionar instrumentos jurídicos de autoproteção, como os Protocolos de Consulta fundamentados na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Contudo, observa-se a ausência do Estado na promoção de consultas efetivas, não como exceção, mas como expressão de um padrão estrutural e institucional de gestão racializada do território no contexto do desenvolvimento logístico da Amazônia. A pesquisa conclui que o reconhecimento jurídico e político (Honneth, 2009) das comunidades quilombolas é uma conquista política, porém é reversível (Bell, 1992; Mills, 2023), sendo frequentemente ameaçado quando confrontado por grandes projetos econômicos.

Palavras-chave: Conflito Ambiental; comunidades quilombolas; racialização do conflito; Ferrovia Paraense.

ABSTRACT

This research aims to analyse the environmental conflict surrounding the Pará Railway (Fepasa), examining the rumours concerning its construction and their mobilising effects on the quilombola communities of África and Laranjituba, in the municipality of Abaetetuba, Pará. The study seeks to understand how racialisation operates as a structuring principle of this conflict, demonstrating how the logistical development project relies upon racial classifications in order to facilitate the territorial expropriation of quilombola communities under the rhetoric of regional economic progress. The racialisation of environmental conflict is understood as a social and historical process through which social groups are hierarchically constructed as racially inferior (Gans, 2017; Hochman, 2019), thereby shaping disputes between distinct modes of territorial appropriation (Acselrad, 2004a). This process materialises through the articulation between the zone of non-being (Fanon, 2008), marked by forms of racism that deny full human status and capacity, and the sacrifice zone (Lerner, 2010), characterised by environmental disposability. The intersection of these zones enables the State and economic actors to naturalise the disposability of Black bodies and territories. Announced in 2016, the Pará Railway is an infrastructure project designed to transport agribusiness and mining commodities from the southern and south-eastern regions of Pará to the maritime ports of Abaetetuba and Barcarena, Pará. Methodologically, the research adopts a qualitative approach, with data collected between 2015 and 2024 through field diaries, participant observation, semi-structured interviews, oral history, and narrative research. The findings indicate that rumours concerning large-scale infrastructure projects activated collective processes of public inquiry (Dewey, 1974a; Ginzburg, 1989), enabling traditional communities to identify environmental risks, map the hegemonic actors involved, and mobilise legal mechanisms of self-protection, such as Consultation Protocols grounded in International Labour Organization (ILO) Convention No. 169. Nevertheless, the study identifies the absence of the State in promoting effective consultation processes, not as an exception, but as an expression of a structural and institutional pattern of racialised territorial governance within the context of Amazonian logistical development. The research concludes that the legal and political recognition (Honneth, 2009) of quilombola communities constitutes a political achievement; however, it remains reversible (Bell, 1992; Mills, 2023), and is frequently threatened when confronted by large-scale economic projects.

Keywords: Environmental Conflict; Racialisation of Environmental Conflict; Quilombola Communities; Pará Railway.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif d'analyser le conflit environnemental autour du Chemin de fer du Pará (Fepasa), en examinant les rumeurs relatives à sa construction ainsi que leurs effets mobilisateurs au sein des communautés quilombolas África et Laranjituba, dans la municipalité d'Abaetetuba, dans l'État du Pará. L'étude cherche à comprendre comment la racialisation fonctionne comme un principe structurant de ce conflit, en montrant de quelle manière le projet logistique de développement s'appuie sur des classifications raciales afin de permettre l'expropriation territoriale des communautés quilombolas sous le discours du progrès économique régional. La racialisation du conflit environnemental est comprise comme un processus social et historique par lequel des groupes sociaux sont hiérarchisés comme racialement inférieurs (Gans, 2017; Hochman, 2019), structurant ainsi les conflits entre différents modes d'appropriation du territoire (Acselrad, 2004a). Ce processus se matérialise dans l'articulation entre la zone du non-être (Fanon, 2008), marquée par des formes de racisme qui nient le statut et la pleine capacité d'humanité, et la zone de sacrifice (Lerner, 2010), caractérisée par la mise au rebut environnementale. L'intersection de ces zones autorise l'État et les acteurs économiques à naturaliser la mise au rebut des corps et des territoires noirs. Annoncé en 2016, le Chemin de fer du Pará est un projet d'infrastructure destiné à l'acheminement des matières premières issues de l'agrobusiness et de l'exploitation minière des régions sud et sud-est du Pará vers les ports maritimes d'Abaetetuba et de Barcarena, dans l'État du Pará. Sur le plan méthodologique, la recherche adopte une approche qualitative, avec des données recueillies entre 2015 et 2024 au moyen de journaux de terrain, d'observation participante, d'entretiens semi-directifs, d'histoire orale et de recherche narrative. Les résultats indiquent que les rumeurs concernant les grands projets d'infrastructure ont déclenché des processus collectifs d'enquête publique (Dewey, 1974a; Ginzburg, 1989), permettant aux communautés traditionnelles d'identifier les risques environnementaux, de cartographier les acteurs hégémoniques impliqués et d'activer des instruments juridiques d'autoprotection, tels que les Protocoles de consultation fondés sur la Convention n° 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT). Toutefois, l'étude met en évidence l'absence de l'État dans la promotion de processus de consultation effectifs, non comme une exception, mais comme l'expression d'un modèle structurel et institutionnel de gestion racialisée du territoire dans le contexte du développement logistique de l'Amazonie. La recherche conclut que la reconnaissance juridique et politique (Honneth, 2009) des

communautés quilombolas constitue une conquête politique; cependant, celle-ci demeure réversible (Bell, 1992; Mills, 2023) et se trouve fréquemment menacée lorsqu'elle est confrontée à de grands projets économiques.

Mots-clés: Conflit environnemental; Racialisation du conflit environnemental; Communautés quilombolas; Chemin de fer du Pará.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Previsão de projetos de infraestrutura na região do Baixo Tocantins.....	11
Figura 2 - Mapa dos territórios das Comunidades Laranjituba e África com a projeção da Fepasa.	26
Figura 3- Mapa Trajeto para as comunidades Laranjituba e África, saindo de Belém-PA .	28
Figura 4- Padaria na rotatória do ramal do Caeté, vários caminhoneiros tomando café.....	30
Figura 5 - Veículos pesados trafegando na entrada do ramal Caeté	31
Figura 6- Porto Seco na Alça Viária, quilômetro 68.....	31
Figura 7- Quadro social da memória coletiva de África e Laranjituba	96
Figura 8- Entrada do território das Comunidades África e Laranjituba, ponte sobre o Igarapé de Ferro.....	97
Figura 9- Mapa das fronteiras das comunidades quilombola Samaúma (verde), África e Laranjituba (laranja) e Moju-Miri (lilás).....	102
Figura 10- Memorial do Forno de Ferro na Comunidade África	106
Figura 11- Seu Juvêncio e seu neto na comunidade África.....	109
Figura 12- Casa do seu Juvêncio, comunidade África	116
Figura 13- Oratório mencionado pela dona Brasileira	119
Figura 14- Moeda datada com o ano de 1830	120
Figura 15- Lado do brasão da moeda	120
Figura 16- Genealogia das comunidades África e Laranjituba	124
Figura 17- Caminho pela floresta que liga África e Laranjituba.....	130
Figura 18- Torneio de futebol dos clubes da região do Caeté em Laranjituba.....	135
Figura 19- Igreja da comunidade do Caeté.....	138
Figura 20- Sepultura que tinha a placa de 1894 no cemitério do Caeté	138
Figura 21- Imagem de São Sebastião que foi do avô do Luiz.....	141
Figura 22- Reunião da Frente na comunidade Laranjituba em 2024	158
Figura 23 - Notícia da intenção da construção da Fepasa por um Jornal do Pará em 2014	161
Figura 24- cartilha feita pela Frente que revela o padrão de comportamento dos atores econômicos	182
Figura 25- Protocolo de Uso do Território aprovado em 2017.....	186

Figura 26- Protocolo de Consulta aprovado em fevereiro de 2018.....	186
Figura 27- Casa de indígenas Tembé em Tomé-Açu-PA.....	190
Figura 28- Linhão no território quilombola da Amarqualta em Tomé-Açu-PA	190
Figura 29- Estação da Hydro no território da Amarqualta	191
Figura 30- Complexo industrial da BBF próximo ao território da Amarqualta	191
Figura 31- Iuna, Capitoa da aldeia Cará, falando da luta em defesa do território.....	192
Figura 32- Duplicação do mineroduto da Hydro no território da Amarqualta	192
Figura 33- Lançamento do Protocolo de Consulta da comunidade quilombola de Moju Miri	215
Figura 34- Capa e Ficha Técnica do Protocolo de Consulta da comunidade quilombola Moju Miri.....	216
Figura 35- Imagem dos territórios tradicionais e da territorialização dos projetos logísticos no Baixo Tocantins	217

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
- ALEPA – Assembleia Legislativa do Estado do Pará
- AMARQUALTA – Associação dos Moradores e Agricultores Remanescentes Quilombolas do Alto Acará
- AQUIBAC – Associação Quilombola do Baixo Caeté Laranjituba e África
- ARQUIA – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombolas das Ilhas de Abaetetuba
- ASA – American Sociological Association
- BBF – Brasil BioFuels
- CAR – Cadastro Ambiental Rural
- CBB – Comissão dos Bairros de Belém
- CDI – Companhia de Desenvolvimento Industrial
- CEB – Comunidades Eclesiais de Base
- CLPI – Consulta Livre, Prévia e Informada
- CNPJ – Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
- CODEC – Companhia de Desenvolvimento Industrial do Pará
- CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- COP-30 – 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas
- CPF – Cadastro de Pessoa Física
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- DEMA – Delegacia do Meio Ambiente
- DPU – Defensoria Pública da União
- EFC – Estrada de Ferro Carajás
- EIA – Estudo de Impacto Ambiental
- FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
- FCP – Fundação Cultural Palmares
- FEPASA – Ferrovia Paraense

GNL – Gás Natural Liquefeito
IDEFLOR – Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará
IFPA – Instituto Federal do Pará
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental / Associação Internacional de Sociologia (International Sociological Association)
ITERPA – Instituto de Terras do Pará
MALUNGU – Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará
MPF – Ministério Público Federal
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não Governamental
PCB – Partido Comunista Brasileiro
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PFL – Partido da Frente Liberal
PSB – Partido Socialista Brasileiro
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PT – Partido dos Trabalhadores
RIMA – Relatório de Impacto Ambiental
SEDEME – Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Mineração e Energia
SEDUC – Secretaria de Estado de Educação do Pará
STF – Supremo Tribunal Federal
STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais
SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUS – Sistema Único de Saúde
TCR – Teoria Crítica da Raça
TFD – Tratamento Fora de Domicílio
TUP – Terminal de Uso Privado
UFPA – Universidade Federal do Pará
UnB – Universidade de Brasília

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	4
1.1	UM LUGAR DE PESQUISA, DOIS OBJETOS DE ESTUDO.....	9
1.2	ESTRUTURA DA TESE: DESCRIÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	15
2	CONTEXTUALIZAÇÃO DO OBJETO E CONSTRUCTO EPISTEMOLÓGICO E METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	25
2.1	SITUANDO LARANJITUBA E ÁFRICA COMO LUGAR DE RESISTÊNCIA ANCESTRAL.....	26
2.1.1	MEU CAMINHO EM DIREÇÃO ÀS COMUNIDADES LARANJITUBA E ÁFRICA	33
2.2	UMA TESE CORPORIFICADA E UM PONTO DE VISTA FINITO: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	37
2.3	ESCRITA SOCIOLÓGICA PARA SER LIDA PELO PÚBLICO EM GERAL OU UMA ESCRITA VOLTADA PARA SOCIÓLOGO?.....	47
3	CONFLITO AMBIENTAL, RECONHECIMENTO, RACISMO E DESUMANIZAÇÃO: REFLEXÕES TEÓRICAS.....	55
3.1	UMA AUTOCRÍTICA CONCEITUAL DO RECONHECIMENTO ÉTNICO PARA UM NOVO MARCO TEÓRICO ACERCA DA RACIALIZAÇÃO DE CONFLITOS AMBIENTAIS	56
3.2	TENSÃO EPISTÊMICA ENTRE OS CONCEITOS DE ETNIA E RAÇA....	73
3.3	UMA SÍNTESE CONCEITUAL ENTRE ZONA DE SACRIFÍCIO E ZONA DO NÃO-SER: RACIALIZAÇÃO DO CONFLITO AMBIENTAL	78
3.3.1	EXCURSO: SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL RECONHECE O RACISMO ESTRUTURAL NO BRASIL, NO ENTANTO, NÃO HÁ RACISMO INSTITUCIONAL	86
4	HERANÇA COLONIAL DOS QUILOMBOS DE ÁFRICA E LARANJITUBA: DA MEMÓRIA COLETIVA DA ESCRAVIDÃO AO HABITAR A ZONA DO NÃO-SER.....	90
4.1	O TEMPO DE LONGA DURAÇÃO ATRAVÉS DA MEMÓRIA COLETIVA E DA HISTÓRIA ORAL	92
4.2	UMA ÁFRICA NA AMAZÔNIA ORIENTAL	97

4.3	UM NARRADOR QUILOMBOLA DA VIOLÊNCIA COLONIAL NA COMUNIDADE ÁFRICA	107
4.3.1	GENEALOGIA DE HONÓRIO E MARCOLINA DA ÁFRICA.....	122
4.4	ORIGEM DA COMUNIDADE LARANJITUBA.....	125
4.4.1	O PAPEL DA RELIGIÃO NA FORMAÇÃO COMUNITÁRIA	131
4.4.2	A ZONA DO NÃO-SER NA MODERNIDADE E O RACISMO INSTITUCIONAL: O CASO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR EM LARANJITUBA E ÁFRICA	142
4.5	O TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS NEGROS NO ESTADO DO PARÁ ...	149
5	CONFLITO AMBIENTAL RACIALIZADO EM TORNO DA FERROVIA PARAENSE: DOS RUMORES À INVESTIGAÇÃO PÚBLICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BAIXO CAETÉ EM ABAETETUBA-PA156	
5.1	RUMORES ACERCA DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: “ÀS VEZES AS COISAS CHEGAM E A GENTE NEM SABE QUE ESTÁ CHEGANDO”	159
5.2	TECENDO REDES DE ENFRENTAMENTO AO PROJETO DA FEPASA: A ASSOCIAÇÃO DE ATORES NA INVESTIGAÇÃO PÚBLICA SOBRE RUMORES DA FERROVIA PARAENSE	170
5.3	“SÓ TEVE ESSE PROCESSO PORQUE SOMOS QUILOMBOLAS, SENÃO O TREM JÁ TINHA PASSADO POR CIMA”: A FORÇA DA CONVENÇÃO 169 DA OIT NO DIREITO À CONSULTA	199
5.4	VIOLÊNCIA E RACISMO EPISTÊMICO NAS ARENAS PÚBLICAS	221
5.4.1	A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA JUSTIÇA POR EMPRESAS QUE PROMOVEM O TERRORISMO DA LITIGÂNCIA.....	223
5.4.2	A VIOLÊNCIA EPISTÊMICA NO ATO DA COMUNICAÇÃO NAS ARENAS JURÍDICAS.....	224
5.4.3	CONSEQUÊNCIAS DO RACISMO (NEGAÇÃO DA HUMANIDADE COMUM) NAS ARENAS JURÍDICAS	228
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	230
7	REFERÊNCIAS	237
8	APÊNDICE	253
8.1	PARTICIPAÇÃO NO ENCONTRO DE DEFESA DOS TERRITÓRIOS NA CHÁCARA NO LIMITE – BARCARENA-PA EM 13 E 15/09/2024.	253

1 INTRODUÇÃO

“ÀS VEZES AS COISAS CHEGAM E A GENTE NEM SABE QUE ESTÁ CHEGANDO.” Essa frase foi dita por dona Leocádia, 62 anos, em abril de 2024, quando estive na comunidade África. Ela vinha da cozinha, conjugada à sala, trazendo uma xícara de café que eu havia aceitado. Estávamos na sala da casa de sua mãe, Maria Grande, que, na época, tinha 95 anos. Conversávamos sobre como souberam, em 2016, de um projeto ferroviário que previa atravessar o território quilombola Laranjituba e África, onde nasceu, cresceu e mora.

Durante a entrevista, ficamos sentados em duas cadeiras de rodas, ambas pertencentes ao seu irmão, que teve a perna esquerda amputada devido ao agravamento da diabetes. Não foi a primeira vez que entrevistei a dona Leocádia. Desde 2018, mantenho contato, às vezes de forma episódica, outras vezes de maneira mais intensa, como neste último ano, 2024.

Dona Leocádia foi presidenta da Associação Quilombola do Baixo Caeté Laranjituba e África (Aquibac), entre 2017 e 2018, um momento crítico de grande incerteza em relação ao domínio territorial e ambiental das comunidades. As lideranças comunitárias haviam sido alertadas sobre um projeto ferroviário do governo do Pará que previa atravessar o território que habitam há, no mínimo, 200 anos, conforme ficará explícito no capítulo desta tese que analisa a memória coletiva das comunidades.

O alerta de uma ameaça ambiental que afetaria a vida local vem junto de um rumor que desencadeou uma situação indeterminada e confusa, pois os moradores das comunidades quilombolas não sabiam quais seriam as consequências de ter uma ferrovia em seu território e nem conseguiam antecipar as ações do governo do Pará no planejamento e na execução desse empreendimento logístico de infraestrutura. Isso dificultava suas estratégias de resistência política e preservação do seu território e do meio ambiente local.

Diante da situação indeterminada, as lideranças e os moradores indagavam: “o que seria uma ferrovia?”. Essa pergunta remete menos ao aspecto técnico do empreendimento de infraestrutura e mais aos possíveis danos ambientais e às mudanças adaptativas no modo de vida da população local que a ferrovia provocaria caso cortasse o território quilombola.

A perspectiva de dona Leocádia é emblemática, pois captura as condições sociais da experiência coletiva (Collins, 1997) daquele momento, quando diz:

Aí eles começaram a fazer pesquisas e a gente foi descobrindo aos poucos o que é a ferrovia. Ai a Fase (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) convidou a gente para ir... para gente ter noção do que era uma ferrovia. Ai levou eu, Luiz, Dona Alice e o Vavá, parece, para ir ver a situação da ferrovia no Maranhão, que era realmente que nós íamos passar se essa ferrovia passasse. Ai que a gente ficou sabendo sobre a ferrovia. Ai a gente começou a correr atrás de alguma coisa para se defender, né. Mas as coisas começaram assim, o magno trouxe o traçado da ferrovia todinho, aí a gente procurou parceiros, como a Fase, para começar a nos ajudar a descobrir realmente o que era a ferrovia e o que ela iria prejudicar.

A busca de esclarecimentos sobre dúvidas a respeito de uma situação indeterminada permite o acesso a conhecimentos cuja função seria preservar ou melhorar a vida (Dewey, 1974b; James, 1974a, 1974b). Assim, os quilombolas das comunidades África e Laranjituba procuravam compreender a ameaça em suas consequências práticas para o território, o meio ambiente e o modo de vida que caracteriza sua identidade. Em outras palavras, o que dona Leocádia expressa é a necessidade de uma investigação para entender a ameaça da ferrovia e os danos ambientais ao território, uma busca pelo conhecimento enquanto promotor e conservador da vida.

Mas, antes de continuar a introdução desta tese, quero retroceder no tempo e voltar ao mês de novembro de 2018, quando conheci dona Leocádia e de como quase desisti da pesquisa de mestrado. Naquele momento, ainda não havia obtido autorização da diretoria da Aquibac para realizá-la. Nas idas e vindas em busca de um local para me hospedar na comunidade para realizar minha pesquisa de campo, tentei falar com ela. Fui várias vezes à sua casa, mas nunca a encontrava, pois estava sempre resolvendo algum problema administrativo da associação. Neste caso, tratava-se da prestação de contas da reconstrução da sede da Aquibac, financiada pelo Fundo Dema¹.

¹ O Fundo Dema financia projetos e atividades destinados a promover a justiça socioambiental na Amazônia desde 2003. Seus recursos são administrados por um comitê gestor composto por movimentos sociais, ONGs e lideranças de comunidades tradicionais. O próprio Dema, que dá nome ao fundo, liderou, nos anos 2000, a resistência contra a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Diante do avanço do tempo, decidi me hospedar nas comunidades, mas antes de iniciar a coleta de dados, obteria a autorização necessária para a pesquisa junto à Aquibac. Já em campo, no segundo dia (13/11/2018), resolvi ir cedo à casa da presidenta da associação, dona Leocádia. Talvez assim conseguisse conversar sobre a pesquisa de mestrado que desejava realizar. Ao chegar, fui novamente atendido por sua neta, que me informou que dona Leocádia havia ido a Laranjituba para resolver alguns “problemas de prestação de contas”. Enquanto ainda conversávamos, dona Leocádia saiu de outra casa, localizada à frente da sua. Nossa primeira conversa não foi amistosa. Ela expressou sua preocupação: como poderia ter certeza de que a pesquisa não seria usada contra a comunidade? Mencionou as ameaças da ferrovia e destacou a dificuldade de permitir que alguém ficasse “solto por aí”. Desse primeiro encontro, fiz as seguintes anotações no meu diário de campo:

Hoje acordei às 7 h da manhã. Fiz o jejum e fui à casa da presidenta, dona Leocádia, para tentar conversar. Ela mora na mesma comunidade em que estou hospedado, a comunidade África. Na minha ida para conversar, o Francisco, professor da rede estadual, perguntou se podia me acompanhar. De prontidão, aceitei, o que, na verdade, me trouxe até um alívio, pois sair andando pela comunidade e conversar pela primeira vez não é algo tão fácil quando se está sozinho. Ao chegar à casa de dona Leocádia, por volta das 9 h, soube que ela tinha saído para a comunidade Laranjituba. Sua neta disse que ela iria fazer uma prestação de contas com a tesoureira da associação. Na verdade, dona Leocádia ainda não tinha ido, estava do outro lado, numa casa de frente para a sua. Ao vê-la, reconheci-a pelas fotos e, de maneira envergonhada, fui me apresentar e conversar sobre a pesquisa. Um pouco inseguro nas palavras e verbalizando frases com concordância desconexa, fui, aos poucos, explicando os objetivos da pesquisa. Ela já sabia da minha pesquisa. Em sua fala, ficou bastante claro o temor de que meu estudo servisse como subsídio para projetos que viessem a ameaçar o território. Essa preocupação se devia, em grande parte, à situação recente do projeto federal da Ferrovia Norte-Sul. Após pontuar as limitações de enfrentamento da comunidade, ela solicitou uma declaração escrita de que minha pesquisa não seria usada futuramente contra os moradores. Sem demora, coloquei minha posição política – fiquei até um pouco constrangido [...] – e disse que iria escrever e entregar o documento no final da tarde. No final da conversa, dona Leocádia reclamou da demora do ônibus escolar rumo à Laranjituba. Imediatamente, perguntei se podia ir junto, e acabamos indo a pé, já que ela estava com medo de seguir sozinha. Em um determinado ponto da estrada, pegamos uma trilha por dentro da floresta para chegar à outra comunidade. Quando retomamos a conversa, ela me falou sobre o projeto do Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (Ideflor-PA). Sem saber ao certo do que se tratava, pude entender que era um empreendimento farmacológico de base natural para ser implantado nas comunidades. [...] Esse fato acarretou um mal-estar entre os moradores, alguns eram favoráveis ao projeto, e outros não. A decisão da associação foi aguardar e não assinar nenhum tipo de documento de adesão ao projeto. [...] Com o “passar” da conversa, dona Leocádia ficou mais descontraída, e chegamos à comunidade Laranjituba. Ao sair da trilha, depois de uma caminhada

de 20 minutos, nos deparamos com a “casa de farinha” comunitária de Laranjituba... [...] A primeira casa que visitamos foi a da dona Rosa, atual tesoureira. Em seguida, junto com dona Rosa, fomos para a sede da associação... [...] depois, seguimos para o barracão do centro comunitário. Dona Leocádia me mostrou umas placas informativas que diziam: “Proibido pescar e caçar em território quilombola. Proibido pegar ou esquentar passarinho.” Nesse momento, minha relação com a presidenta era cordial e descontraída. Acho que o contato de cumplicidade foi estabelecido.

Como ficará evidente ao longo dos capítulos, a ameaça da construção da ferrovia baseava-se em notícias improvisadas e informações não oficiais, que interpreto como rumor. Neste sentido, defino rumor como notícia improvisada e informação não oficial que se difunde através de conversas cotidianas (Menezes, 2015, 2014). No caso desta pesquisa, os rumores em torno da chegada da obra da Ferrovia Paraense ganham relevância mobilizadora ao ponto de acionar a formação de um público que, fundamentalmente, no primeiro momento, tem dificuldade em acessar informações oficiais sobre os projetos logísticos para a região onde vivem. Isso fica evidente, por exemplo, no registro da conversa que tive com dona Leocádia, que imaginava, em 2018, que o território da Associação Quilombola do Baixo Caeté África e Laranjituba (Aquibac) estava ameaçado por duas ferrovias, uma estadual e outra federal – a Ferrovia Norte-Sul. Essa inquietude baseava-se em conversas informais e notícias não oficiais que ela ouvira.

Após o episódio relatado acima, passei 30 dias, entre novembro e dezembro de 2018, nas comunidades África e Laranjituba. Durante esse período, estreitei minha relação com dona Leocádia, que se tornou uma querida amiga. Durante a coleta de dados, ela facilitou as entrevistas, apresentando-me para os participantes da pesquisa. Conheci várias pessoas e, acima de tudo, pude ouvir as memórias de resistência à escravidão colonial e as ameaças representadas pelos rumores de desenvolvimento econômico, com as quais ainda hoje convivem.

Em um momento em que a desconfiança em relação aos que vinham de fora era intensa, devido às incertezas se seriam “olheiros” enviados pelas empresas interessadas na construção dos projetos logísticos, os moradores das comunidades permitiram meu convívio com eles. Gentilmente, entre jovens, adultos e idosos, cederam um pouco de seu tempo para que eu pudesse realizar as entrevistas e dialogarmos, compartilhando informações sobre sua trajetória histórica como grupo étnico-racial e os dilemas que enfrentam diante das constantes ameaças ambientais decorrentes da implantação de projetos de infraestrutura

logística na região, que dar acesso ao Rio Guamá na foz da Baía do Guajará com acesso ao Oceano Atlântico.

São precisamente os rumores acerca dos grandes empreendimentos de infraestrutura de desenvolvimento econômico que ameaçam territórios quilombolas, indígenas, agroextrativistas e camponeses na região do Baixo Tocantins que impulsionam investigações sociais conduzidas por essas populações tradicionais, com o objetivo de orientar estratégias e mobilizações de resistência, tema central de análise desta pesquisa (Almeida, 2010; Cardoso; Rodrigues; Filho, 2022; Costa, 2011; Gonçalves; Rodrigues; Filho, 2019; Marin, 2010).

Além das categorias circunscritas de rumores e desenvolvimento econômico, esta tese aborda a persistente violência política enfrentada por essas comunidades tradicionais desde o período colonial até a atualidade. Por violência política, refiro-me à definição relacional de política e violência proposta por Achille Mbembe (2023). Para esse filósofo, o aspecto normativo de a política ser “o exercício da razão na esfera pública” é substituído pela perspectiva histórica da “instrumentalização generalizada da existência humana e da destruição material de corpos humanos e populações”. Assim, a violência política é exercida pela desumanização materializada no racismo dirigido a populações marcadas pela exclusão e pelo sofrimento social em sua trajetória existencial, “condição de vida que lhes confere o estatuto de ‘mortos-vivos’” (Mbembe, 2023, p. 71). No entanto, figura também em Mbembe (2023) a consideração de que a agência dos “mortos-vivos” embora politicamente deslegitimada pelo Estado, ela se afirma através da persistência física e da resistência contra a maquinaria de destruição máxima, em diferentes situações pragmáticas, como veremos nesta tese.

Antes de apresentar o atual objeto de pesquisa, faz-se necessário retomar, de forma sucinta, o objeto de estudo da dissertação de mestrado, uma vez que direcionou a agenda de investigação para a presente tese.

1.1 UM LUGAR DE PESQUISA, DOIS OBJETOS DE ESTUDO

No mestrado, o objeto de estudo consistiu em analisar a percepção dos jovens sobre a identidade quilombola e as mudanças decorridas nas relações associativas e comunitárias, após o reconhecimento das comunidades Laranjituba e África como remanescentes de quilombo, conforme o artigo 68 ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) da Constituição Brasileira de 1988². O inesperado, porém, era que as comunidades já vivenciavam uma situação problemática (Cefaï, 2009, 2017a, 2017b) em função de rumores sobre ameaças territoriais e ambientais, surgidos com o anúncio da construção da Ferrovia Paraense em 2016.

Nessa pesquisa de mestrado, os jovens, na faixa etária de 17 a 29 anos, constituíram a unidade empírica principal de análise. O roteiro de entrevistas semiestruturadas incluiu duas perguntas específicas sobre a associação local³. A opção por abordar o espaço associativo decorria do objetivo de classificar os participantes em duas categorias distintas: jovens engajados e jovens envolvidos⁴, para, em seguida, comparar e analisar se o engajamento associativo contribuía para a gestão da identidade quilombola. Contudo, as respostas às perguntas revelaram o debate central que mobilizava as reuniões da associação naquele momento: a construção da Ferrovia Paraense.

Ainda em campo, ajustei o roteiro das entrevistas para compreender a situação que envolvia o projeto da ferrovia. O tema tornou-se recorrente em minhas interações com os atores da pesquisa, tornando-se impossível ignorá-lo, como havia feito até então. Ressalto que em algumas situações anteriores os moradores externaram preocupações com o projeto

² Art. 68 ADCT. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

³ As perguntas foram: 6- Quantas vezes, neste ano, participou da reunião da associação? 7- Qual foi a discussão na reunião da associação que mais te chamou atenção? 23- Você é associado na associação? 24- Pretende participar futuramente da diretoria da associação?

⁴ O *jovem engajado* é aquele que demonstra interesse em atuar na política da associação quilombola. Sua trajetória e formação política são profundamente atravessadas pela internalização da identidade étnico-racial. Para ele, não se trata apenas de ter uma identidade política, mas de ser quilombola. Nesse caso, a identidade quilombola transborda o âmbito estritamente político, constituindo-se como um eixo central de sua subjetividade e ação cotidiana. Por outro lado, o *jovem envolvido* tem contato com a identidade quilombola em situações particulares, muitas vezes para acessar políticas sociais específicas destinadas a esse grupo étnico-racial, como ações afirmativas nas universidades ou linhas de crédito rural. Para esses jovens, o gerenciamento da identidade é pontual e acionado principalmente na esfera política, quando da busca por direitos e reconhecimento social.

logístico, mas ainda não havia me dado conta de seu potencial como objeto de estudo. Isso se deveu à avaliação ingênua de que o empreendimento estava em fase de planejamento, sem provocar quaisquer consequências materiais (objetivas) para aquelas populações quilombolas. Como pontua a antropóloga Andréa Zhouri e o geógrafo Klemes Laschefski (2010, p. 17 e 18), “conflitos não se restringirem apenas a situações em que determinadas práticas de apropriação material já estejam em curso, mas se iniciam mesmo desde a concepção e/ou planejamento de certa atividade espacial ou territorial”.

A dificuldade inicial em considerar o projeto da Ferrovia Paraense (Fepasa) como um objeto de estudo viável se justifica por sua própria condição de obra de infraestrutura anunciada. Literalmente, e na prática, até o momento presente, a Fepasa existe somente no projeto. Não há canteiros de obra e sobram especulações de todas as formas em torno desse empreendimento. Chegou-se, inclusive, a cogitar o fracasso do projeto, e os próprios atores que constituem o consórcio entraram em conflito⁵.

Devido a essa indeterminação, julguei impossível tornar o conflito ambiental, na etapa de elaboração do projeto da Fepasa, um objeto de estudo passível de análise, já que a construção da ferrovia sequer poderia vir a existir. Essa compreensão se apoiava em leituras de pesquisas sobre conflitos sociais e ambientais que, em comum, analisavam as consequências de empreendimentos em grupos de pessoas atingidas pelos efeitos da construção ou do funcionamento de grandes projetos econômicos. Ou seja, o recorte temporal adotado era quase sempre posterior à fase de planejamento, quando o projeto ganha concretude física.

As categorias de atingidos, deslocados, expropriados e contaminados pareciam-me, portanto, inadequadas para representar a situação dos quilombolas das comunidades Laranjituba e África, uma vez que remetem a condições objetivas resultantes de danos concretos causados por grandes empreendimentos ou catástrofes ambientais. Porém, a notícia da construção da ferrovia, por si só, provoca perturbação e incomodo para as comunidades Laranjituba e África, e toda uma experiência reflexiva surge nessa situação problemática.

Feitas essas considerações, cabe agora apresentar o objeto de estudo desta pesquisa. A investigação analisa como os rumores sobre projetos logísticos no Baixo Tocantins

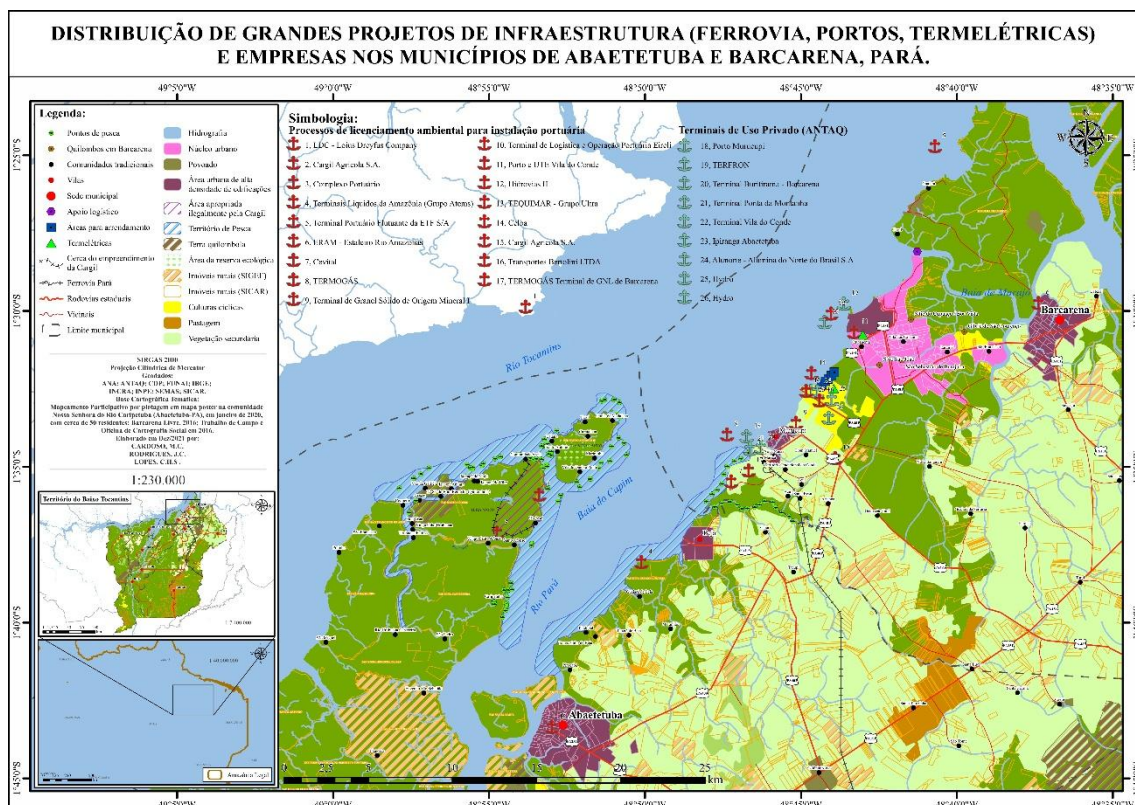
⁵ Jader e Helder inviabilizam Obras de Infraestrutura no Pará. Disponível em: <www.amazonianoticias.com.br/jader-e-helder-inviabilizam-obras-de-infraestrutura-no-para>. Acesso em 12 ago. 2020.

impulsionam a mobilização política de comunidades quilombolas da região. O ponto de partida empírico são os rumores, definidos como notícias improvisadas e informações não oficiais, que circulam acerca do traçado da Ferrovia Paraense (Fepasa), que supostamente atravessaria os territórios das comunidades Laranjituba e África. Diante desse contexto, formula-se o seguinte problema de pesquisa: de que modo o rumor da construção da ferrovia motivou a formação de uma rede de atores e instituições sociais em defesa dos ambientes e dos territórios tradicionais no Baixo Tocantins no Pará?

O objetivo central desta tese é realizar uma interpretação racializada do conflito ambiental em torno da ferrovia paraense. Para isso, a abordagem analítica adota uma perspectiva fundamentada nas relações raciais, utilizando como arcabouço a Teoria Crítica da Raça (TCR) e contribuições de autores negros vinculados às concepções anticoloniais e contra-coloniais. Esse marco teórico permite examinar como as dinâmicas raciais estruturam as disputas territoriais e ambientais, situando o conflito ambiental em um contexto histórico mais amplo, que é o colonialismo e o regime escravocrata brasileiro.

A literatura socioantropológica (Cefai, 2014; Cefai, 2009, 2017a, 2017b; Menezes, 2015, 2014) que estuda os rumores como gatilhos de processos de mobilização aponta que notícias improvisadas e informações não oficiais, quando ditas por pessoas que detêm a confiança de um determinado público, podem ativar a reflexividade sobre o fato de que o cotidiano (ou uma situação determinada) pode estar ameaçado. Mesmo que, num primeiro momento, não haja uma ruptura efetiva no cotidiano, a ausência de previsibilidade causada pelo rumor leva o público a se mobilizar para compreender a situação indeterminada. Ou seja, busca-se construir um conhecimento capaz de tornar claras as ameaças, os riscos e as incertezas, de modo a orientar a ação política (Dewey, 1974a, 2004).

Figura 1 - Previsão de projetos de infraestrutura na região do Baixo Tocantins



Fonte: (Cardoso; Rodrigues; Filho, 2022)

Para delimitar com mais precisão a noção de público, é necessário qualificá-lo. Em termos pragmatistas, o “público” refere-se à intenção das pessoas de controlarem as consequências negativas que surgem de interações sociais nas quais não participaram diretamente, mas que as afetam material ou moralmente (Dewey, 2004, p. 63 e 64). O filósofo pragmatista John Dewey (2004) entendia que tal tarefa seria possível se uma cooperação reflexiva se estabelecesse entre afetados por uma perturbação compartilhada, gerando instâncias de identificação de interesses comuns. Para isso, seria preciso adotar um método para investigar origens, causas, consequências e responsáveis pelo problema, gerando uma acumulação de recursos intelectuais para agir.

Ou seja, existem problemas que não podem ser resolvidos pela ação individual dos diretamente envolvidos, sem que haja definição de um “comum” sob ameaça. Quando indivíduos e instituições que não faziam parte da interação original percebem que estão sendo afetados pelas consequências do problema, surgem condições para formar um público

que busca propor ação política para solucionar a condição perturbadora, seja pela regulação ou pela demanda de reparação.

Ao acompanhar as ações políticas dos participantes desta pesquisa, foi possível constatar que, a partir de indícios como notícias improvisadas sobre a possível passagem da ferrovia, foram capazes de conduzir uma investigação social que revelou uma rede de atores econômicos e instituições envolvidas na construção da estrada de ferro (Dewey, 1974a; Ginzburg, 1989). Desse processo emergiu um conhecimento aprofundado sobre como os representantes das grandes empresas interessadas na construção de portos, ferrovias e postos secos atuam para viabilizar essas obras, muitas vezes, cooptando lideranças comunitárias por meio da promessa de emprego e dinheiro, conforme depoimentos e relatos de lideranças comunitárias.

Uma conquista importante da investigação social realizada pelas comunidades tradicionais do Baixo Tocantins consiste na construção de Protocolos de Consulta baseados na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁶. Isso gerou dois desdobramentos: 1) as comunidades tradicionais fortaleceram suas identidades étnicas-raciais ao problematizarem suas memórias coletivas e se perceberem como um grupo diferenciado da sociedade nacional; 2) os protocolos nas arenas públicas, principalmente a jurídica, tornaram-se instrumentos hermenêuticos que disputam a interpretação da Convenção 169 no que se refere à realização da Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), valorizando a singularidade histórica de cada comunidade tradicional, em oposição a uma regulamentação homogênea e abstrata, como defendem alguns setores do Estado e empresas multinacionais⁷.

Nesta perspectiva, a Frente em Defesa dos Territórios, criada na comunidade de Laranjituba em 2017, atua como um espaço em que comunidades tradicionais produzem conhecimento para enfrentar danos ambientais. Essa atuação alinha-se às ideias de Dewey (1974a, p. 213 e 214), para quem tanto cidadãos comuns quanto cientistas investigam questões motivados por interesses práticos ou intelectuais. Assim, os fundamentos do

⁶ Em 1989, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) adotou, por meio da Convenção 169, o direito à consulta livre e esclarecida de povos indígenas e tribais antes de qualquer decisão legislativa ou econômica que possa afetá-los. Como o Brasil é signatário, a Convenção 169 possui força de lei no país.

⁷ O exemplo vem do próprio Estado do Pará que, em 2018, tentou, por meio do Decreto 2.061/2018, criar um grupo de estudo para propor uma regulamentação da consulta às comunidades tradicionais de forma generalizada, sem considerar as peculiaridades de cada uma. Após a repercussão pública negativa, o governo do Pará revogou o decreto e abandonou a intenção de regulamentar a consulta prevista na Convenção 169 da OIT.

método científico não se restringem às ciências formais. Um exemplo é o paradigma indiciário, descrito por Ginzburg (1989) como a capacidade humana de observar, classificar, comparar, definir e explicar, que é utilizado também por pessoas sem formação científica, como caçadores, detetives e agricultores. Desse modo, as lideranças das comunidades tradicionais reconstróem uma realidade complexa para compreender a dinâmica do conflito ambiental em que estão inseridas, valendo-se de pequenos detalhes e vestígios aparentemente insignificantes (rumores).

No entanto, esses conhecimentos, que evidenciam as desigualdades e violações de direitos decorrentes das assimetrias de poder econômico e social, em especial da racialização das comunidades tradicionais, são frequentemente desconsiderados pela epistemologia dominante nas arenas públicas, sejam elas políticas, jurídicas ou educacionais. Há uma recusa em avaliá-los com base nos princípios lógicos e nos fundamentos empíricos que sustentam a gnose dessas comunidades tradicionais.

Em vez disso, prevalece um desprezo por investigações sociais conduzidas por atores considerados “leigos” que saberes e conhecimentos tradicionais são reduzidos a meras opiniões. Isso se deve por serem considerados como distantes da objetividade técnica-científica ou, conforme Haraway (1995), das ideologias da objetividade e do método científico. Desse modo, a avaliação epistêmica dá lugar à injustiça epistêmica, que se manifesta no déficit de credibilidade do conhecimento e da comunicação, provocado pelo preconceito identitário, no caso racializado, do ouvinte que ocupa cargos de poder político (Fricker, 2023). Portanto, o conhecimento nas arenas públicas ocidentais não é um movimento em direção à “verdade”, mas um movimento de poder dos que podem falar e dos que são ouvidos, no qual grupos marginalizados e racializados como inferiores, como as comunidades tradicionais, têm sua capacidade cognitiva violentada estrutural e historicamente (Haraway, 1995, p. 9).

Essa constatação, evidenciada ao longo da pesquisa de campo, provocou uma reorientação teórica no decorrer da interpretação dos dados e da redação da pesquisa. A perspectiva do pragmatismo, de cunho democrático-liberal, evidenciou a capacidade investigativa e crítica dos atores quilombolas como ação ativa de enfrentamento diante da expropriação territorial causada pelos grandes projetos de infraestrutura logística. Porém, uma vez que o conflito ambiental é o evento que coloca em xeque o reconhecimento dos direitos territoriais conquistados pelas comunidades quilombolas por meio do artigo 68

ADCT, tornou-se necessária uma abordagem capaz de analisar os limites estruturantes do racismo nas sociedades democrático-liberais. Por isso, a Teoria Crítica da Raça (TCR) e o afropessimismo foram mobilizados. Trata-se, portanto, de duas perspectivas teóricas distintas mobilizadas para interpretar as contradições da realidade do conflito ambiental analisado.

1.2 ESTRUTURA DA TESE: DESCRIÇÃO DOS CAPÍTULOS

As variáveis raça, racialização e racismo constituem eixos centrais da interpretação desenvolvida ao longo desta tese sobre o conflito ambiental em torno da Ferrovia Paraense que envolve as comunidades África e Laranjituba. A análise mobiliza conceitos produzidos por intelectuais negros vinculados à Teoria Crítica da Raça (TCR), bem como por outros pesquisadores, incorporando noções como contrato racial, racismo epistêmico, zona do não-ser, supremacia branca e branquitude. O ineditismo da pesquisa reside na tentativa de articulação desse repertório conceitual a um conflito ambiental, entendido, segundo Henri Acselrad (2004b, p. 26), como a disputa entre “grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território”. No caso estudado, o conflito ambiental está atravessado por uma temporalidade diacrônica, isto é, colonial, como explicarei mais adiante.

No **capítulo dois**, apresento os fundamentos valorativos que permeiam esta pesquisa. A intenção é discutir de forma explícita as motivações, as condições e a perspectiva existencial a partir das quais a pesquisa apresentada nesta tese foi produzida. Para isso, situo o leitor em como a questão quilombola tornou-se um tema de pesquisa que atravessa minha trajetória acadêmica desde a graduação, em particular, contextualizo minha relação com as comunidades África e Laranjituba.

Influenciado por uma perspectiva pós-moderna, de *A escrita da cultura* (2016), de tendência filosófica cética, segundo a qual “todo conhecimento é condicionado por peculiaridades do sujeito e de seus órgãos de conhecimento, bem como por circunstâncias externas (meio ambiente, cultura)” (Hessen, 2003, p. 32), justifico como a condição racial determinou uma interpretação racializada do conflito ambiental, aqui analisado. Desse

modo, até mesmo a escrita foi impactada por essa inflexão no modo de fazer sociologia, pois adotei uma linguagem próxima da literatura que enfatiza o objeto de estudo em detrimento de um texto especializado em teoria. Portanto, o argumento que unifica o capítulo dois, estruturado em três tópicos, é o questionamento da objetividade nas ciências sociais. Empenho-me à crítica do discurso considerado objetivo, que se apresenta como prática em vez de um tipo de linguagem e escrita. A esse respeito, a experiência de Fanon (2022, p. 74) durante a guerra de libertação nacional da Argélia é significativa:

Na guerra da Argélia, por exemplo, os repórteres franceses mais liberais não deixaram de usar epítetos ambíguos para caracterizar nossa luta. Quando reprovamos tal conduta, eles responderam com a maior boa-fé que estavam sendo objetivos. Para o colonizado, a objetividade é sempre dirigida contra ele.

Assim, o capítulo é um registro reflexivo da minha história de vida e formação no ofício de sociólogo localizado na Amazônia, onde nasci, cresci e moro. Ao longo dos anos de aprendizado em ciências sociais, estudar a penetração do capital nessa região e sua anexação aos centros de poder nacional me fez tomar consciência que o destino dos atores indígenas, quilombolas e posseiros nordestinos que tem sua humanidade negada pelos sucessivos projetos econômicos também marcam minha realidade ao compartilhar da mesma formação sócio-histórica. Logo, a distância de tratar o objeto de estudo como “coisa” (pesquisa desinteressada) é negar a minha própria existência, como ficará evidente ao longo do capítulo.

No **capítulo três**, defendo que os conflitos ambientais em suas zonas de sacrifício não podem ser analisados sem a compreensão da zona do não-ser. As zonas de sacrifício correspondem a áreas geográficas nas quais atividades econômicas industriais produzem danos ambientais irreversíveis, convertendo determinados territórios em espaços descartáveis (Lerner, 2010). A zona do não-ser, por sua vez, refere-se a processos de desumanização de populações racializadas, tratadas como inferiores (Fanon, 2008). No contexto brasileiro, marcado por uma formação colonial que resultou em uma sociedade multirracial, composta por populações negras, brancas, indígenas e amarelas (Damatta, 2010; Souza, 2021), e pluriétnica, em razão de sua diversidade cultural (Ramos, 2004), essas duas zonas mantêm uma relação de influência mútua. Isso ocorre porque os lugares

habitados por grupos socialmente racializados como inferiores tendem a ser mais expostos ao descarte social e ambiental, já que a desumanização facilita a recorrente violação de seus direitos ambientais e territoriais.

Ao propor trazer para a análise do conflito ambiental o conceito de zona do não-ser, considero a raça e o pertencimento racial como variáveis centrais para a interpretação de conflitos e injustiças ambientais. Do ponto de vista teórico, o racismo transcende a discriminação e o preconceito manifestados em comportamentos individuais. O filósofo e psicanalista Frantz Fanon, que teorizou a zona do não-ser, define e, em certo sentido, revela a natureza de um racismo que nega a humanidade de populações racializadas, confinando-as a uma condição de inexistência ou não-ser.

Na mesma direção, o filósofo político Charles W. Mills (2023, p. 50) afirma que a hierarquia racial, que distingue uma raça superior (brancos/humanos/pessoas) de raças inferiores (não-brancos/inumanos/subpessoas), constitui “uma ontologia social particionada, portanto, criada, um universo dividido entre pessoas e subpessoas, *Untermenschen*”. A funcionalidade dessa divisão racial produziu consequências materiais decisivas para o surgimento do capitalismo industrial.

No período colonial, a acumulação de capital comercial europeu fundamentava-se na triangulação de produtos manufaturados, de pessoas escravizadas e de produtos coloniais, (Ferdinand, 2022, p. 81; Ianni, 1978a, p. 12). Este último conjunto incluía metais preciosos, fumo, açúcar e algodão. O circuito iniciava com as embarcações partindo da Europa carregadas de mercadorias. Ao chegarem à costa africana, essas mercadorias eram trocadas por seres humanos negros capturados e escravizados. O destino dos negros escravizados consistia para as Américas, que eram trocados por produtos coloniais, que então retornavam à Europa. O sistema de acumulação baseado na circulação triangular, característico do capitalismo comercial, foi historicamente superado quando a acumulação se deslocou da esfera da circulação comercial para a esfera da produção por causa do capitalismo industrial⁸ (Ianni, 1978a).

⁸ Há uma controvérsia histórica de significativas repercussões teóricas no marxismo negro (Pico, 2024). O racismo moderno seria o resultado ou a causa do capitalismo? O antropólogo Cedric J. Robinson elaborou a abordagem racializante da escravidão, isto é, as sociedades europeias mantiveram uma ordem social racializada (de irlandeses, eslavos, judeus e ciganos) que foi desenvolvida em uma hierarquia de dominação racial planetária. Diferentemente, o historiador Eric Williams compreendeu que o modo de produção capitalista emergente se valeu do racismo para justificar a exploração econômica e energética de seres humanos considerados inferiores. Esses autores não adotam explicações monocausais, racismo e capitalismo são variáveis de uma realidade pluricausal. Já o sociólogo Octavio Ianni, no seu ensaio *Escravidão e Racismo*,

No entanto, o ganho econômico baseado na hierarquia racial não é algo do passado, a zona do não-ser é um pressuposto necessário para que a injustiça ambiental ocorra contra populações tradicionais. Posicionadas como inferiores na hierarquia racial, essas populações veem seus territórios convertidos em zonas de sacrifício pela instalação de grandes projetos de desenvolvimento econômico ou de infraestrutura. Esse processo as torna descartáveis devido à irreversibilidade dos danos ambientais. É justamente o racismo desumanizador inerente à zona do não-ser que flexibiliza processos administrativos de licenciamento ambiental, viola direitos territoriais e dissemina na opinião pública a noção de que tais projetos são de interesse público para o combate à desigualdade e à miséria sociais, como detalharei ao longo da tese.

Os conflitos ambientais envolvendo quilombos, como é o caso das comunidades África e Laranjituba e de outras comunidades tradicionais do Baixo Tocantins, expõem a visão, sustentada pela supremacia branca⁹, de que esses territórios representam um entrave ao desenvolvimento econômico da sociedade nacional. Na fala do atual presidente da Aquibac, Vavá, essa depreciação fica evidente: “Aí o que é que ele [governo estadual do Pará] prega em Belém? Que nós somos o atraso”. Essa percepção remonta à visão do colonizador e da Coroa Portuguesa, para quem os quilombos eram vistos como “valhacouto de negros escravos criminosos” (Nascimento, 2021, p. 110), em vez de sistemas socioecológicos alternativos ao modo capitalista. Ou seja, tanto no período colonial quanto na contemporaneidade, os quilombos são compreendidos como uma apropriação territorial e ambiental indigna de existir.

Desse modo, é necessário perguntar: quem tem direito à propriedade territorial e à preservação ambiental? Para responder a essa questão, recorro, ao longo do capítulo, à crítica do filósofo político negro Charles W. Mills (2023) ao contrato social, o qual, em sua visão, está fundamentado em um contrato racial. Sua crítica parte da fundamentação de John Locke de que o trabalho é um direito natural, ou seja, uma forma de autopropriedade. Segundo essa

distingue o capitalismo comercial, que teria articulado a escravidão racista, do capitalismo industrial. Neste último sistema socioeconômico, o racismo contribuiu no seu desenvolvimento, até entrar em contradição com forma de trabalho livre assalariado. Assim, para o sociólogo, o racismo é uma variável constituinte da assim chamada acumulação primitiva.

⁹ A supremacia branca é o pensamento da superioridade natural da raça branca diante das raças não-brancas que se converte no sistema político não nomeado que hierarquiza o mundo moderno, pois é “uma estrutura particular de poder para um governo formal ou informal, para o privilegio socioeconômico e para normas de distribuição diferenciada de riquezas materiais e oportunidades, benefícios e responsabilidades, direitos e deveres” (Mills, 2023, p. 35).

lógica, quando uma pessoa trabalha em uma determinada terra, estabelece-se uma ligação que a torna sua propriedade. O núcleo da crítica de Mills, no entanto, reside no fato de que o predicado filosófico não é abstrato, mas corporificado: para que um território seja reconhecido como propriedade, é necessário que a pessoa seja branca e que o trabalho de apropriação siga os moldes ocidentais de dominação da natureza.

De acordo com os dados empíricos e os predicados contratuais das sociedades ocidentais modernas e autointituladas democráticas, o modo de apropriação quilombola e de outros povos tradicionais não produz direito de propriedade, pois há um contrato racial que torna “seus territórios normativamente abertos para confisco” (Mills, 2023, p. 109). A isso denomino racismo de apropriação ambiental: um mecanismo pelo qual o modo de uso territorial quilombola não é reconhecido como garantidor de direito à propriedade quando confrontado com grandes projetos econômicos que disputam ambientes e espaços. Nas palavras de Mills (2023, p. 36), “o contrato racial é real e [...] as violações racistas aparentes dos termos do contrato social na verdade sustentam os termos do contrato racial”.

Desse modo, a formação de zonas de sacrifício ambiental requer a colocação de povos tradicionais na zona do não-ser. Para além da definição consagrada de áreas ambientalmente descartáveis, proponho compreender a zona de sacrifício como relacional, como as pesquisadoras Louise Seamster e Danielle Purifoy (2021a) definem. Com isso, quero dizer que a zona de sacrifício se constitui por uma dinâmica entre lugares racialmente marcados: de um lado, os lugares brancos; de outro, os lugares negros e indígenas – dos não-brancos em geral. Tornar um lugar sacrificável significa, portanto, extrair a natureza de territórios não brancos para impor-lhes os danos ambientais, com a finalidade de acumular recursos e desenvolver o modo de vida da branquitude¹⁰ em lugares brancos (Ipsen; McMillan Lequieu, 2025, p. 3).

Pesquisadores, negros e brancos, da temática ambiente e sociedade (Acosta, 2016; Ferdinand, 2022; Moore, 2022; Murphy, 2021; Solón, 2019) têm consolidado o consenso de que as raízes dos conflitos ambientais e da crise ambiental contemporânea encontram-se no colonialismo. O argumento de que as raízes dos conflitos e das crises ambientais estão no colonialismo é corroborado por evidências produzidas para além das ciências sociais e humanas, como, por exemplo, a geologia.

¹⁰ “qualidade relativa ao povo ou a tradições euro-americanas ou caucasianas” (Delgado; Stefancic, 2021, p. 168)

Se a crise ambiental representa uma mudança geológica da biosfera planetária, é porque, pela primeira vez, o ser humano, ou melhor, um grupo específico de humanos e seu modo de vida, é o fator causal dessa transformação (Crist, 2022). Geólogos têm apontado que a ação humana se converteu em uma força geológica capaz de modificar todo o sistema natural da Terra (Lewis; Maslin, 2015). À primeira vista, pareceria que o capitalismo, com sua Revolução Industrial (iniciada por volta de 1760) e o uso intensivo de combustíveis fósseis, seriam os eventos que inauguraram o que se convencionou chamar de Antropoceno. No entanto, registros taquigráficos dessa força geológica de impacto global remontam ao ano de 1600, com a constatação de que grãos de pólen de milho, um vegetal originário das Américas, se sedimentaram nas rochas da Eurásia. Os eventos históricos por trás da marca estratigráfica de 1600 são a colonização das Américas pelos europeus, iniciada em 1492 (Lewis; Maslin, 2015). Portanto, não é exagero afirmar que as raízes dos conflitos e das crises ambientais da atualidade são coloniais.

Foi este sistema que fundou e expandiu para o planeta as relações de dominação e exploração do meio ambiente, associadas à desumanização daqueles considerados não-brancos. Seguindo essa linha de pensamento e aplicando a proposta interpretativa desenvolvida nesta tese, segunda a qual, no Brasil, a zona de sacrifício e a zona do não-ser são dimensões indissociáveis do conflito ambiental, argumento no **capítulo quatro** que as comunidades África e Laranjituba lutam, desde o período colonial, para manter seu modo diferenciado de apropriação e uso do território que habitam.

Por meio de relatos orais de moradores das comunidades África e Laranjituba, reconstituo aspectos do quadro social da memória coletiva referente ao período colonial escravista vivenciado por seus ancestrais. A interpretação elaborada a partir das lembranças da escravidão e do racismo sustenta que esse grupo étnico-racial foi historicamente situado na zona do não-ser, privado do acesso à cidadania plena. Ainda assim, a relação socioecológica com o território lhes possibilitou manter e assegurar sua existência. Outra interpretação proposta é de que a revolta contra o senhor de engenho, que resultou na conformação da comunidade África, já representava um prelúdio do conflito ambiental. Isso porque a luta se dirigia à libertação do sistema da plantation, o qual dominava e explorava, de forma indissociável, a natureza e as pessoas negras escravizadas (Gomes, 2015, 1997; Neto, 2001; Salles, 1971, 2004).

Mesmo após o reconhecimento territorial garantido pela Constituição Federal de 1988 e a conquista de direitos sociais pelas comunidades, persiste entre os moradores o temor de que a escravidão retorne de forma “severa”, como afirmou um morador em entrevista. Em sua percepção, a escravidão persiste por outras vias. Essa preocupação encontra ressonância teórica: para os teóricos do afropessimismo, a escravidão do negro é uma condição perpétua (Wilderson III, 2021). Com os rumores sobre grandes projetos de infraestrutura logística, as lideranças quilombolas temem que seus territórios, ainda que titulados coletivamente desde 2001, se transformem em zonas de sacrifício. O receio fundamenta-se justamente na condição histórica de estarem, desde o período colonial, confinados à zona do não-ser.

Embora as duas zonas sejam dimensões de um mesmo fenômeno, seu desenvolvimento cronológico no tempo é distinto, ainda que sempre tenham coexistido. Com isso, quero afirmar que, no período colonial, a zona do não-ser desenvolveu-se plenamente ao desumanizar, por meio do racismo, povos africanos e indígenas – processo que justificava a superexploração por meio do regime escravista (Pico, 2024). Paralelamente, a plantation já se configurava como uma zona de sacrifício, dada sua tipologia de devastar a biodiversidade para impor uma monocultura de produtos tropicais em larga escala. Além disso, a produção colonial estava destinada à exportação para as metrópoles europeias, caracterizando a extração da natureza de territórios não-brancos para o benefício de lugares brancos (Seamster; Purifoy, 2021a, p. 9).

No entanto, o alcance das zonas de sacrifício materializadas pelas plantations era limitado. Em minha avaliação, isso deveu-se a pelo menos dois fatores: 1) a extração da natureza contava com tecnologias limitadas em comparação às atuais; 2) a densidade demográfica nas áreas coloniais era baixa. Sobre este último ponto, recorro à crítica de Karl Marx (2013, p. 839) à política econômica de Wakefield, denominada “colonização sistemática”. Wakefield estabelecia um limite à propriedade privada da terra para garantir a oferta de trabalhadores assalariados, pois, em contextos de terra abundante e população escassa, os indivíduos tenderiam a se estabelecer como produtores independentes, e não como trabalhadores assalariados:

A essência de uma colônia livre consiste, por outro lado, em que a maior parte do solo continua a ser propriedade do povo e que cada povoador pode transformar

uma parte desse solo em sua propriedade privada e em meio individual de produção, sem impedir, com isso, que os colonos posteriores realizem essa mesma operação. [...] Como nas colônias ainda não existe a separação entre o trabalhador e suas condições de trabalho, entre ele e sua raiz, a terra, ou existe apenas esporadicamente ou dotada de um campo de ação muito restrito [...].

Dessa forma, o **capítulo cinco** consiste na descrição empírica da observação participante sobre como a zona de sacrifício atinge seu ápice na região do Baixo Tocantins por meio de grandes projetos de desenvolvimento econômico e de infraestrutura logística. O objetivo central, no entanto, é descrever uma zona de sacrifício relacional, na qual os atores, sejam lideranças de comunidades tradicionais, representantes de empresas ou do Estado, interagem permeados pelas distintas formas de racismo inerentes à zona do não-ser.

A descrição sociológica concentra-se no processo de investigação pública (Dewey, 1974a, 2004) realizado pelas comunidades quilombolas Laranjituba e África sobre os riscos ambientais associados à Ferrovia Paraense. Segundo os planos preliminares apresentados pelo Estado do Pará, o projeto logístico impactaria áreas reconhecidas como territórios tradicionais.

Diversas comunidades rurais quilombolas e camponesas terão seus territórios entrecortados pela estrada de ferro, conforme prevê o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) de 2017¹¹. Em resposta, em 2017, comunidades tradicionais, ONGs e pesquisadores organizaram-se no movimento Frente de Defesa do Território, passando a produzir conhecimentos que orientam suas ações de resistência e fundamentam seus argumentos nas disputas em arenas públicas. Essa reação é motivada pela desinformação organizada, estratégia na qual as empresas apresentam seus “projetos, escondem cuidadosamente – e propositalmente – os riscos que os complexos minerários e suas barragens trazem a inúmeros territórios, ultrapassando, inclusive, o entorno de onde estes complexos estão ou pretendem ser instalados” (Campolina, 2023, p. 4).

Verifica-se, assim, a produção de um conhecimento contra-hegemônico que contesta os argumentos dos grandes grupos econômicos e do governo do Pará acerca das medidas de proteção ambiental. A investigação pública conduzida pelos atores sociais que compõem a Frente de Defesa do Território permite-lhes reposicionar-se no conflito ambiental, na medida em que identificam aliados e adversários. Esse processo complexifica a crítica à Ferrovia

¹¹ (“Relatório de Impacto Ambiental da Ferrovia Paraense S.A.”, 2017).

Paraense, ao conectá-la a outros empreendimentos (hidrovia e portos) numa mesma dinâmica de “expansão física do capital via acumulação originária”¹².

Um exemplo prático dessa investigação pelas comunidades tradicionais é uma cartilha elaborada em dezembro de 2022, na qual expõem as estratégias dos grandes grupos econômicos para assegurar a instalação de projetos logísticos na região do Baixo Tocantins. Por meio de suas experiências de resistência, essas comunidades identificaram um padrão de comportamento de assédio e cooptação no cenário de conflito ambiental.

Durante as entrevistas e a observação participante, foram registradas as seguintes falas:

“a gente foi tentar entender como seria esses traçados. / pessoas que iam buscar saber como funcionava, o que era e como era, aí então a gente começou a investigar, conversar, perguntar. / ...a gente precisa saber quais são os atores desse problema. / a gente descobriu que a gente tinha direito a consulta.../ a gente só foi pesquisar e descobrir depois que a Cargill estava até o pescoço, a Vale, a Hydro, que são todas ligadas entre si, a Bunge. / A gente busca informação, a gente pesquisa / A gente foi investigar o motivo.../ a gente foi descobrindo aos poucos o que é a ferrovia.”

As frases, compostas com verbos no infinitivo, característicos de projetos científicos, integram o linguajar da investigação pública dos atores quilombolas. Ao descrever esse processo, que se assemelha à “ciência cidadã motivada pela mobilização de não cientistas para coletar e, eventualmente, analisar dados” (Albagli, 2025, p. 26), constatei, durante a pesquisa, a invalidação desse conhecimento nas arenas públicas.

Como todo fenômeno social, a invalidação do conhecimento possui pluricausalidade. No entanto, a variável explicativa que se destaca é o descrédito da capacidade testemunhal das lideranças quilombolas de fornecerem conhecimentos e informações válidas (Fricker, 2023), o que caracteriza o racismo epistêmico (Bispo dos Santos, 2019; Carneiro, 2005; Mills, 2023).

De modo geral, com suporte nos dados empíricos e nas análises apresentadas, esta tese propõe um adensamento teórico das relações raciais para captar a complexidade das

¹² Ribeiro, Gustavo Lins. **Conferência de Encerramento, com Gustavo Lins Ribeiro (UnB/UAM) – Marx Hoje: Legados e Perspectivas**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2eegr5qL5f8> Acesso em: 13 out. 2025.

práticas de racialização e dos racismos identificados nos conflitos ambientais, demonstrando como a racialização é multifacetada.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO OBJETO E CONSTRUCTO EPISTEMOLÓGICO E METODOLÓGICO DA PESQUISA

O projeto da Ferrovia Paraense (Fepasa) foi apresentado à sociedade paraense em 2016 e integra o Plano Estratégico Pará 2030¹³. Naquele ano, o então governador do Pará, Simão Jatene (PSDB), apresentou o Programa na Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA). Em sua exposição oral, destacou o lema do “desenvolvimento sustentável”, orientado à dinamização da economia estadual e à elevação do Produto Interno Bruto per capita à média nacional, por meio de um crescimento anual estimado em 5,3%.

O objetivo do Programa econômico, segundo o governador, aprimoraria a cadeia produtiva estadual e suas conexões com mercados internacionais por meio do oceano Atlântico. De acordo com esse plano, a Fepasa corresponde à modernização da infraestrutura logística destinada ao escoamento de produtos agropecuários e minerais produzidos no Pará. A justificativa econômica do projeto baseia-se na redução dos custos de transporte, decorrente da adoção de uma estrutura intermodal que articula ferrovia e hidrovias, considerada mais eficiente do que o modal rodoviário. O consórcio responsável pela implantação da Fepasa é liderado pelo Estado do Pará, em parceria com a Communication Construction Company, multinacional chinesa, e a Vale.

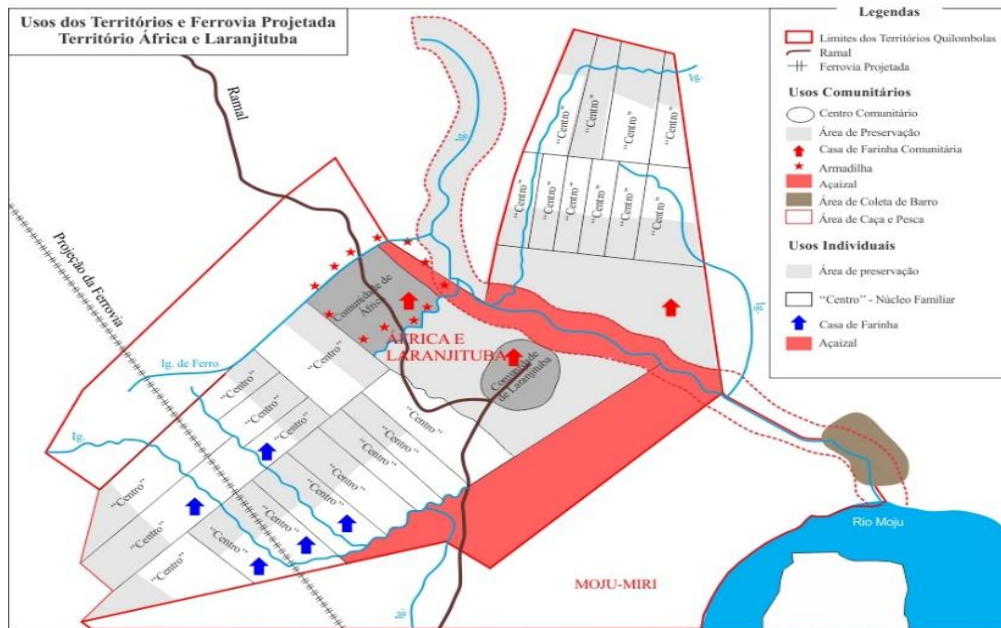
O projeto inicial da Fepasa prevê 1.326 quilômetros de linha férrea, ligando o Pará de uma ponta a outra pelos municípios de Santana do Araguaia, município no Sul do Pará, à Barcarena, município do Nordeste paraense, onde fica o porto de Vila do Conde. Além dos municípios citados, a ferrovia passará por outros 21 municípios paraenses.

Feita esta contextualização, o lócus desta pesquisa são as comunidades quilombolas Laranjituba e África, organizadas na Associação Quilombola do Baixo Caeté (AQUIBAC) e outras cinco comunidades adjacentes¹⁴, que, supostamente, terão seus territórios entrecortados pela linha férrea, conforme ilustrado na Figura 2.

¹³ **PARÁ. Secretaria de Estado de Planejamento e Administração (SEPLAD).** *Plano Pará 2030 recebe apoio das Nações Unidas*. Belém, 27 set. 2016. Disponível em: <https://seplad.pa.gov.br/2016/09/27/plano-para-2030-recebe-apoio-das-nacoes-unidas/>. Acesso em: 04 mar. 2023.

¹⁴ Comunidade de Vila do Caeté, Comunidade de Moju-Miri, Comunidade de Cruzeiro e Comunidade de Santa Luzia, ambos quilombolas.

Figura 2 - Mapa dos territórios das Comunidades Laranjituba e África com a projeção da Fepasa.



Fonte: (Mascarenhas, 2018)

Cabe fazer uma breve localização do fenômeno que pesquisei. As comunidades quilombolas estão localizadas à margem do rio Moju, entrecortadas pela Alça Viária do Pará, PA-483, que interliga, através de um complexo de estradas e pontes sobre os rios Guamá, Acará e Moju, os municípios paraenses da região sul e sudeste à capital do Pará, Belém. São 106 comunidades quilombolas legalmente reconhecidas nessa região¹⁵.

2.1 SITUANDO LARANJITUBA E ÁFRICA COMO LUGAR DE RESISTÊNCIA ANCESTRAL

A 97 quilômetros de Belém, capital do estado do Pará, encontra-se uma região de marcante presença de comunidades negras rurais. Denominada região Guajarina e situada no Baixo Tocantins¹⁶ (Nordeste Paraense), essa área apresenta uma ocupação territorial cujas

¹⁵ Estes dados são de 2015 (Gomes, 2015).

¹⁶ Segundo dados disponíveis no site do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), encontram-se registradas 78 associações quilombolas tituladas e oficialmente reconhecidas como comunidades remanescentes de

origens remontam ao período colonial (Salles, 2004, p. 159). Trata-se de lugares atravessados de histórias sistematicamente invisibilizadas por se tratar de grupos marginalizados: os negros rurais.

Para a ampla maioria da sociedade paraense, a região do Baixo Tocantins é reconhecida como um importante eixo logístico internacional, abrigando diversos portos marítimos estratégicos. Essa centralidade decorre da confluência hidrográfica dos rios Maguari, Guamá, Acará e Moju, todos interligados e com acesso direto ao Oceano Atlântico. Essa característica fluvial singular explica a antiga ocupação humana na região, remontando ao período colonial, quando os cursos d'água serviram como principais vias de penetração territorial.

A infraestrutura regional foi significativamente ampliada com a implantação do complexo viário Alça-Viária em 2002. Esse sistema rodoviário, composto por estradas e pontes, foi concebido, segundo o governo estadual da época, para otimizar o escoamento da produção agropecuária e mineral do Pará através dos portos de Barcarena. Atualmente, observa-se um intenso fluxo logístico na região, com circulação constante de carretas bitrem e rodotrem transportando grãos para exportação, além de contêineres com produtos importados.

É nesse cruzamento logístico, constituído a partir da década de 1980 com a implantação da indústria do alumínio em Barcarena (PA) (Maia; Moura, 1995; Neto, 1995, p. 229) e intensificado, mais recentemente, pela expansão de portos secos e por projetos de implantação de portos marítimos, ferrovias e hidrovias, que se localizam as comunidades quilombolas Laranjituba e África, assim como outras dezenas de comunidades tradicionais, entre elas quilombolas, ribeirinhos, extrativistas e indígenas, conforme indicado no mapa da Figura 3.

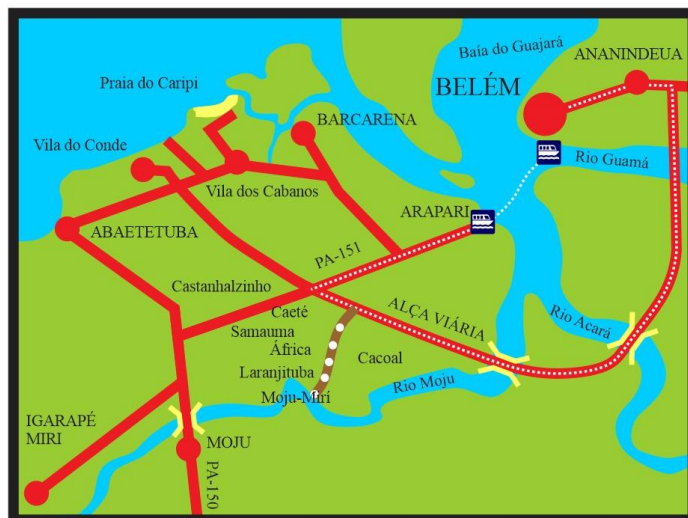
A coexistência entre a expansão recente dessas obras de infraestrutura logísticas, com pouco mais de quarenta anos de presença na região, e a ocupação histórica do território pelas comunidades quilombolas do Caeté, estabelecida há pelo menos dois séculos, constitui um dos elementos centrais para a compreensão do conflito ambiental analisado nesta tese.

Para um viajante desavisado que percorre a PA-483 (Alça-Viária), a paisagem revela pontes, postos secos e máquinas pesadas em trânsito. Nas margens da rodovia, esse

quilombos. Desse total, 48 associações (61,5%) estão localizadas na região do Baixo Tocantins (ITERPA, 2024). Conferir em <http://portal.iterpa.pa.gov.br/quilombolas/> acessado: 26/07/2024.

observador casual avistará casas de madeira, outras de alvenaria, pequenos restaurantes e, ao longo de quase todo o trajeto, deparar-se-á com árvores distintas que, pelo verde uniforme, criam a impressão de pertencerem a uma única espécie vegetal. É por trás dessa aparente homogeneidade biológica, na verdade biodiversidade, que se esconde uma rica sociodiversidade: as comunidades negras rurais quilombolas.

Figura 3- Mapa Trajeto para as comunidades Laranjituba e África, saindo de Belém-PA



Fonte: (Nascimento, 2017)

Para chegar às comunidades quilombolas Laranjituba e África a partir de Belém (PA), é preciso seguir pela BR-316, única via rodoviária de entrada e saída da capital paraense. Na divisa entre os municípios de Ananindeua e Marituba, integradas à região metropolitana de Belém, deve-se acessar a PA-483, conhecida como Alça-Viária. Em razão da expansão urbana das últimas décadas, ainda no trecho urbano da PA-483, atravessa-se o território do quilombo do Abacatal, localizado no município de Ananindeua.

No quilômetro 68 da PA-483, após a travessia das três pontes da Alça-Viária, cada uma sobre os rios Guamá, Acará e Moju, avista-se, à esquerda, uma estrada de terra conhecida localmente como ramal. Ao adentrar por esse ramal, passa-se pela comunidade quilombola São Jorge, a primeira da região do Caeté, onde se situam África e Laranjituba. Prosseguindo pelo trajeto, observa-se, à esquerda, um linhão de transmissão de energia instalado recentemente. Após percorrer alguns quilômetros, chega-se à comunidade quilombola do Caeté, onde o verde do campo de futebol destaca-se junto à Igreja Católica de arquitetura aparentemente antiga. Continuando pelo ramal, atravessa-se a comunidade

quilombola Samaúma e, após a travessia da ponte sobre o igarapé do Ferro, chega-se à comunidade África. O ramal prossegue, ainda, em direção às comunidades quilombolas de Laranjituba e Moju-Miri.

Trata-se, portanto, de um extenso território quilombola composto por diversas comunidades interligadas. Antes do quilômetro 68 da PA-483, localizam-se as comunidades de Guajaraúna, Cacoal, Divino Espírito Santo, Fazenda e Cinco Reis, que não foram visitadas diretamente durante o trabalho de campo, mas foram mencionadas pelos participantes da pesquisa em seus relatos. Todas essas comunidades mantêm laços de parentesco, resultantes de alianças matrimoniais estabelecidas ao longo de gerações, bem como vínculos de cooperação religiosa no âmbito das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Como exemplo, destacam-se as festividades de santos católicos, celebradas coletivamente ao longo do ano em diferentes comunidades.

A paisagem onde se localizam as comunidades Laranjituba e África tem passado por transformações aceleradas. No período entre 2018 e 2023, durante os retornos ao campo, observei a implantação de um porto seco¹⁷ na entrada do ramal que dá acesso às comunidades quilombolas do Caeté. Trata-se de uma estrutura que opera simultaneamente como posto de combustível, armazém de contêineres e entreposto de fiscalização de carretas, transferindo a pressão logística sobre os portos marítimos de Vila do Conde, em Barcarena (PA), para próximo das comunidades.

Em minhas visitas de campo, costumava parar numa padaria à beira da PA-483, seja para comprar água ou tomar café da manhã. Atualmente, o estabelecimento encontra-se constantemente movimentado, sobretudo por caminhoneiros provenientes de outras regiões do país, facilmente identificáveis pelos diferentes sotaques. Além disso, a travessia da rodovia tornou-se mais arriscada para pedestres, em razão da intensificação do tráfego de veículos pesados e da elevada velocidade em que circulam.

Certa vez ao entrevistar Vavá, atual presidente da Aquibac, a respeito das mudanças ocorridas no cotidiano provocadas pelos projetos logísticos, seu sobrinho, que passava pela sala, interrompeu e disse:

¹⁷ Conforme a Wikipédia, a definição de porto seco é: “um terminal intermodal situado no interior, diretamente conectado por rodovia ou ferrovia a um porto marítimo, que opera como centro de transbordo de cargas provenientes do transporte marítimo para destinos continentais. A existência dessas instalações em portos secos alivia a pressão sobre os espaços de armazenamento e as operações aduaneiras nos portos marítimos”. PORTO SECO. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Porto_seco&oldid=61615637>. Acesso em: 28 jul. 2024.

Por falar nisso, desculpa por atrapalhar a conversa. Eu vim de Abaetetuba segunda-feira, vim com a minha esposa de lá 9 horas da noite, chegamos aqui no Trevo era... era 9:45. Sabe que horas nós conseguimos varar de lá para cá do posto? Era 10:04 [da noite]. Levamos 19 minutos atrás de carreta lá, esperando passar aquilo que não dá 50 metros. E se o cara não meter a cara, o cara não vara mesmo. Eles fecham tudo. Fecham tudo.

Figura 4- Padaria na rotatória do ramal do Caeté, vários caminhoneiros tomando café



Fonte: Autor (2024)

Figura 5 - Veículos pesados trafegando na entrada do ramal Caeté



Fonte: Autor, (2024)

Como evidenciado na Figura 6 abaixo, a infraestrutura logística dos portos marítimos de Barcarena se encontra a apenas 9 quilômetros das comunidades quilombolas Laranjituba e África. Esta proximidade coloca o espaço das comunidades sob pressão logística constante, com aumento do tráfego de veículos pesados que circulam entre o porto seco e os terminais marítimos.

Figura 6- Porto Seco na Alça Viária, quilômetro 68



Fonte: Google Earth

Em novembro de 2023, durante a Semana da Consciência Negra, visitei as comunidades África e Laranjituba. Para o deslocamento, combinei previamente, via WhatsApp, com Denis, jovem morador da comunidade África e trabalhador do porto seco, que me buscasse de moto na entrada do ramal. Registrei em meu diário de campo a seguinte anotação referente ao diálogo estabelecido durante o trajeto:

Cheguei ao trevo por volta das 18h15, com certa apreensão sobre o encontro combinado com Denis. Felizmente, ao descer da van, pude identificá-lo imediatamente. Durante o percurso de moto pelo ramal, já no início da noite, aproximadamente às 18h30, indaguei sobre suas atividades no Posto de combustível em que trabalha. Ele respondeu que atuava no pedágio do pátio destinado ao estacionamento de carretas, mencionando que o fluxo desses veículos havia aumentado consideravelmente e que o trabalho estava “puxado”. Denis destacou que as barcas do porto de Miritituba, localizado em Santarém (PA), no oeste do Pará, estavam encalhando devido à seca do rio Tapajós. Segundo ele, a produção de grãos proveniente do Mato Grosso estava sendo redirecionada para o porto de Barcarena – explicação que contextualiza a mudança no fluxo logístico da região. O trevo sofreu transformações significativas nos últimos anos. O posto onde Denis trabalha é uma estrutura recente, de grandes proporções, que inclui um restaurante amplo, um hotel e loja de conveniência, além do espaço de armazenamento de containers. Do lado oposto da estrada, outro posto está em construção, com características que sugerem dimensões igualmente expressivas. Em 2017, quando iniciei minhas visitas regulares às comunidades, o trevo contava apenas com um posto pequeno. Atualmente, há dois em funcionamento e um terceiro em obras. O movimento de veículos pesados é intenso e contínuo, sendo possível que a maioria transporte commodities com destino aos portos de Barcarena¹⁸.

Conforme discurso oficial do governo estadual¹⁹, tais estruturas logísticas seriam essenciais para o desenvolvimento econômico do estado do Pará e do Brasil, considerando que os portos da região Norte vêm sendo utilizados para escoamento da produção de grãos oriunda principalmente do Centro-Oeste, região que concentra as maiores áreas de monoculturas do país.

Considero fundamental, ainda que de forma breve, relatar minha própria trajetória de aproximação com a questão quilombola e descrever como, através dos encontros fortuitos que permeiam a vida acadêmica, cheguei às comunidades quilombolas Laranjituba e África.

¹⁸ Optei por manter no texto a expressão “posto”, tal como registrei originalmente em meu diário de campo, em vez de “porto seco”. O objetivo é preservar e comunicar ao leitor meu equívoco inicial.

¹⁹ Mensagem do Governo do Pará à Assembleia Legislativa – 2018, p. 202 e 203.

2.1.1 Meu caminho em direção às comunidades Laranjituba e África

Meu contato inicial com as comunidades quilombolas Laranjituba e África ocorreu entre os dias 30 e 31 de maio de 2015. À época, encontrava-me matriculado no curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA). Essa aproximação decorreu diretamente da conclusão da disciplina “Tópicos Temáticos em Sociologia”, ministrada pelo professor Luiz Cardoso²⁰.

Ao longo do semestre letivo, dedicamo-nos à leitura crítica da obra *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas*. Posteriormente, compreendi que o professor Luiz havia planejado uma experiência pedagógica contra-hegemônica ao propiciar nosso encontro com modos de vida quilombolas. A iniciativa visava apresentar estruturas interpretativas alternativas às perspectivas eurocêntricas que predominam no campo das ciências sociais.

Chegamos à comunidade África naquele final de semana por volta das 11 horas da manhã de sábado. Meus colegas de turma e eu fomos diretamente ao projeto sociocultural Filhos do Quilombo, chamado localmente de “Cerâmica”. Embora o local ainda exista, a produção de utensílios de barro diminuiu substancialmente, dando lugar predominantemente a atividades de ecoturismo.

Após o almoço, realizado sob um grande barracão na companhia dos colegas de graduação, Raimundo Magno, um homem negro, corpulento, de cabelos longos amarrados para trás, solicitou nossa atenção e narrou a história do surgimento da comunidade África. Magno é uma liderança local, embora nunca tenha assumido a presidência da Aquibac. É reconhecido pelos demais moradores – em sua maioria, seus parentes – como uma pessoa inteligente e articulada politicamente, responsável por trazer diversos projetos sociais para as comunidades, como o acesso à internet e a revitalização do sistema de abastecimento de água. Em seu relato, a comunidade teria origem ancestral em um homem negro chamado Luiz Rezende, a quem se referiu como “reprodutor”, pois fora utilizado para engravidar

²⁰ Posteriormente, tomei conhecimento de que o referido professor nasceu e foi criado na comunidade quilombola de Guajaraúna, tendo migrado para Belém-PA na adolescência para residir e trabalhar com seu tio, marceneiro de profissão. Esta comunidade está situada na microrregião Guajarina, encontrando-se em estreita proximidade geográfica com as comunidades investigadas nesta pesquisa.

mulheres negras escravizadas, cujos filhos eram posteriormente comercializados pelo senhor de engenho Raimundo Barata.

Nesse relato, Raimundo Magno articulou aspectos históricos à sua narração, utilizando, por exemplo, as seguintes referências: “com o término do tráfico negreiro transatlântico entre o Grão-Pará e a África em 1834...”, “o comércio interno entre os Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão...”, “através do porto de Belém ocorria um tráfico interprovincial de escravizados...”, “...durante a Cabanagem...”, “pouco antes do período da Cabanagem...”, “...momento em que o preço do escravo subiu” e “segundo os registros populares e documentos comprobatórios”.

Acredito que Raimundo Magno buscou adequar sua narrativa ao regime de verdade da historiografia oficial, compreendido aqui como uma “construção cristalizada por um grupo estabelecido para se defender da erosão permanente da mudança” (Duvignaud, 2003, p. 14). Essa opção discursiva, a meu ver, decorre do público-alvo a que se dirige: pessoas urbanizadas, cuja compreensão temporal se estrutura numa lógica formal-linear, e que tendem a validar narrativas históricas apenas quando estas apresentam cronologias precisas e registros escritos em documentos considerados oficiais. Em outros termos, Magno operou uma adaptação discursiva aos regimes de verdade vigentes entre seus interlocutores, legitimando sua fala mediante a incorporação de estruturas narrativas validadas tanto pelo campo acadêmico quanto pelo imaginário social ocidentalizado (Foucault, 2012, p. 53).

Mesmo com o esforço de enquadrar seu discurso no regime de verdade de seu público urbano, ainda houve desconfiança dos meus colegas. Lembro-me de que, à noite, alguns colegas questionaram aspectos específicos do relato de Raimundo Magno, considerando-os contraditórios, particularmente a menção à existência do “negro escravizado reprodutor”, que julgavam ser um papel social que nunca existira de fato. Quanto a mim, mantive-me indiferente, pelo menos naquele momento.

À medida que aprofundei meu relacionamento com os habitantes de Laranjituba e África no decorrer dos anos, tive a oportunidade de recolher novas narrativas sobre o surgimento do território quilombola de África. Os relatos concernentes à origem comum mantêm a estrutura da primeira versão que ouvi, preservando personagens e motivações centrais. Contudo, articulam-se de maneira incipiente ao contexto histórico mais amplo (regime de verdade), diferentemente do relato de Raimundo Magno, tendo em comum apenas a evocação da Cabanagem e da escravidão como eventos da memória coletiva.

Aproximadamente um ano após essa experiência, finalizei minha graduação com um trabalho de conclusão de curso no qual analisei os traços diacríticos da “cultura”²¹ (Cunha, 1987, 2009) mobilizados pelos moradores das comunidades Laranjituba e África para afirmar sua identidade quilombola nas relações de alteridade com atores externos e o Estado. O traço cultural eleito como marcador identitário pelas comunidades, naquele momento, foi a produção de utensílios cerâmicos, escolha que encontra respaldo em pesquisas arqueológicas realizadas pelo Museu Paraense Emílio Goeldi, as quais identificaram diversos artefatos de argila nas proximidades do igarapé da comunidade África (Castro; Marin, 2004, p. 153).

Hoje, ao ouvir as entrevistas realizadas por meus colegas e por mim, durante aquela visita às comunidades de Laranjituba e África, constato que estávamos mais dispostos a falar do que a ouvir nossos interlocutores. O tempo na sala de aula e na biblioteca moldou minha imaginação sociológica para articular teorias sociais. No entanto, a escuta atenta e a escrita etnográfica só me foram verdadeiramente ensinadas pela experiência de campo, anos mais tarde.

Minha obstinação em ir a campo e realizar uma pesquisa empírica na pós-graduação surgiu ainda na graduação, após a leitura de Lévi-Strauss (1996), que me convenceu de que a reflexão sociológica se faz pela empiria. Contudo, se esse antropólogo defende a necessidade de ir a campo, seu método estrutural exige uma ruptura epistemológica com o conhecimento dos atores pesquisados, exemplificada em sua crítica a Marcel Mauss (2003), a quem repreende por ter adotado a teoria da realidade indígena para compreender o hau (espírito das coisas que obriga o retribuir no ritual da dádiva).

Foi, porém, em Roy Wagner (2012) que percebi a importância de considerar as categorias nativas de compreensão da realidade, naquilo que denominou “antropologia simétrica”. Isto é, para o autor, os pesquisados podem produzir conhecimento sobre suas próprias sociedades com a mesma sofisticação que antropólogos e sociólogos.

²¹ O uso do termo “cultura” entre aspas foi proposto pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) para designar as fronteiras culturais construídas nas relações interétnicas entre grupos distintos, servindo como marcador da diferença entre “Nós” e “Eles”. Segundo essa perspectiva, um traço cultural até então pouco valorizado ou mesmo inconsciente pode ser selecionado ou mesmo reinventado para demarcar pertencimento e diferença. Esse fenômeno é particularmente visível em situações de migração, quando indivíduos oriundos de determinada região do país se deslocam para outras áreas. Com o tempo, esses migrantes frequentemente elegem elementos culturais específicos, como camisetas de times regionais, preferências musicais ou pratos típicos, para afirmar sua identidade de origem.

Portanto, esta pesquisa representa o esforço para contar, como disse Lélia Gonzalez (2020), as estratégias de sobrevivência, acomodação e resistência que ouvi dos participantes quilombolas, seja por meio de entrevistas, conversas informais ou pela observação durante a convivência com eles nas minhas idas às comunidades Laranjituba e África, desde 2015. Desse modo, trata-se de uma pesquisa com enfoque qualitativo. As abordagens de investigação escolhidas foram: a pesquisa narrativa, a história oral e o estudo de caso (Creswell, 2014).

Mais adiante, aprofundarei as considerações acerca das abordagens qualitativas. O que quero destacar, ao passar para o próximo tópico, é a reflexividade e as representações na escrita que uma pesquisa qualitativa exige atualmente. A esse respeito, as observações de John Creswell apresentadas em seu livro sobre investigação qualitativa foram relevantes (2014, p. 173) ao dizer:

O pesquisador primeiro fala sobre as suas experiências com o fenômeno que está sendo explorado. Isso envolve a transmissão de experiências passadas por meio do trabalho, da instrução, da dinâmica familiar, etc. A segunda parte é discutir como essas experiências moldam a interpretação do pesquisador do fenômeno. Esse segundo ingrediente é importante, mas acaba frequentemente negligenciado ou deixado de fora. Ele é, na verdade, a essência da postura reflexiva em um estudo, já que é fundamental que o pesquisador não só detalhe as suas experiências com o fenômeno, como também esteja autoconsciente de como essas experiências podem potencialmente ter moldado os achados, as conclusões e as interpretações extraídas de um estudo. A colocação de comentários reflexivos em um estudo também precisa ser considerada.

O apelo é para que os pesquisadores qualitativos se posicionem em seus escritos, abandonando a “escrita objetiva” que silencia participantes e pesquisadores. Como ele diz, “silenciar os participantes e também silenciar o pesquisador é contraditório na pesquisa qualitativa, que procura escutar todas as vozes e perspectivas” (Creswell, 2014, p. 173) . Essa recomendação orienta minha postura investigativa de compreender o campo como espaço de diálogo, reconhecer o lugar de onde falo e valorizar as vozes que se entrelaçam à minha própria narrativa.

2.2 UMA TESE CORPORIFICADA E UM PONTO DE VISTA FINITO: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

“Foram motivos pessoais ou científicos que a levaram a escrever?” Essa pergunta foi dirigida à Beatriz Nascimento em uma entrevista concedida à *Revista Manchete* em 1976. Em sua resposta, Beatriz afirmou que, do ponto de vista científico, o tema do negro ainda era pouco pesquisado nas universidades brasileiras e que seriam necessários esforços para consolidar essa área de estudo. No aspecto existencial, considerando sua condição de mulher negra, ela avaliava que a questão do negro deveria ser analisada também pela perspectiva do próprio negro, “enquanto sujeito da história” (Nascimento, 2022, p. 122). Passados mais de 40 anos, essas questões ainda permeiam os pensamentos daqueles que se percebem como parte constitutiva do tema que se propõem a pesquisar.

Ressalto que qualquer pesquisa social traz, em sua construção, aspectos existenciais do pesquisador/escritor. Além do aspecto lógico, o conhecimento é afetado “por fatores extrateóricos dos mais diversos tipos. Tais fatores podem ser chamados fatores existenciais” (Mannheim, 1976, p. 286 e 287). Conhecimento e existência estão inter-relacionados, cabe ao pesquisador explicitar ou deixar latente. No meu caso, explicitarei.

Escrever sobre esses aspectos existenciais significa inserir o pesquisador na própria pesquisa e ressaltar acontecimentos decisivos, que vão desde a escolha do tema até a conclusão da pesquisa social propriamente dita. Conforme indicado anteriormente, o metodólogo John W. Creswell (2014, p. 30) define algumas variáveis que compõem os fatos existenciais da pesquisa:

O processo de pesquisa se inicia na Fase 1, com os pesquisadores considerando o que trazer para a investigação, como sua história pessoal, visões de si mesmos e dos outros e questões éticas e políticas. Os investigadores em geral desconsideram essa fase, portanto, é útil destacá-la e posicioná-la primeiro nos níveis do processo de pesquisa.

A reorientação de revelar a influência da minha trajetória de vida na escolha do objeto de estudo e no processo de pesquisa resulta das leituras que fiz de Patricia Hill Collins (2016)

e bell hooks (2021). Foram essas duas autoras negras, ao aplicarem e defenderem a importância da história pessoal e da visão de mundo do pesquisador na escrita acadêmica, que me despertaram do sono da impessoalidade²², embora, anteriormente, já tivesse lido teóricos como Mannheim (1976), Weber (2016) e Mills (1982), que afirmam que os valores pessoais ou os dominantes de uma época determinam a escolha do objeto de estudo e a condução da pesquisa. Mas o determinante foi a epistemologia feminista para essa virada na escrita científica (epistêmica), tendo sido influenciado por outras autoras com relação à teoria standpoint [ponto de vista] (Alcoff, 2016; Haraway, 1995; Kilomba, 2016; Ribeiro, 2024).

Quando estive em campo para minha pesquisa de mestrado e durante a escrita da dissertação, várias vezes recordei minha trajetória biográfica e como, de alguma forma, ela poderia contribuir para a interpretação sociológica, bem como sobre a forma pela qual o próprio campo passou a influenciar minha compreensão da sociologia. Essa intuição (insight) é conceituada por Collins (2016) na expressão *outsider within*²³ (forasteiras de dentro). No entanto, sucumbi ao modo da “sociologia clássica impessoal”. Portanto, agora, me coloco na pesquisa como um jovem que nasceu e se criou em um município amazônico, Paragominas – onde venho testemunhando, ao longo do tempo, conflitos ambientais e agrários semelhantes aos evocados nesta pesquisa.

São, justamente, essas lembranças e detalhes que trarei na escrita da tese, fazendo as devidas ligações históricas de um “forasteiro de dentro”, pois, ao mesmo tempo, ocupo a posição de sociólogo e de ator que vive os dramas ambientais na Amazônia Oriental. Resumo, a seguir, alguns fatos que justificam esse meu reposicionamento na escrita

²² Pergunto-me até que ponto a dificuldade de fala de Habermas, provocada pela fissura labiopalatal, o influenciou no estudo da comunicação social. Até que ponto a educação religiosa de Weber e Durkheim influenciou na escolha da religião como tema de pesquisa?

²³ Collins, em seu artigo argumenta sobre a noção de ser *forasteira/estrangeira de dentro* (*outsider within*) na sociologia e defende a necessidade de que as sociólogas negras considerem a própria história de vida na pesquisa social, pois a trajetória biográfica contribuirá para a criatividade sociológica. A criatividade, diz Collins, está nas experiências e vivências dessas mulheres que, ao se depararem com os instrumentos e teorias da sociologia, desestabilizam a ciência normal, enriquecendo a disciplina ao problematizar temas outrora despercebidos. Aquilo que é normalizado, insignificante e, portanto, despercebido pelas sociólogas brancas, é visto pelas sociólogas negras sob outra perspectiva, devido às suas trajetórias de vida diferentes. A trajetória pessoal, nesse sentido, é valorizada como potencial sociológico, ao mesmo tempo que essa vivência as torna *outsider within*.

sociológica. O propósito é dar algumas informações biográficas para que a abordagem, principalmente a virada ao racismo antirracista²⁴, nesta pesquisa seja compreensiva.

Durante o curso de Ciências Sociais, assim como qualquer outro estudante, tive contato com uma variedade de temáticas de pesquisa social. Recordo-me de que a sociologia do trabalho, devido à forte influência marxista, por um tempo chamou minha atenção, pois temas como desigualdade social e exploração evocavam lembranças e afinidade pessoais da minha trajetória. Iniciei o curso de Ciências Sociais no campus da UFPA em Marabá. Naquela época, com 18 anos, envolvi-me no movimento estudantil e na vida partidária de tendência trotskista, e cheguei até a cogitar abandonar o curso de Ciências Sociais para fazer um curso técnico e trabalhar nas siderúrgicas, que estavam sendo fechadas devido à crise econômica de 2008.

A “tragédia do acaso”²⁵, provocou uma inflexão significativa em minha trajetória de vida com resultados acadêmicos. Em 2012, meu pai foi diagnosticado com câncer de laringe. Homem negro, analfabeto e vivendo sozinho, senti-me moralmente obrigado, como filho, a trancar o curso e retornar a Paragominas para acompanhá-lo no tratamento oncológico em Belém. A pasta de papel azul, cheia de exames, marcações de consultas no hospital público de referência oncológica Ophir Loyola e outros documentos, ficou sob minha responsabilidade. Além disso, também precisei realizar as constantes idas à Secretaria de Saúde para solicitar as passagens gratuitas por meio do Tratamento Fora de Domicílio (TFD).

Durante mais de um ano, enfrentamos uma longa jornada para conseguir iniciar o tratamento oncológico de remoção do tumor em Belém pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Quando começou as sessões de radioterapia diárias, ficamos hospedados em uma pensão coletiva, onde várias pessoas compartilhavam um salão com camas beliche. As condições eram precárias, e ali permanecemos por cerca de uma semana. Por intermédio de um amigo de meu pai, servidor municipal de Paragominas, fomos acolhidos na casa do sindicato dos servidores municipais. O local situava-se próximo ao hospital e oferecia melhores condições

²⁴ “A ideia de raça é reconhecida como um construto social estrutural e estruturante na vida societária”. In BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Dinâmicas de racialização e o antirracismo no Brasil contemporâneo*. Mimeo. Material didático, s.d., p. 40.

²⁵ Howard Becker (1994) utilizou esse termo ao analisar a trajetória de vida de importantes cientistas sociais brasileiros, como Florestan Fernandes, Antônio Candido, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Esses pesquisadores, influenciados por modelos sociológicos de explicação causal, sugeriram trocar a ideia de *causalidade* pela de *casualidade* ao refletirem sobre suas próprias trajetórias.

de permanência. Diante dessa circunstância, decidi realizar a mobilidade interna da UFPA para o campus de Belém e dar continuidade ao curso de Ciências Sociais.

Vindo da aula, lembro-me de uma vez em que cheguei à casa de apoio e me deparei com duas senhoras negras, uma delas cega. Fiquei surpreso quando li nos lábios do meu pai, que já havia perdido a voz após a remoção total da laringe, que elas eram suas irmãs, minhas tias. Elas souberam da enfermidade por um amigo em comum que mantinha contato com ambos. Semanas antes, esse amigo de meu pai, que morava em Roraima, mas natural de Turiaçu-MA, as informou da situação.

Até então, eu nunca tivera contato com ninguém da minha família paterna, que são naturais do município de Turiaçu, localizado na zona litorânea do Maranhão. Quando criança, perguntava ao meu pai quando conheceria meus avós, e ele respondia: “vou guardar dinheiro, e vamos passar umas férias lá”. A fase de questionamentos sobre as origens genealógicas, típica de toda criança, passou, e atravessei a adolescência e a juventude com essa ausência familiar paterna. Nunca entendi ao certo por que meu pai jamais retornou ao seu lugar de origem, mesmo para visitar os seus pais.

A presença de um campesinato negro rural em Turiaçu-MA é documentada na literatura da antropologia e historiografia rurais (Almeida, 2002; Gomes, 2015, 1997; O’Dwyer; Carvalho, 2002; Souza, 2012). Ler os textos acadêmicos e conhecer, mesmo que de forma abstrata, que uma ponta da minha existência vem desse lugar, que sequer estive lá, me causa um estranhamento. Uso esse termo na concepção marxiana de alienação (Marx, 2015, p. 304, 305 e 306), que se refere à exteriorização de algo (corpo/existência) no mundo-sensível de maneira dissociada daquilo que o produz. No meu caso a alienação/estranhamento decorre por estar fora de uma historicidade, por não conhecer ou ter a autoconsciência (história/ancestralidade). Aliás, o pensador caribenho Ferdinand (2022, p. 162) argumenta, por meio do conceito de *política do desembarque*, que africanos e seus descendentes foram transformados em Negros e Escravizados no próprio ato de chegada às Américas. O desembarque, para esse autor, não é apenas um evento de chegar num lugar, é um processo que resulta em *corpos perdidos* por estarem desarticulados das culturas, das histórias e das identidades de seus lares. Esse trauma, ora consciente, ora inconsciente, não remete apenas a um lugar individual, mas testemunha a inscrição de um *lugar social* historicamente produzido (Ribeiro, 2024).

Sendo o filho mais novo entre nove irmãos, meu pai se desligou do núcleo familiar muito cedo. Aos 15 anos, passou a morar com seu tio materno, embora fosse na mesma comunidade de seus pais. Em 1981, esse tio foi assassinado em Campo Grande, outra comunidade da região, então marcada por conflitos agrários²⁶. É difícil afirmar que tenha sido esse episódio que o fez nunca mais voltar a Turiaçu-MA, porém foi algo sobre o qual nunca comentou. Conheci essa história por meio das minhas tias.

Se, por um lado, ele tentou esquecer essa história familiar, por outro, a interiorização da realidade da comunidade do Brito revelava seu desejo de viver no campo (zona rural). Esse anseio se manifestou em sua participação em duas ocupações de colônias em Paragominas-PA: Patagônia e Oriente. Minhas lembranças da primeira ocupação são vagas. Recordo das viagens de caminhão durante a madrugada, acompanhadas por várias pessoas na carroceria. No entanto, devido ao fato de eu ter entre oito e nove anos, acabou desistindo da ideia de permanecer na ocupação rural, uma vez que não havia escola disponível.

Já por parte da minha família materna, diferentemente da família do meu pai, o casamento interracial é mais comum. Migrantes retirantes do Nordeste, especificamente de povoados rurais situados no “pé da serra” do Tianguá-CE, encontraram na Amazônia Oriental uma alternativa à fome. Em uma conversa recente – setembro de 2024 –, durante um almoço em família, iniciei intencionalmente um diálogo com minha avó sobre sua vinda para o Pará. Em poucos minutos, tias e primos se juntaram à mesa. O tema da conversa despertou o interesse e passaram a fazer perguntas.

As dificuldades de emprego e a escassez de alimentos no Ceará foram os principais fatores que motivaram meus avós a migrar em 1975. Ouviam que o Pará era uma “terra de fartura”. Então com 20 anos e três filhas vieram para a Amazônia. Curiosamente, não era a primeira vez que minha avó contemplava o verde da floresta amazônica. Quando criança, por volta dos seis anos, fugindo da seca de 1958, viveu em Pindaré-Mirim, à beira do Rio Grajaú no Maranhão. “Era fartura, era bom demais, nunca me esqueci”, relatou com entusiasmo.

Sua família permaneceu na região por dois anos e, quando a seca abrandou, retornaram ao Ceará. Contudo, já na vida adulta, voltou à Amazônia pela fronteira paraense, mas, dessa vez, as lembranças não foram tão positivas quanto as da infância. “Nós fazíamos

²⁶ As comunidades de São João do Brito Mutá e Campos Grande são reconhecidas como quilombolas na atualidade.

café em umas latas de óleo, que antes eram de ferro. Quando o óleo acabava, a gente abria a lata para fazer café, era um sacrifício. Fogo de carvão, sofrimento doído. Aí fiquemos por aqui”, recorda.

As lembranças se diferenciavam porque os tempos eram outros na região amazônica. A trajetória da minha família materna se soma à de diversas outras famílias nordestinas que migraram com a promessa de acesso à terra no entorno da recém-construída rodovia Belém-Brasília, na década de 1970. Esse movimento migratório ficou conhecido como colonização espontânea ou não-dirigida por não haver um planejamento estatal para destinar glebas de terras aos nordestinos (Hébette; Marin, 2004a; Ianni, 1979). Se, na década de 1950, as terras na Amazônia pertenciam àqueles que as cultivavam, nos anos de 1970, a situação era diferente: a terra já tinha proprietário. O governo cívico-militar havia concedido vastas extensões de terra a empresas e latifundiários da região Centro-Sul por meio da *colonização dirigida*, processo que, para o sociólogo Octavio Ianni (1979) constituiu uma contrarreforma agrária, pois em vez de dividir terras às famílias de posseiros, ocorreu uma concentração de terras nas mãos de empresas em empresários sulistas.

As pesquisas do sociólogo Jean Hébette e da antropóloga Rosa Marin (2004) registram documentos estatais que evidenciam a repulsa às famílias nordestinas e a preferência por migrantes sulistas. Um exemplo dessa seletividade pode ser encontrado em um documento da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), de 1975, que afirma: “A imigração indiscriminada dessas populações [nordestinas], longe de constituir uma contribuição ao desenvolvimento da Amazônia, instala, ano a ano, difíceis problemas” (Hébette; Marin, 2004c, p. 87). Essa hierarquia de preferência migratória não se justificava apenas por um preconceito de caráter regional, mas sobretudo por um preconceito associado ao predomínio de um tipo racial em determinadas regiões, no caso do nordeste o negro.

Embora o relato da minha avó não faça menção direta às forças estruturantes da década de 1970, sua história de vida permite uma comparação sociológica sobre os diferentes contextos de fronteira que ela experienciou²⁷. Em 1958, sua família conseguiu terras para o

²⁷ É angustiante escrever essas lembranças e ao mesmo tempo ler trabalhos sociólogos que dimensionam estruturalmente a perversidade e o planejamento do *habitar colonial* na Amazônia. Ao fazer essa ligação entre trajetória de vida e estruturas sociais, inusitadamente me deparo com o seguinte parágrafo dos cientistas sociais Hébette e Marin (2004b, p. 126): “Consideramos que a história de vida possa fornecer subsídios indispensáveis e que uma contribuição valiosa poderia ser dada por um estudo comparativo de história de vida na fronteira em

cultivo em Pindaré-Mirim. Quando questionada por uma tia sobre a posse dessas terras – “e as terras eram de quem?” –, ela respondeu: “Acho que não tinha dono, nesse tempo lá”. Entretanto, com a colonização dirigida pelo Estado a partir de 1970, muitos nordestinos foram deslocados para bolsões de pobreza e miséria nos municípios recém-criados, como Paragominas-PA. As grandes extensões de terra foram destinadas, como mencionado, a empresas e migrantes do Centro-Sul, considerados migrantes preferenciais. Para famílias como a minha, restou a moradia em um bairro localizado na parte alta do município, pejorativamente chamado de “Trecho-Seco”²⁸, um estigma social que, até hoje, me causa constrangimento e embaraço.

A história das minhas origens é longa e marcada por situações dramáticas. Creio ser possível perceber que quem escreve estas linhas é um sociólogo situado em uma posição marginal²⁹, no *entre-lugar* (Bhabha, 2013). De um lado, a marginalidade social, vinculada à minha origem racial e de classe, de outro, a institucionalidade acadêmica, enquanto estudante universitário. Essa posição exige a constante prova e negociação das travessias entre dois mundos atravessados por performances corporais e códigos linguísticos distintos, que pouco se comunicam entre si. Tal condição molda minha visão de mundo e produz, neste momento, a percepção de não pertencimento pleno a nenhum desses espaços.

Tenho 34 anos, dos quais vivi 18 entre familiares e amigos, comunicando-me predominantemente em pretuguês, ou seja, em linguagem popular (Gonzalez, 2020, p. 90). Ao sair para estudar, há 16 anos, desenvolvi aquilo que pode ser compreendido como uma forma de dupla consciência, na medida em que precisei confrontar e, simultaneamente, acomodar-me ao paradigma epistêmico e comunicacional dominante na universidade, expresso no português-padrão. Essa experiência ambígua de exclusão e inclusão é definida por Du Bois (2021, p. 23) como dupla consciência, isto é, a capacidade de perceber e

époocas diferentes (por exemplo, no Maranhão na década de 1940-50 e em Goiás, oeste do Maranhão e Pará na década de 1960-70)”, vejo essa proposta de pesquisa se materializar na trajetória da minha avó.

²⁸ Até o início dos anos 2000, era comum que as residências em Paragominas possuísem poços de boca larga. Contudo, nas áreas mais altas da cidade, esse tipo de abastecimento mostrava-se inviável, o que levava as famílias a recorrerem ao chafariz público. Nesses casos, a água era transportada em tambores e bacias, carregados na cabeça ou em carrinhos de mão improvisados.

²⁹ No artigo “Tiago Marques Aipobureu: um Bororo marginal”, Florestan Fernandes (1975a, p. 84), valendo-se das definições de Park e Stonequist, conceitua a marginalidade da seguinte forma: “O marginal é um homem que se situa na divisa de duas raças, na margem de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas. É o indivíduo que por meio de migração, educação, casamento ou outras influências deixa um grupo social ou cultura, sem realizar um ajustamento satisfatório a outro, encontrando-se à margem de ambos e não estando integrado em nenhum”.

compreender, ao mesmo tempo, “o que está às margens e o que compõe as correntes principais” (Ladson-Billings, 2006, p. 262) do mundo moderno ocidental.

Durante minha visita às comunidades quilombolas de África e Laranjituba em 2015, chamou-me a atenção a dimensão ancestral de resistência presente na luta de seus corpos negros para manter o domínio sobre seus territórios ao longo de séculos. Essa resistência se manifestou tanto no enfrentamento ao regime escravagista colonial quanto, atualmente, na contestação a projetos de desenvolvimento econômico que buscam se territorializar por meio de infraestrutura logística, como portos marítimos, ferrovias e hidrovias.

A dominação colonial e o sistema político da supremacia branca³⁰ demonstraram eficácia tanto na exploração de corpos não-brancos quanto na produção de rupturas cosmológicas. A esse respeito, os pensadores contracoloniais Nego Bispo (2023) e Krenak (2020) afirmam:

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (Krenak, 2020, p. 14).

E,

[...] adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começaram por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhes novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Bispo dos Santos, 2023, p. 12).

³⁰ Este sistema, é entendido como a crença na superioridade natural da raça branca sobre as demais, que se converteu na estrutura política não nomeada do mundo moderno em suas múltiplas formas históricas (Delgado; Stefancic, 2021; Mills, 2023).

Nesse processo de dominação, que vai além da força física, a memória coletiva é apagada e uma consciência dominante é imposta. Essa tensão entre consciência e memória foi analisada por Lélia Gonzalez (2020) em sua discussão sobre a experiência da mulher negra na cultura brasileira. Apropriando-me dessa análise, porém ampliando-a para corpos não-brancos que sofrem rupturas cosmológicas, entendo a consciência dominante como representação social que encobre, aliena e produz esquecimento, sendo permanentemente moldada pelo discurso hegemônico, por exemplo, da identidade genérica de brasileiro ou de classe que se limitam ao tempo presente. A memória, por outro lado, é o antídoto, pois “restituem uma história que não foi escrita [...] que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 78).

Perguntas como quem sou ou quem somos? De onde viemos e como chegamos aqui? São indagações que nem todo corpo negro consegue responder. Diferentemente, por exemplo, das famílias brancas que, no mínimo, preservaram nomes próprios e sobrenomes nas línguas vernáculas de seus ancestrais.

Olhar, ouvir e conhecer as memórias dos moradores das comunidades Laranjituba e África, que passaram por experiências de subalternização, sofreram perdas, mas que, a alto custo, preservaram seus territórios e suas histórias, foi uma terapia cognitiva. Essa vivência efetuou uma mudança na minha estrutura (gestáltica) de significação da realidade social. Ajudou-me a tomar consciência do mundo e a sensibilizar meu olhar sobre a própria sociologia e as afetações raciais que permeiam esse campo científico.

Minha admiração pelos meus amigos e amigas das comunidades África e Laranjituba é imensa. Quando a desmotivação na escrita desta monografia me assaltava, devido aos golpes da vida, recordar a história dessas comunidades me revigorava. Como disse Vavá, meu Doc³¹, na comemoração dos 24 anos da Associação Quilombola África e Laranjituba do Baixo Caeté (Aquibac) no final de semana (22/03/2025): “África e Laranjituba têm um histórico de luta, de briga, de vitórias e de derrotas também”.

Mais do que um percurso acadêmico linear, a experiência nesta pesquisa, em comparação com meu repertório sociológico prévio, não apenas problematizou minha formação em sociologia, mas exigiu a reinvenção do instrumental analítico. Esse processo me levou a uma outra interpretação sociológica, mais sensível aos conhecimentos

³¹ Doc foi a pessoa que ajudou, de maneira decisiva, William Foote Whyte (2005) na famosa pesquisa qualitativa de um bairro pobre italiano de Boston em 1937.

subalternizados. Racialização, raça e racismo tornaram-se *conditio sine qua non* para desvelar hierarquias e estruturas ocultas da desigualdade em um Brasil multirracial.

Compartilho com os meus amigos de África e Laranjituba o destino comum das relações de dominação, exploração e desumanização, fenômenos que Malcom Ferdinand (2022) denomina de *fratura colonial*. Evidentemente, não somos iguais, há diferenças existenciais entre nós. No entanto, essa afinidade me levou a incluir, enquanto causa eficiente (ou variável preditora no linguajar estático), a racialização e o racismo na compreensão do conflito ambiental pesquisado.

A desumanização racista de corpos negros, a suspensão infinita de sua cidadania (direitos civis, políticos e sociais) e a imposição de um estado de exceção – exceção permanente – sobre esses corpos e territórios negros (Mbembe, 2023) fazem do racismo uma categoria sociológica fundamental para refletir sobre a organização do espaço, ou melhor, a racialização do espaço na Amazônia (Mills, 2023, p. 79). É nesse contexto de um espaço racializado que emerge uma *ecologia do apartheid*, “que situa os não racializados, os sem cor, os Brancos, o ar saudável e a natureza virgem de um lado e os racializados, os Negros, o ar poluído, as crateras da extração mineradora e as fábricas de outro” (Ferdinand, 2022, p. 201). Acredito que essa sensibilidade sociológica se deve a minha trajetória de vida e o despertar na pesquisa de campo entre os meus amigos quilombolas de África e Laranjituba.

Outra mudança fundamental ocorreu na própria escrita. Abandonei o foco exclusivo no conhecimento contemplativo. Dito de outro modo, na demonstração de erudição teórica. O que orientou minha escrita foi a força da existência e suas múltiplas performances, com o propósito explícito de permitir que os participantes desta pesquisa leiam e compreendam o texto sem enfrentar as barreiras impostas pela linguagem técnica convencional da sociologia. São esses aspectos existenciais, em síntese, que permeiam e estruturam esta pesquisa.

Não sei se minhas justificativas serão suficientes para convencer leitores e leitoras desta tese. Discordar faz parte do conhecimento, que avança com as controversas e estagna com os consensos, muitas vezes impostos por dogmas. Entretanto, esta é base existencial desta pesquisa.

2.3 ESCRITA SOCIOLOGICA PARA SER LIDA PELO PÚBLICO EM GERAL OU UMA ESCRITA VOLTADA PARA SOCIOLOGO?

A Imaginação Sociológica é o título do livro de Charles Wright Mills, publicado em 1959 nos Estados Unidos. Para esse sociólogo, a imaginação sociológica é a capacidade de “descobrir ligações insuspeitas” entre sociedade, biografia e história. Além de imaginar, torna-se indispensável criticar o próprio campo científico da sociologia, como faz Mills ao analisar a Grande Teoria, referindo-se a *The Social System*, de Parsons, publicado em 1950.

De forma irônica, Mills (1982, p. 35) transcreve parágrafos extensos do livro de Parsons e questiona: “será a grande teoria apenas verbosidade confusa, ou haverá, no final das contas, alguma coisa nela?”. Ele responde que, certamente, há conhecimento, embora pudesse ter sido apresentado de outra maneira. É exatamente isso que Mills faz: em vez de cinco parágrafos de pura abstração social, ele resume ou traduz, em quase duas dezenas de linhas, o argumento de que os valores compartilhados na sociedade orientam os atores na previsibilidade da ação do outro (Mills, 1982, p. 39). No auge da teoria estrutural funcionalista, Mills sugere que as 555 páginas de *The Social System* poderiam ser reduzidas a “150 páginas de linguagem direta”.

A linguagem rebuscada de Parsons talvez se explique, em parte, pelo contexto histórico do pós-guerra, quando a sociologia estadunidense buscava se consolidar como uma disciplina científica. Para atingir esse objetivo, a American Sociological Association (ASA) tentou unificar o método sociológico em torno da estatística e da linguagem das ditas ciências duras (Rawls, 2018, p. 25).

A importância atribuída à forma da escrita sociológica também preocupava outro pensador, o que demonstra não se tratar de uma preocupação supérflua. Refiro-me a Karl Marx (2013, p. 90), que, no posfácio da segunda edição de *O Capital*, destaca a relevância de “distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação”. Isso se devia ao objetivo de tornar a obra acessível, de modo que, “com exceção da seção relativa à forma de valor, não se poderá acusar esta obra de ser de difícil compreensão” (Marx, 2013, p. 78).

Debater sobre o estilo da escrita científica nas ciências sociais é algo que me incomoda há bastante tempo. Trata-se de uma escrita carregada de teorias e conceitos que,

em certa medida, possuem sinônimos na linguagem comum. Contudo, a tecnicidade da sociologia restringe as pesquisas a comunidades de sociólogos. A partir das leituras de autores das ciências sociais, percebo que a forma da escrita é uma preocupação latente, ainda que pouco manifestada devido ao risco de rejeição pela própria comunidade de sociólogos. No entanto, é possível identificar algumas críticas sutis.

Neste tópico, busco justificar o estilo de escrita adotado na exposição desta pesquisa, que denomino *escrita híbrida*, por abarcar tanto a forma canônica da sociologia quanto uma abordagem mais próxima à literatura. Faço essa justificativa para deixar claro que minha escolha é consciente, antes que possa ser acusada de simplificação ou de recurso ao senso comum. A escritora e crítica literária Noemi Jaffe (2023, p. 18) afirma: “faça o que você considerar importante e próprio para a sua obra, desde que conscientemente”. Embora seja um conselho destinado a autores de literatura, considere pertinente aplicá-lo à sociologia, dada a proximidade entre as áreas.

Minha preocupação com a escrita surgiu durante defesas de monografias e qualificações, ao convidar familiares e amigos para participar desses rituais acadêmicos. Frequentemente, eles, incluindo amigos de outras áreas da universidade, comentam: “não entendi nada do que vocês conversavam”. Essa observação evidencia a dificuldade de comunicação com aqueles que estão fora do campo da sociologia. Uma linguagem acessível também pode expressar temas complexos.

Nesta pesquisa, os conceitos e teorias serão utilizados para análise e interpretação dos dados, em vez de servirem apenas para demonstrar erudição. Não pretendo aqui adotar uma postura sectária, haverá tópicos abstratos, assim como tópicos com descrições densas, próximas a uma narrativa literária – pelo menos é a pretensão. Este próprio tópico, por exemplo, ilustra um esforço de erudição de fundamentar minha justificativa como escritor.

A narrativa literária não é uma invenção inédita, mas um resgate de uma prática que marcou o surgimento da sociologia e que, ao longo do tempo, foi escanteada para atender às exigências institucionais que asseguraram seu status científico. O sociólogo alemão Wolf Lepenies (1996) aprofunda essa reflexão ao lembrar a obra *História da Natureza*, do conde Buffon, do século XVIII. Essa obra situava-se na fronteira entre literatura e ciências naturais. Na sessão de entrada à Academia Francesa, “Buffon fez um discurso sobre o estilo [...] considerado uma das melhores falas jamais apresentadas na Académie – mesmo Baudelaire ficou impressionado” (Lepenies, 1996, p. 13).

Ainda no século XVIII, o estilo de Buffon passou da admiração à rejeição por parte da comunidade científica. Os tempos já eram outros, assim como os valores. “As ciências vão paulatinamente se distanciando da literatura, e como os valores tradicionais, que se poderiam denominar literários, são excluídos do cânone do saber aceito” (Lepenies, 1996, p. 13). No século XIX, *História da Natureza* já era rejeitada pelas ciências naturais, mas serviu como paradigma estilístico para o literato Balzac, conforme ele mesmo afirma no prefácio de *A Comédia Humana*. Essa obra representou o esforço de Balzac em relatar a história moral dos homens, negligenciada pelos historiadores, que se concentravam nos grandes eventos metonímicos (algo maior que a humanidade). Por isso, Balzac se autodenominava doutor em ciências sociais (Lepenies, 1996, p. 14).

Na mesma época, surge a sociologia francesa, que se vê em competição com a literatura. Ciente dessa rivalidade, Durkheim (2008, p. 21 e 22) afirma:

O que é infinito não pode ser descrito. O melhor que poderíamos fazer seria tratar essas realidades à maneira dos poetas e contadores de história [literatos], que retratam as coisas como parecem ser, sem método ou procedimento racional. [...] Em suma, a ciência não pode descrever indivíduos, mas apenas tipos. Se as sociedades humanas não podem ser classificadas, permanecem inacessíveis à descrição científica.

Ao propor um método e um objeto de estudo específicos para a sociologia, Durkheim acreditava distinguir o conhecimento sociológico (realidade social) da literatura. Contudo, o esforço da sociologia, ao longo do século XX, de se aproximar das ciências naturais sempre foi percebido com desconfiança pelos cientistas naturais. Vale lembrar a Palestra *Rede*, de C.P. Snow (2015), proferida em 1959 na Universidade de Cambridge, em que argumenta a existência de duas culturas com fronteiras nítidas: a científica e a humanística, marcadamente hostis uma à outra. Dentre as diferenças, ele afirma: “essa cultura [científica] contém uma grande dose de argumentação, usualmente muito rigorosa, e quase sempre num nível conceitual mais elevado do que as argumentações dos literatos” (Snow, 2015, p. 30).

Embora a sociologia tenha adotado a estrutura lógica e sistemática da ciência, bem como a apresentação da escrita científica (hipótese, método, resultados e conclusões), a tensão descrita por Snow entre as duas culturas é algo notório no surgimento da sociologia, especialmente na tradição francesa, que assumiu uma posição intermediária de “terceira

cultura”. Isso se deve ao fato de ter rejeitado tanto a literatura e sua forma de escrita quanto a rejeição dos cientistas naturais de aceitarem a sociologia como ciência (Lepenies, 1996, p. 17). No fim, a postura cientificista da Escola Francesa de Sociologia legitimou a existência acadêmica da nova disciplina (Consolim, 2010, 2008; Cuin; Gresle, 1994).

Mais recentemente, a antropologia estadunidense tomou um rumo diferente uma vez que “em 2010, a Associação Americana de Antropologia retirou a palavra ‘ciência’ de seu programa³², preferindo atribuir-se a tarefa mais modesta de melhorar ‘a compreensão pública do gênero humano em todos os seus aspectos’” (Verán; Vandenberghe, 2016, p. 10). Vale ressaltar que esse debate não surgiu de forma inesperada. Em 1984, diversos antropólogos nos Estados Unidos se reuniram para discutir a natureza da etnografia, resultando no livro *A Escrita da Cultura*, publicado em 1986. Na introdução, James Clifford (2016, p. 32, 34 e 36) argumenta:

A escrita não é mais uma dimensão marginal, ou oculta, mas vem surgindo como central para aquilo que os antropólogos fazem, tanto no campo quanto no que a ele se segue. [...] As abordagens “literárias” vêm, nos últimos tempos, ganhando certa popularidade nas ciências humanas. [...] Margaret Mead, Edward Sapir e Ruth Benedict viam a si mesmos como ao mesmo tempo antropólogos e artistas literários. [...] Desde o século XVII, sugerem eles [Foucault, Certeau, e Eagleton] a ciência ocidental teria excluído certos modos expressivos do seu repertório legítimo: a retórica (em nome da significação transparente e “evidente”), a ficção (em nome do fato) e a subjetividade (em nome da objetividade). As qualidades eliminadas da ciência foram alocadas na categoria “literatura”. Os textos literários eram considerados metafóricos e alegóricos, compostos de invenções ao invés de fatos observados; concediam ampla elasticidade às emoções, às especulações e ao “gênio” subjetivo de seus autores.

Podemos retroceder ainda mais no tempo em relação à forma de escrita, mas agora com implicações epistemológicas (formas de conhecer). Roy Wagner (2012, p. 39), em 1975, argumentou que a antropologia possui uma objetividade relativa, pois a análise, interpretação e escrita são afetadas pelos valores e pela própria cultura em que o antropólogo vive, que, de uma forma ou de outra, mesmo que tente esconder, acabará externalizando na textualidade da pesquisa essas influências. O antropólogo (ou pesquisador social) inventa a cultura.

³² Disponível em :<http://www.aaanet.org/about/Governance/Long_range_plan.cfm>. Acesso em 25 set. 2015 (apud VERÁN; VANDENBERGHE, 2016, p. 10). Verán e Vandenberghe, ambos sociólogos, avaliam que essa decisão é uma crise epistemológica em vez de uma decisão consensual da comunidade de antropólogos estadunidenses.

Nesse caso, invenção significa que o pesquisador não apenas observa, mas participa da reconstrução do outro, desempenhando um papel ativo no que escreve. Reconhecer as afetações (valorativas e existenciais) possibilita uma compreensão mais equilibrada na pesquisa, mas nunca objetiva. “Essa invenção, por sua vez, faz parte do fenômeno mais geral da criatividade humana – transforma a mera pressuposição da cultura numa arte criativa” (Wagner, 2012, p. 57).

Esses aspectos subjetivos e interpretativos na pesquisa social marcam a sociologia alemã clássica. Max Weber (2008a), que busca uma síntese entre a compreensão dos valores e significados (*verstehen*) e a explicação causal das leis (*erklären*) – na minha avaliação, com maior ênfase na compreensão – afirma: “as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto do estudo e os limites desse estudo” (Weber, 2008a, p. 100)³³. Não é à toa que o interpretativismo weberiano é retomado por Clifford Geertz na coletânea de textos *A Interpretação das Culturas* de 1973. O mais curioso, porém, é quando Geertz, em 1988, analisa a natureza da etnografia e conclui que a credibilidade não está nas inúmeras descrições escritas. A lógica da ênfase a quantidade de descrições, diz Geertz (2002, p. 14), talvez resida na imitação de “como se ‘estabelecem’ os ‘fatos’ nas ciências mais exatas”. A credibilidade etnográfica, segundo ele, reside na capacidade do autor de convencer o público leitor por meio da retórica:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida [...] de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. [...] Fica claro que, nesses termos, a antropologia, está praticamente toda do lado dos discursos “literários”, e não dos “científicos” (Geertz, 2002, p. 14 e 19).

³³ Percebo uma ambiguidade em Weber: no excerto acima, ele concorda e autoriza que o pesquisador tenha um papel ativo na pesquisa. No entanto, no texto *Conceitos Sociológicos Fundamentais*, ele afirma: “Em muitos casos, supostos ‘motivos’ e ‘repressões’ ocultam ao próprio agente o nexos real da orientação de sua ação, de modo que também seus próprios testemunhos subjetivamente sinceros têm valor apenas relativo. Neste caso, cabe à sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixá-la pela interpretação [...]” (Weber, 2014, p. 7). Diante da autoridade do sociólogo, os atores e suas interpretações são colocados em suspeição.

A etnografia *Briga de Galos*³⁴, de Clifford Geertz, considerada até hoje o paradigma etnográfico, é examinada minuciosamente por Vincent Crapanzano (2016), em um dos ensaios de *A Escrita da Cultura*. Crapanzano é categórico em relação à *Briga de Galos*: “o lugar do etnógrafo no texto é puramente retórico” (Crapanzano, 2016, p. 93). Se o texto *Briga de Galos* fosse analisado apenas pela sua descrição, Geertz deveria ser questionado pela generalização feita ao longo de sua etnografia, expressa no uso excessivo do termo “os balineses”. Em nenhum momento Geertz relata um diálogo com os nativos, mas “confunde sua própria subjetividade – sua experiência de si mesmo naqueles primeiros dias balineses – com a subjetividade e a intencionalidade dos aldeões” (Crapanzano, 2016, p. 115). Mesmo assim, a autoridade etnográfica de Geertz não é questionada, uma vez que ele conseguiu convencer retoricamente.

Quando Vincent Crapanzano fala de autoridade etnográfica, lembro do argumento de Pedro Demo (2008) em seu ensaio *Fundamento sem Fundo*, no qual analisa o uso das teorias sociais, diferenciando o argumento de autoridade da autoridade do argumento. O argumento de autoridade é utilizado quando o pesquisador, de forma dogmática, pretende validar seu argumento na autoridade de uma pessoa ou instituição. Por outro lado, a autoridade do argumento busca sua validade na qualidade intrínseca da coerência e consistência do argumento:

Assim, a “evidência empírica” é aquela que o método produz, não é propriedade da realidade. A realidade, em si, apresenta-se opaca, ambígua, complexa. [...] O senso pela relatividade das coisas faz parte do saber pensar. Quem não sabe pensar, acredita no que pensa. Quem sabe pensar, questiona o que pensa. Questionar implica, naturalmente, a relativização do argumento. Claramente, argumento é produto relativo, jamais absoluto, como se pretendia no silogismo clássico (Demo, 2008, p. 28 e 48).

Por isso, quero deixar registrado o esforço que farei nesta monografia de tese ao optar por uma linguagem simples e acessível. Sei que haverá tópicos no estilo da escrita científica, e assim deve ser, não opto pela exclusão. Este tópico foi escrito para justificar o estilo híbrido, que mescla a linguagem falada, próxima à literatura, com a escrita científica. Que

³⁴ GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galo balinesa. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, (2008).

os participantes dessa pesquisa possam ler e entender, pois os considero “como coautores, e o etnógrafo como um escriba e arquivista, bem como um observador intérprete” (Clifford, 2016, p. 50).

Sei que não é fácil, há um custo psíquico e político associado ao transitar entre essas duas ordens do discurso. No âmbito pessoal, fico inseguro na escrita, em certo aspecto, desnortado, diante da consequência da receptividade acadêmica dessa pesquisa, que, na melhor das situações, poderá ser julgada “puramente empírica” e, na pior, espontânea ou vulgar.

Mas recordo que a ruptura epistemológica, entre a sociologia dos sociólogos e a sociologia espontânea (ou senso comum) dos atores (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1999), tem sido questionada nessas últimas décadas. A expressão “levar a sério os atores” tem sido utilizada em algumas correntes sociológicas. Por exemplo: “levar a sério as justificativas e críticas dos atores”, como proposto pela sociologia pragmática/das provas francesa (Barthe et al., 2016, p. 98); “levar a sério os atores” e sua capacidade reflexiva, em vez de considerá-los de “juízo sedado” pela ordem social, como sugere a etnometodologia (Garfinkel, 2018, p. 148 e 149); ou ainda, no âmbito do marxismo, ao reconhecer em lideranças operárias a possibilidade de surgirem intelectuais (orgânicos).

Para além das inflexões metodológicas das correntes sociológicas citadas, acredito que levar a sério os atores é oferecer espaço às suas vozes na apresentação da pesquisa. Assim, justifico o uso de citações mais longas³⁵ dos participantes desta pesquisa, algo que o metodólogo Creswell (2014, p. 175 e 176) descreve como “usado para transmitir entendimentos mais complexos”.

Minha inspiração para esse discurso híbrido é Lélia Gonzalez, embora esteja longe do seu brilhantismo e erudição, na qual Flavio Rios e Márcia Lima (2020, p. 9 e 10) tão bem captaram a forma de seu discurso ao dizerem:

Lélia tem uma elaboração textual fina, às vezes repleta de ironias, por vezes mesclada de ortografia formal com a língua falada, um misto de coloquialismo e erudição. Em seus trabalhos é possível encontrar simultaneamente citações de referências clássicas da filosofia e das ciências sociais convivendo com o linguajar

³⁵ As monografias de Becker (2015) e de Whyte (2005), referências de pesquisa qualitativas nos Estados Unidos, têm em comum o uso de longas citações de entrevistas e notas de campo.

popular, do latim ao banto, passando pelo que ela chama de “pretuguês”, uma espécie de africanização ou criouliização do idioma falado no Brasil.

Se esta monografia for lida sem dificuldade por pelo menos uma pessoa fora da universidade, terei cumprido meu objetivo. Justificada minha consciência discursiva, parafrazeando Noemi Jaffe (2023), que fala da consciência narrativa, apresento o arcabouço teórico interpretativo desta pesquisa.

3 CONFLITO AMBIENTAL, RECONHECIMENTO, RACISMO E DESUMANIZAÇÃO: REFLEXÕES TEÓRICAS

Neste capítulo, empenho-me em fundamentar os aspectos conceituais que orientam a pesquisa empírica desta tese. A investigação baseia-se numa interpretação racializada do conflito ambiental entre comunidades quilombolas do Baixo Tocantins, no Pará, e atores estatais e econômicos que buscam viabilizar a infraestrutura logística do *capital extrativista*, caracterizado como atividade econômica de exploração da natureza (Svampa, 2019), por meio da construção de portos (marítimos e secos), ferrovias e hidrovias na Amazônia Oriental.

Nesta tese, a racialização é definida como o processo social e histórico pelo qual um grupo é categorizado como uma raça inferior. Este processo é produzido por atores sociais dotados de poder, que utilizam distintos atributos, como características biológicas (fenótipos), culturais ou étnicas, para criar e naturalizar essa classificação inferiorizada, que desumaniza o grupo racializado (Gans, 2017; Hochman, 2019). Na dinâmica do conflito aqui analisado, esse processo é articulado ao racismo ambiental, que produz e legitima a distribuição desigual de danos ambientais sobre corpos e territórios negros (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009; Bullard, 2004).

Diante disso, os conceitos de raça, escravidão e colonialismo, bem como suas respectivas temporalidades, são fundamentais para a presente interpretação sociológica do conflito ambiental. Esse enfoque conceitual decorre do fato de que a conexão da região do Baixo Tocantins com o mundo ocidentalizado (sistema capitalista) remonta ao período colonial (Hébette; Marin, 2004a, 2004c; Neto, 2001; Salles, 1971, 2004). Por esse motivo, as raízes do conflito ambiental estão na colonização europeia que estrutura as disputas ambientais atualmente.

Em síntese, esta análise abordará de que modo as questões raciais estruturam o conflito ambiental, averiguando como certos ambientes se tornam zonas de sacrifício (Lerner, 2010) e como seus habitantes, através do racismo, são convertidos em subpessoas (Mills, 2023) por estarem na zona do não-ser (Fanon, 2008). O resultado do encontro dessas zonas é a violação constante dos direitos humanos das comunidades tradicionais e a subordinação de seus territórios à lógica da acumulação capitalista, sendo uma violência

espacial que opera para manter e produzir lugares brancos em detrimento de ambientes ocupados por populações negras quilombolas (Seamster; Purifoy, 2021b). A intenção não era separar, nesta tese, a teoria, de um lado, e a empiria e a interpretação, de outro. No entanto, o presente capítulo dedica-se a expor o referencial teórico de modo delimitado, atendendo a uma convenção acadêmica consolidada.

Na primeira parte, faço uma revisitação crítico-conceitual da minha pesquisa de mestrado, a fim de registrar a evolução da minha interpretação sobre a questão quilombola, à qual me dedico desde a graduação. Essa revisitação é atravessada por um tensionamento que procuro provocar no próprio campo dos estudos étnicos sobre quilombos, ao conferir centralidade a variáveis raça e racismo, tratadas enquanto estruturas que reproduzem desigualdades e negam a humanidade comum – não operacionalizo esses conceitos como identidades.

Na segunda parte, apresento os fundamentos teóricos para uma racialização espacial do conflito ambiental, propondo uma síntese entre dois campos de pesquisa separados que, a meu ver, carecem de maior diálogo: os estudos raciais e coloniais, através do que Fanon (2008) denominou zona do não-ser, e os estudos ambientais, a partir do conceito que Lerner (2010) cunhou de zona de sacrifício, já que a sociologia ambiental surge com o desafio de analisar as interações entre meio ambiente e a sociedade (Catton; Dunlap, 2021).

3.1 UMA AUTOCRÍTICA CONCEITUAL DO RECONHECIMENTO ÉTNICO PARA UM NOVO MARCO TEÓRICO ACERCA DA RACIALIZAÇÃO DE CONFLITOS AMBIENTAIS

Minha dissertação investigou como os moradores, em especial os jovens, das comunidades África e Laranjituba aderem, se identificam e gerenciam a identidade étnica de remanescentes de quilombo (Santos, 2019). Busquei evidenciar o aspecto da construção social dessa identidade política, a quilombola, que ganha força após a Constituição Brasileira de 1988, em contraposição à essencialização epistemológica (ou reificação conceitual), em que intelectuais tendem a construir grupos monolíticos e homogêneos, desprovidos de historicidade, como argumentou Beatriz Nascimento (2021, p. 112 e 114). O propósito

consistia em chamar atenção para os significados e compreensão em torno da identidade quilombola, mas construída pelos próprios atores sociais dessas comunidades negras rurais e urbanas. Cada quilombo varia conforme sua localização geográfica pelo país e a maneira como surgiu historicamente, fenômeno que é, antes de tudo, dinâmico e relacional³⁶. A generalização, nessa temática, pode gerar uma *história única* que emerge do poder social para criar narrativas estereotipadas, as quais justificam projetos de dominação neocoloniais (Adichie, 2019). Como sugere o historiador Flávio Gomes (2015, p. 74), o uso de “uma tipologia pode sugerir generalizações”.

Neste tópico, além de apresentar o marco teórico que fundamenta esta pesquisa de doutorado, com ênfase no conceito de raça, proponho uma breve digressão sobre a centralidade atribuída à teoria do reconhecimento (Fraser, 2006; Honneth, 2009; Taylor, 1994, 2011, 2013) na minha dissertação de mestrado. Importa destacar que não se trata aqui de uma crítica à teoria em si, mas de uma reflexão sobre a ênfase que lhe conferi, à época, em detrimento da consideração de conceitos fundamentais, como racismo, classificação racial e processos de racialização. Esses temas remetem a uma outra tensão epistêmica com relação à questão quilombola, que é entre os conceitos interpretativos concorrentes de *etnia* e *raça*, assunto ao qual retornarei ao final deste tópico.

Os estudos étnicos têm se concentrado nas diferenças culturais como elementos formadores de identidades grupais. Foi o antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000, p. 25) quem deslocou a análise ao focar no “processo de constituição dos grupos étnicos e a natureza das fronteiras entre estes”. Para Barth (2000), a etnicidade refere-se à capacidade de um grupo de se identificar e ser identificado por outros por meio de uma mesma categoria identitária, ou seja, pela *autoatribuição* e pela *atribuição externa*. Esse postulado antropológico foi incorporado pelo Decreto 4.887/03³⁷ para regulamentar o Artigo 68 da

³⁶ A aplicação barthiana de etnicidade (2000) na questão quilombola é problemática. Alguns pesquisadores desconsideraram a sugestão do próprio Barth em partir da categoria nativa. A classificação que Barth privilegia é das relações de alteridade entre grupos étnicos, sem mediação do Estado. Apesar do termo quilombo ser uma categoria nativa, os estudos realizados consideraram sua racionalização e generalização na constituinte de 1988, tornando uma classificação externa. Desta forma, os pesquisadores deram pouca atenção ao impacto dessa identidade na vida prática dos atores reconhecidos como quilombolas.

³⁷ “Art. 2º 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. § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”.

Constituição Federal brasileira que determina quem são os remanescentes de quilombo na atualidade da Nova República. Para o antropólogo, a cultura seria mais efeito do que causa da etnicidade, sendo uma categoria com forte tendência política. Isso quer dizer que partilhar a mesma cultura não garante que os indivíduos se atribuam pertencer ao mesmo grupo étnico. Na Espanha, por exemplo, o cotidiano cultural de Andorra é Catalão, no entanto, os moradores esforçam-se para afirmarem a identidade andorrana (Oliveira, 2000, p. 14 e 15).

Por outro lado, raça é uma categoria classificatória imposta externamente, que distribui de forma desigual, na hierarquia social racializada, o *status* de humanidade (Fanon, 2008; Grosfoguel, 2016). Nessa lógica, são considerados plenamente humanos os brancos, enquanto os não brancos são desumanizados e tornados sub-humanos por estarem na zona do não-ser (Fanon, 2008; Mills, 2023). Como destacaram os pesquisadores das relações raciais (Bullard, 2004; Delgado; Stefancic, 2021; Du Bois, 2021; Gonzalez, 2020; Mills, 2023; Nascimento, 2022; Pico, 2024), a raça, e seus efeitos racistas, possui uma base material (infraestrutural no sentido marxista): ela divide e hierarquiza o trabalho em escala global; gera relações de desigualdade ambiental ao direcionar danos ecológicos para territórios ocupados por grupos racializados como inferiores; além de justificar a apropriação indevida de territórios negros sob o argumento do interesse “público”. O racismo, portanto, não se manifesta apenas no plano ideal (superestrutura), por meio de preconceitos culturais ou discriminação racial.

Diante disso, a tensão central entre etnia e raça na interpretação da questão quilombola manifesta-se na formulação de políticas sociais: qual critério conceitual deve orientá-las? A etnia (fundamentada na autoatribuição e na diferença cultural) ou a raça (baseada na hierarquização da humanidade)? Antes de adentrar a discussão teórico-conceitual propriamente dita, cabe uma breve contextualização da minha inflexão heurística, isto é, da mudança sociológica de como interpreto a realidade social quilombola.

O despertar para investigar a identidade quilombola enquanto construção social surgiu de minha ingenuidade, com forte tendência a naturalizar essa identidade social, ao visitar pela primeira vez as comunidades África e Laranjituba. Movido por preconceitos, esperava encontrar pessoas que se declarassem abertamente quilombolas. Em campo, deparei-me com certo embaraço, por parte dos moradores, em relação aos termos “quilombo” e “quilombola”.

Esse embaraço devia-se à generalização que a classificação social de quilombo e quilombola adquiriu após o reconhecimento formal do Estado brasileiro para referir-se às comunidades negras rurais em geral, até então classificadas, em sua maioria, como camponesas pela sociologia rural (Queiroz, 2009; Velho, 2009). A fala do senhor Juvêncio, primeiro presidente da Aquibac, é emblemático quando ele diz: “de 80 [1980] até 97 [1997] ou 98 [1998], ela era comunidade eclesial de Base mesmo [referindo-se à comunidade África]. Ela não tinha uma identidade quilombola, ela não vai ter”. A expressão “ela não vai ter” remete justamente ao processo de identificação com o termo, momento em que os atores incorporam e aderem a essa identidade política (quilombola), e a percebe como uma identidade cultural (Hall, 2000, p. 30).

Essas mudanças conceituais de classificação, entre campesinato (classe), raça e etnia, foram fruto da mobilização política de movimentos negros urbanos e de comunidades negras rurais em defesa de seus territórios ancestrais e de modos de vida baseados na interação existencial e simétrica com o ambiente natural (Almeida, 1989, 2002; Arruti, 1997; Castro; Marin, 2004; Gomes, 2015; Leite, 2000, 2008; O’Dwyer, 2010; Treccani, 2006). A comunidade de antropólogos utiliza o conceito de etnia (Almeida, 2002; Arruti, 1997, 2006; Leite, 2000) para compreender, descrever e interpretar essa diferença de autoatribuição e atribuição, que é também cultural.

No entanto, o termo quilombo remete a uma experiência singular e emblemática da história brasileira, a saber, o quilombo de Palmares. Vale mencionar que outro termo concorrente à generalização foi o *mocambo*, mas foi o de quilombo/quilombola que prevaleceu no uso comum (Nascimento, 2021, p. 112). A timidez dos moradores de África e Laranjituba de autoidentificarem-se como quilombolas, portanto, devia-se ao processo de identificação que se estabelece entre o termo (quilombo/quilombola) e as trajetórias históricas e a origem local da comunidade. Esse fenômeno foi caracterizado como etnogênese, quando um povo marginalizado e descontinuado pela desterritorialização refaz suas fronteiras culturais e sociais e se afirma como grupo distinto da identidade nacional (Arruti, 1997). Assim, ao questionar os e as jovens, de 17 a 29 anos em 2018, nas comunidades África e Laranjituba sobre o que seria ser quilombola, as respostas foram:

Rosinete: Ser jovem quilombola não é apenas morar numa comunidade quilombola, **mas ajudar outras pessoas da comunidade**, indo numa ação e

ajudar as pessoas / **Geovana:** É ser livre... ter o livre arbítrio de ir e vir / **Paulo:** Acho que é... é morar aqui nesse lugar, ter conhecimento dos meus antepassados, e saber que eles lutaram muito para a gente está aqui. / **Ivanildo:** É uma coisa que está na tua mente. Eu digo assim, por mais que tenha o sangue do negro correndo em tuas veias se tua mente disser que tu não é quilombola tu não é. Eu acho que hoje em dia, ser jovem quilombola é participar da associação... / **Leonardo:** Então, ser quilombola, é... tem dois casos assim, tem um caso de... de ser descendente de negros, uma parte negra é quilombola. Ser quilombola, é uma outra assim, viver, né, como a gente vive, cultivo, né, cuidando bem da... da natureza, trabalhando na roça, plantando, colhendo. Hoje, como eu estou morando no território, ser quilombola é nossa vida hoje. Porque aqui, a gente planta, a gente cultiva, e tira o benefício da terra, que é da associação quilombola. / **Valquiria:** Eu acho que primeiro, dizer que eu sou descendente de negro, e que moro numa área que os negros antigamente já habitaram e fizeram seus quilombos. / **Claúdio:** Ser quilombola, é uma pessoa que luta, tem seu direito de ir e vir, tem uma origem, e tem um reconhecimento muito maior as vezes. / **Willian:** Rapaz... essa pergunta é o que é ser quilombola, né cara? [...] eu sou um quilombola, nós somos quilombola porque nós já tivemos descendente de muito anos atrás... e é uma coisa que nós não vamos deixar a raiz morrer né. / **Ruan:** Ser jovem quilombola para mim, é representar a associação quilombola África e Laranjituba, e quando perguntarem para mim sobre ser quilombola eu saber responder muito bem e convidar as pessoas a virem aqui e conhecerem o que é viver em um quilombo... para ver nossa realidade.

O aspecto existencial de morarem em um território, plantarem e colherem constituem, juntamente com a reivindicação da origem ancestral através da memória coletiva, a trajetória histórica singular das comunidades pesquisadas. Transformei na minha dissertação esses predicados relatados pelos participantes da pesquisa em descrições etnográficas, por meio da observação participante realizada durante o trabalho de campo. Deste modo, no caso quilombola, a expressão emblemática da filosofia existencialista de que “a existência precede a essência” mostra-se verdadeira (Sartre, 2017).

Assim, é necessário utilizar os termos no plural. Quilombos e quilombolas referem-se a trajetórias históricas diversas e a origens variadas, sejam territórios doados pela Igreja, herdados de senhores de engenho ou apropriados pela resistência fugitiva, entre tantas outras possibilidades (Almeida, 2002). Por outro lado, o Estado brasileiro, enquanto instituição sociopolítica, por meio de seus representantes, teve uma atuação homogênea na marginalização e criminalização das comunidades negras urbanas e rurais (Gomes, 2005, 2020; Nascimento, 2021).

Desse modo, a definição do termo “quilombo” variou e foi objeto de disputas semânticas ao longo do tempo, sendo sinônimo de criminalidade para o Estado brasileiro, mas de resistência social para ativistas e o movimento negro (Almeida, 2002; Bispo dos

Santos, 2019; Leite, 2000). Na perspectiva do colonizador e do Estado, conforme registrado no Conselho Ultramarino em 1740, definia-se quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 2021, p. 112). Essa interpretação homogênea prevaleceu no sistema jurídico do período colonial. Contudo, essa definição de quilombo era marcada por estereótipos e desconsiderava outras formas de constituição de comunidades negras rurais:

Ao lado de poucas informações descritivas sobre a repressão das autoridades, se encontra uma interpretação estereotipada de como se constituíam os “quilombos”. Nessas descrições reforçam-se as noções de negros como seres primitivos, malfeitores e irresponsáveis, e dos quilombos como bandos destituídos de caráter político (Nascimento, 2021, p. 110)³⁸.

A própria etimologia do termo quilombo remete à diversidade das sociedades africanas de língua banto, derivando de kilombo, vocábulo que designava, originalmente, um campo de iniciação (Munanga, 1996, p. 60). Na África do século XVI, o kilombo configurava-se como uma instituição sociopolítica de caráter guerreiro, composta por indivíduos de diversas origens étnicas. Desde sua origem, caracterizava-se como uma organização social inclusiva, que acolhia tanto perseguidos quanto aqueles expulsos de seus grupos étnicos originais, incorporando assim práticas culturais heterogêneas. O kilombo africano representava, portanto, um espaço de convergência étnica e cultural, cuja integração e cooperação mútua fortalecia o grupo guerreiro, garantindo sua existência (Munanga, 1996; Nascimento, 2021).

No Brasil do século XVII, Palmares se destacou como o exemplo paradigmático de quilombo, situado entre Pernambuco e Alagoas. Essa formação sociopolítica caracterizava-se pela pluralidade étnica e racial, composta predominantemente por africanos e

³⁸ Escrevo esta nota para reconhecer as contribuições de Beatriz Nascimento (2021, 2022) em suas pesquisas sobre quilombos, realizadas nas décadas de 1970 e 1980, período em que a temática quilombola ainda não havia ganhado visibilidade no meio acadêmico nem no debate público. Infelizmente, meu contato com sua obra ocorreu tardiamente, já nas etapas conclusivas desta tese – coincidindo com o momento em que as republicações de seus textos têm se intensificado no mercado editorial. No entanto, é possível identificar em seus escritos diversas análises sociológicas e antropológicas que só seriam problematizadas pela academia entre os anos 1990 e 2000. Uma comparação detalhada com os estudos atuais mostra-se inviável no espaço reduzido de uma nota de rodapé.

afrodescendentes em situação de resistência fugitiva aos engenhos coloniais, além da presença de indígenas e mestiços (Gomes, 2005, p. 60 e 110). No século XX, intelectuais e ativistas elevaram o exemplo específico de Palmares ao status de referência teórica na resistência cultural e no combate à escravidão (Gomes, 2015, p. 73 e 74).

Nesse sentido, é necessário citar, por exemplo, Abdias do Nascimento (2002, p. 349), que cunhou o termo quilombismo para designar qualquer estratégia de resistência dos afro-brasileiros ao genocídio, efetivado por meio da violência, da fome ou da miscigenação compulsória (estupro da mulher negra) da população negra. Beatriz Nascimento (2021, 2022), por sua vez, compreende e utiliza o termo quilombo para além de um acontecimento histórico do passado: o quilombo é também um espaço geográfico (como os bairros de negros nas grandes cidades) e um sistema social alternativo à dominação e opressão das elites e dos poderes escravagistas dominantes no Brasil.

Diante desse contexto, a identidade quilombola e seu significado, desde o período colonial, tem sido objeto de constante disputa, transitando entre a criminalização e o reconhecimento como organização social de resistência. Na redemocratização brasileira de 1988, o debate envolvendo a tipologia quilombo concentrou-se na interpretação do termo “remanescentes das comunidades dos quilombos”, presente no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988³⁹, isto é, a questão central baseava-se em definir quem seriam os atores sociais contemplados por esse direito.

Além da controvérsia semântica do Artigo 68, emergiu um desafio paralelo: a normatização jurídico-política de como seria o reconhecimento da propriedade definitiva das terras que os quilombos ocupam. De um lado, os grandes proprietários de terra defendiam a tese do marco temporal, argumentando que apenas as comunidades que comprovassem ocupação contínua do território entre 1888 (Lei Áurea) e 1988 (promulgação da Constituição) teriam direito à titulação. Essa posição, claramente restritiva, visava limitar ao máximo o reconhecimento jurídico dos territórios das comunidades negras rurais⁴⁰. Ou seja, atribuía ao Estado e aos grupos hegemônicos da esfera política a competência de definir quem seria quilombola, anulando a autoatribuição das próprias comunidades negras.

³⁹ Art. 68 ADCT. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

⁴⁰ O decreto 3.912/01, do então presidente da república Fernando Henrique Cardoso, tinha como texto central o artigo 1º em seu parágrafo único que diz: “para efeito do dispositivo no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I- era ocupadas por quilombos em 1888; e II estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988”.

Contudo, o que prevaleceu na disputa política foi o critério da autoatribuição e da atribuição, que marca as relações de alteridade. Ou seja, é necessário que a comunidade se perceba como um grupo étnico distinto e seja também percebida como diferenciada pelos outros ao seu redor, a partir da construção de uma fronteira étnica (Barth, 2000) – diferença que pode ser marcada pela cultura, posição política, modo de vida ou outro atributo.

Esse entendimento teórico foi institucionalizado pelo Decreto nº 4.887/03, que estabeleceu a autoatribuição como critério fundamental para identificação das comunidades quilombolas. Como resultado, o Estado brasileiro passou a: 1) reconhecer formalmente os quilombos/quilombolas como grupos étnico-raciais; 2) garantir o direito à titulação territorial em regime de *domínio coletivo*⁴¹; e 3) desenvolver políticas sociais específicas para essas comunidades.

Foi nesse cenário brasileiro de garantias constitucionais e políticas sociais destinadas às comunidades quilombolas que propus utilizar a teoria do reconhecimento (Fraser, 2006; Honneth, 2009; Taylor, 1994, 2011, 2013) para interpretar avanços morais na compreensão do que é ser quilombola para os jovens de África e Laranjituba (Santos, 2019). Minha abordagem analítica evidenciou que o reconhecimento transcende a dimensão material, expressa principalmente nas políticas sociais e na titulação territorial.

Para os jovens das comunidades pesquisadas, ser quilombola fortalece a autoestima nas relações estabelecidas com atores externos ao território. Esse fenômeno decorre do autorrespeito atribuído aos seus modos de vida diferenciados em relação à sociedade nacional, bem como da valorização da ancestralidade. Em outras palavras, a identidade cultural e política quilombola é fundamental na construção de um Eu (self) autoconfiante entre os jovens de África e Laranjituba (Honneth, 2009, p. 47 e 256).

A esse respeito, algumas falas registradas em 2018 oferecem uma dimensão empírica do que estou explanando de forma abstrata. A primeira é de Valquíria, que tinha 27 anos em 2018 e moradora de África. A segunda é de Ivanildo, de 29 anos, oriundo da comunidade Samaúma, mas que, após o casamento, passou a residir em Laranjituba. O depoimento desses dois jovens revela o aspecto da autoconfiança mencionado no parágrafo anterior:

⁴¹ A propriedade da terra é coletiva não podendo ser vendida ou penhorada, conforme a Essa normatização está disposta na instrução normativa nº 57 no art. 24. “O presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada no serviço registral da comarca de localização das áreas”.

Olha eu particularmente já tive muita vergonha, muita. Confesso que já, mas bem no começo. Logo que a gente começou aqui... a se transformar, vamos dizer que foi uma transformação da gente se aceitar que a gente era quilombola, eu tinha uma vergonha imensa, sei lá, quando começaram a fazer os primeiros encontros, os encontros de comunidades e associações eu ia e quando falavam: “quem é quilombola levanta o braço”, eu nunca que levantava meu braço. Mas eu era jovem, muito jovem mesmo, aquela cabeça que tu pensa em ser uma coisa que tu não é, mas ao decorrer do tempo eu fui percebendo que isso é ser comum como qualquer pessoa; **aliás, eu tenho muito mais direito que muitas pessoas na vida.** Então eu mesmo parei e falei, “não eu sou quilombola, eu sou quilombola”, hoje não tenho mais, mas no início eu tinha muita vergonha, se alguém chegasse e me perguntasse, “tu é daquela comunidade quilombola?”, eu dizia “que não”. Mas agora, eu, graças a Deus, já consigo me reconhecer. [...]. Teve uma época, que eu saí daqui para morar em Belém, antes deu engravidar do meu primeiro filho, foi justamente nessa época que eu tinha muita vergonha. Se alguém dissesse, “tu mora naquela comunidade quilombola?”, eu dizia, “eu moro lá, mas não sou quilombola”, foi justamente nessa época aí [fala de Valquíria].

E,

Cara, assim, logo no início já. Porque o cara chega num lugar, onde tem muita gente... muita gente fica te olhando, “esse cara é quilombola?”, aí eu fico meio sem jeito, mas com o tempo eu fui entender, e muita das vezes era falta de entrosamento, chegar, conversar... mas agora graças a Deus... mas foi pouca das vezes, mas eu fica meio assim... eu fui num curso, que foi lá na FASE (Belém), a primeira vez que fui, o cara perguntou se eu era quilombola, aí eu fiquei meio pensando assim... vendo um bocado de gente bem vestido, aí eu fiquei... poxa eu aqui, e os cara... aí depois que fui me entrosar com os pessoal, aí eles me perguntaram se eu era quilombola, eu disse que era. **De lá eu já fui me soltando dizendo que era, mas lentamente, e com o passar do tempo perdi a vergonha... porque as vezes nem é tanto eles, mas é que a gente tem vergonha.** Aí depois eu já sei como funciona, agora eu me identifico como quilombola, aonde eu chego... eu sou um cara assim, aonde eu chego eu faço amizade com todo mundo [fala de Ivanildo].

Valquíria levanta uma questão sobre os direitos constitucionais ao afirmar: “eu [quilombolas] tenho muito mais direito do que muitas pessoas na vida”. No contexto da entrevista, ela se referia às ações afirmativas que destinam vagas em universidades públicas aos povos quilombolas, enquanto grupo étnico-racial. Localmente nas comunidades, os jovens denominam esse processo de “prova quilombola”.

É importante considerar a marginalização histórica e persistente enfrentada pelas comunidades de África e Laranjituba, cuja exclusão do sistema educacional formal, como discutirei em capítulos posteriores, ainda se perpetua. O reconhecimento formal constitui

uma tentativa de reparar as promessas não cumpridas pela cidadania moderna, em especial o direito social à educação formal (Carvalho, 2008; Marshall, 1967). Dessa maneira, a identidade política quilombola está longe de representar um status de privilégio.

Além disso, a crescente visibilidade da questão quilombola na opinião pública ao longo dos anos atraiu o interesse de pesquisadores e organizações não governamentais (ONGs) que valorizam esse modo de vida. Um exemplo disso é a recepção respeitosa que Ivanildo recebe nas reuniões das quais participa na FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional).

No entanto, esses avanços, exemplificados pelos casos mencionados, não representam um progresso moral regulado pelo reconhecimento das capacidades e propriedades de uma identidade desrespeitada (Honneth, 2009). Tampouco decorrem de uma redistribuição equitativa de bens fundada no reconhecimento das necessidades materiais específicas de um grupo étnico-racial (Fraser, 2006). Isso ocorre porque a humanidade das comunidades negras rurais é, desde o princípio colonial, negada. Na primeira oportunidade, a supremacia branca reverte as conquistas obtidas através de direitos (civis, sociais e políticos) por grupos racialmente minoritários nas arenas política e jurídica.

O conflito ambiental constitui justamente esse ponto de inflexão, uma vez que o direito ao título de reconhecimento de domínio coletivo do território é violado por grandes projetos de infraestrutura que atravessam os territórios em nome do interesse público. Na visão do jurista negro Derrick Bell (1992), expoente do Realismo Racial e da Teoria Crítica da Raça (TCR), os grupos racialmente desumanizados estão expostos a viver momentos de progresso de direitos seguidos por períodos de retrocesso. Essa reversão de direitos ocorre de forma sutil, seja pela transformação de interesses privados em públicos, seja por meio de “interpretações restritivas, obstrução administrativa ou atraso” (Delgado; Stefancic, 2021, p. 52).

É evidente que tais conquistas resultam de um conflito histórico de desrespeito social (Honneth, 2009), cujas raízes remontam ao colonialismo, à escravidão e às relações racistas estruturantes da sociedade brasileira. Nesse contexto, o alerta de Charles Taylor (2011, p. 56) de que a modernidade não gerou “a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais ele pode falhar” revela-se profundamente válido para os grupos negros rurais.

Se, nas sociedades antigas e feudais, o aspecto valorativo da honra justificava a posição hierárquica de grupos e indivíduos, nas sociedades autointituladas modernas, a

“dignidade dos seres humanos” inauguraria uma ordem social democrática e igualitária em sentido universalista (Taylor, 2011, p. 54). A questão que chamo atenção, no entanto, é se essa abrangência da dignidade humana é de fato universal ou limitada. Os filósofos políticos contratualistas, ainda que mantenham divergências interpretativas sobre o contrato social moderno, não renunciaram ao *status apodítico* universal da dignidade humana, da justiça e dos direitos abstratos para fundamentar suas concepções políticas (Mills, 2023, p. 36).

Contudo, ao examinarmos os principais filósofos políticos – Hobbes, Locke e Kant – através das críticas de Charles W. Mills (2023), torna-se evidente que seus discursos supostamente neutros sobre temas atemporais (direitos, liberdade e sociedade civil) encontram-se, na realidade, corporificados e socialmente situados, demonstrando como a raça é elemento crucial na constituição dos regimes políticos modernos.

Hobbes, em sua obra *O Leviatã*, conceitua o estado de natureza como uma condição de guerra em que a vida é precária e breve. Quando questionado sobre a inexistência histórica desse estado universal de guerra, o filósofo recorre, como exemplo empírico, à situação dos povos ameríndios. Revela-se assim uma dualidade racial implícita: enquanto para os não-brancos o estado de natureza seria uma realidade concreta (equiparada à selvageria), para os europeus brancos constituiria meramente uma abstração teórica. Essa distinção pressupõe que somente os brancos possuiriam plena racionalidade para constituir a sociedade civil, enquanto os não-brancos permaneceriam “aprimorados” na dimensão natural (Mills, 2023, p. 106 e 107).

Já para Locke, em sua teoria política, o trabalho é o fundamento legitimador da propriedade privada, isto é, “como a terra fora dada por Deus em comum a todos os homens, ao incorporar seu trabalho à matéria bruta que se encontrava em estado natural o homem tornava-a sua propriedade privada” (Mello, 2001, p. 85). Como demonstra Mills (2023), esse atributo de transformar a terra em propriedade privada através do trabalho eram atribuídas exclusivamente ao homem branco europeu, enquanto as economias e formas de apropriação dos povos ameríndios, africanos e asiáticos “não aprimoravam a terra e, portanto, poderiam ser consideradas inexistentes” (Mills, 2023, p. 110).

Ao definir como única forma geradora de propriedade o trabalho e a apropriação territorial do grupo racial branco, estabelecia-se o que o autor chama de “contrato de

expropriação colonial”⁴². Nesse constructo lockeano, conforme a análise de Mills, cristaliza-se a justificativa filosófico-jurídica para a expropriação colonial.

No contexto colonial, a noção de propriedade não se restringe a um conceito jurídico abstrato, é, antes de tudo, um mecanismo de racialização, propriedade racializada (Harris, 1995, p. 280). Isso porque a jurisprudência colonial legitimou exclusivamente as formas de apropriação da natureza praticadas pelos europeus, ao mesmo tempo que invalidava e deslegitimava as relações com a terra dos povos nativos e negros. Esses, segundo a visão eurocêntrica, viviam em uma situação pré-sociopolítica (estado de natureza), tido como uma forma inferior quando comparado à sociedade civil (Harris, 1995; Mills, 2023).

Contudo, é na obra de Kant que a fundamentação filosófica moderna do conceito de raça e do racismo encontra sua formulação mais elaborada, conforme Charles W. Mills (2023). Paradoxalmente reconhecido como o grande teórico da autonomia individual (Andrade, 2006), Kant desenvolve em *Sobre as diferentes raças humanas* uma associação direta entre características físicas e capacidades cognitivas. Como evidencia Mills (2023, p. 113), o filósofo alemão afirma categoricamente: “tão fundamental é a diferença entre as raças humanas [...] que esta parece ser tão grande em relação às faculdades mentais quanto em relação à cor [da pele]”. Esta passagem revela como a filosofia kantiana, apesar de seu universalismo aparente, articulou uma hierarquia racial que naturalizou diferenças intelectuais com base em marcadores fenotípicos.

Feitas essas considerações, é possível inferir que a dignidade humana propagada pelo *Contrato Social* é limitada em qualquer regime político que o tenha como matriz ideal. Ou seja, não é necessário realizar uma comparação normativa entre o contrato social moderno e sua efetivação prática nas distintas sociedades ocidentais: a própria ideia já está contaminada pelo racismo. Como afirma Mills (2017), o contrato racial subjaz ao contrato social. Em outras palavras, o racismo constitui a base de sustentação do contrato social moderno, uma

⁴² A vitalidade interpretativa do conceito de Contrato Racial de Charles Mills, publicada em 1997, é posta à prova, por exemplo, no voto do ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) André Mendonça, proferido em 30 de agosto de 2023, durante o julgamento da constitucionalidade do marco temporal para demarcação de terras indígenas. Em sua argumentação, o ministro invocou o “direito de conquista”, tese colonialista segundo a qual os povos originários teriam supostamente cedido a propriedade de suas terras à Coroa Portuguesa. Esse argumento, ancorado em uma perspectiva colonial, revela a persistência do Contrato Racial no ordenamento jurídico brasileiro, legitimando a expropriação histórica sofrida pelos povos indígenas. Para mais informações acessar o site: <https://oeco.org.br/noticias/andre-mendonca-vota-a-favor-do-marco-temporal-empatando-placar/>

vez que o status de ser humano estava reservado a “pessoas que se autodenominavam brancas, civilizadas, cristãs e, portanto, superiores” (Murphy, 2021, p. 126).

Conforme demonstra Mills (2017), essa distinção racializada integra o Contrato Racial, que estrutura o pensamento político moderno ao naturalizar a exclusão dos povos não europeus da plena humanidade. O racismo, assim, opera como um mecanismo de dominação material (econômica) e simbólica (cultural) (Delgado; Stefancic, 2021; Du Bois, 2021; Pico, 2024).

O Contrato Social, que fundamenta os regimes democráticos modernos, está alicerçado no Contrato Racial. Este cria uma ontologia social particionada que divide o mundo social entre pessoas (brancos) e subpessoas (Untermenschen) (Mills, 2023, p. 50 e 95) mas também estende a degradação moral aos espaços por elas ocupados, ao racializar territórios e ambientes:

Moralmente, o vício e a virtude são *especializados*, primeiro no nível macro de uma cartografia moral que acompanha o mapeamento europeu literal do mundo, de modo que regiões inteiras, países inteiros e, de fato, continentes inteiros sejam investidos de qualidades morais. [...] O espaço não europeu é, então, demonizado de uma forma que implica a necessidade de europeização para que a redenção moral seja possível (Mills, 2023, p. 84).

Na região do Baixo Tocantins, no Pará, a moralização espacial racista se manifesta nos conflitos ambientais de maneira singular. Os depoimentos colhidos nesta pesquisa descrevem esse processo quando uma moradora da comunidade África relata: “eles [prefeitura] tipo assim, classificaram Abaetetuba como: a cidade, a estrada, as ilhas, e aqui faz de conta que não tinha ninguém. Esse foi o diagnóstico que o município fez, que aqui era floresta no caso, não lembraram que aqui tinha moradores”. Um outro depoimento, de um morador da comunidade do Tauá, acrescenta: “falam para instituições, tanto do município, que lá só tem ladrão, prostituta, traficante, e tentando desmoralizar o nosso território”.

Essas falas revelam o duplo mecanismo de moralização dos territórios quilombolas. Por um lado, a negação estatal da apropriação ambiental quilombola dos territórios pelos atores estatais, que percebem e definem como espaço “vazio”. Por outro, a estigmatização territorial, que associa o ambiente a identidades socialmente degradadas (ladrão, prostituta,

traficante) (Goffman, 2017). Ambas as formas de moralização racista do território servem para deslegitimar, através da inferiorização racista, a apropriação ambiental das comunidades quilombolas, que, como observa Mills (2023, p. 109) torna, “seus territórios normativamente abertos para confisco”.

Nos conflitos ambientais envolvendo comunidades tradicionais, cujo centro da disputa reside em modos diferenciados de apropriação e significação do território (Acsehrad, 2004a, p. 26), a categoria raça assume valor heurístico fundamental para decifrar as injustiças ambientais e as violações de direitos civis – de propriedade. Nesses contextos, a sociabilidade dos conflitos distancia-se dos pressupostos de uma humanidade comum e compartilhada. As hierarquias raciais materializam-se, por exemplo, quando as vozes dos moradores dessas comunidades são sistematicamente deslegitimadas nas arenas públicas. Essa deslegitimação, definida como injustiça epistêmica (Fricker, 2023), resulta do racismo epistêmico, que invisibiliza e invalida os saberes e os modos de produção de conhecimento dos grupos racializados como inferiores (Mills, 2023).

Inspirado em Frantz Fanon e no feminismo negro, o sociólogo Ramón Grosfoguel (2016) argumenta que a exploração, a opressão e a dominação se manifestam de maneiras distintas para aqueles situados na *zona do ser* (brancos) e para os relegados à *zona do não-ser* (negros/não brancos). Em outras palavras, tanto os mecanismos de dominação quanto as lutas por emancipação variam conforme a posição que os grupos ocupam na hierarquia racial.

Enquanto os conflitos sociais e ambientais na *zona do não-ser*, travados contra atores econômicos e estatais, são marcados pela violência racial, desumanização sistemática e expropriação territorial, os conflitos dos brancos oprimidos e explorados na *zona do ser* são mediados por mecanismos institucionais de regulação, através de direitos civis, sociais e políticos. Nesta última zona – do ser branco –, o discurso emancipatório da liberdade, igualdade e autonomia opera dentro de um paradigma que nunca coloca em questão o próprio status de humanidade dos atores. Como destaca Grosfoguel (2016, p. 13 e 14), embora a violência esteja presente em ambas as zonas, para o *não-ser* ela constitui uma rotina estrutural, enquanto para o *ser* manifesta-se apenas como exceção.

A partir dos relatos mencionados acima, observa-se que a luta das lideranças quilombolas inicia com reivindicação de sua própria existência e da dignidade de seus modos de vida, sistematicamente invisibilizados e estereotipados pelo racismo que lhes nega o

status de humanidade. A perspicácia política dessas lideranças manifesta-se precisamente na compreensão de que são submetidas a um tratamento desumanizante.

As críticas formuladas pelos atores quilombolas que entrevistei partem da denúncia do racismo para, em seguida, problematizarem as assimetrias de poder econômico e político, do que existe e não existe na relação entre sociedade e natureza. Esses relatos evidenciam e sugerem que a categoria raça é fundamental para a compreensão sociológica dos conflitos ambientais envolvendo povos tradicionais. Tal perspectiva é confirmada por pensadores como Mestre Nego Bispo, intelectual quilombola, e Ailton Krenak, líder e pensador indígena, que apontam para o caráter heurístico das hierarquias raciais contidas nos conflitos ambientais, conforme expresso em suas reflexões:

As pessoas falam de racismo, mas discutem o racismo apenas dentro da espécie humana. Entretanto, a questão é muito mais ampla. Basta pensar nas variedades de peixes que tínhamos naquele tempo e em quantas temos hoje. Hoje, quando falamos em peixe, falamos em tambaqui e tilápia. Os outros peixes, que não são criados em cativeiro, não são mais considerados peixes em alguns lugares. Quando você oferece um peixe de água doce, pescado artesanalmente, as pessoas não querem. Só querem tambaqui ou tilápia, peixes que foram sintetizados. Se oferecer banana-roxa ou banana-da-terra, as pessoas não querem, só querem pacovan ou prata. As frutas vão se reduzindo a um ou dois tipos. O racismo acontece contra todas as vidas. Contra as raças de fruta, de peixes e também contra os animais silvestres, que foram diminuindo (Bispo dos Santos, 2023, p. 81 e 82).

E,

A ideia de que os brancos europeus poderiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. [...] Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra (Krenak, 2020, p. 11, 20 e 21).

Diante disso, o racismo opera simultaneamente como estrutura ideal e material. Por um lado, a discriminação e o preconceito podem originar-se de representações sociais (categorizações mentais) expressas em atitudes e discursos. Por outro, o racismo constitui um mecanismo por meio do qual as sociedades ocidentais atribuem privilégios e status – gerando hierarquias e regimes raciais na distribuição de bens materiais e danos ambientais, intrínsecos ao modo de produção capitalista e à exploração do trabalho (Delgado; Stefancic, 2021, p. 44 e 45; Pico, 2024, p. 41).

É em Frantz Fanon (2008) que se pode compreender a natureza do racismo como essência tanto da manifestação ideal quanto material da desumanização. Para Fanon, a natureza do racismo vai além do preconceito e a discriminação, associados à dimensão ideal. O racismo consiste na negação da humanidade dos povos racializados inferiores. Ao serem relegados à zona do não-ser, seus corpos racializados sofrem a despossessão de seus ambientes (conflitos ambientais) e são submetidos à superexploração na divisão social do trabalho (regime escravocrata e formas contemporâneas de superexploração⁴³). Fanon desvela o processo de transformação do ser negro em não-ser, o que interpreto como a violência ontológica⁴⁴ do racismo:

[...] direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida [...] O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo. [...] pois existem dois campos: o branco e o negro (Fanon, 2008, p. 26)

Portanto, tanto a teoria do reconhecimento moral (Honneth, 2009; Taylor, 2013) quanto a abordagem redistributiva (Fraser, 2006) demonstram limitações para analisar os

⁴³ O relatório de 2024 da Oxfam, Desigualdade S.A (Riddell et al., 2024), introduz dois termos que têm ganhado destaque no debate público: super-ricos e superexplorados. O documento define os superexplorados como grupos discriminados por raça e etnia, submetidos a uma exploração sistemática e histórica. Embora o regime de trabalho escravocrata esteja formalmente extinto em diversos países e seja moralmente condenado, para os grupos racializados o termo exploração por si só não consegue captar a complexidade da relação entre trabalho e capital, uma vez que seus direitos e dignidade humana são violados de forma contínua, por isso tem se adotado o termo superexplorados, daí surge a categoria superexplorados.

⁴⁴ Charles Mills analisa o racismo como um processo desumanizador que estabelece diferentes níveis de ser. A ontologia particionada, termo cunhado pelo autor, estrutura o mundo moderno por meio de uma hierarquia racial: de um lado estão as subpessoas (não-brancos), e de outro, as pessoas plenas (brancos). Essa divisão ontológica sustenta as diferenças estruturais que legitimam a dominação, um grupo é sistematicamente inferiorizado e subordinado, enquanto outro ocupa uma posição de supremacia branca.

conflitos enfrentados por populações não brancas, sejam de ordem social ou ambiental. Esse obstáculo teórico deriva da própria natureza ontológica do racismo, que opera através da desumanização e fragmentação do sujeito negro (Fanon, 2008). Por estarem na zona do não-ser, os princípios de emancipação e regulação que fundamentam a justiça social e ambiental são sistematicamente substituídos por relações de violência e expropriação (Grosfoguel, 2016).

No que concerne aos descendentes da diáspora africana no Pará, incluindo os moradores de África e Laranjituba, a dimensão material do racismo torna-se evidente ao analisarmos as motivações do tráfico negreiro sob a política pombalina do século XVIII. A finalidade visava o desenvolvimento econômico da Amazônia Portuguesa mediante a utilização de mãos negras escravizadas para o cultivo de cacau (Neto, 2001, p. 26). Na contemporaneidade, esses mesmos descendentes de africanos escravizados são representados como obstáculos ao desenvolvimento econômico da região amazônica. Essa inversão discursiva do racismo institucional de Estado é capturada na fala de Vavá, presidente da Aquibac, que em suas experiências de resistência e defesa territorial comunitária afirma:

Aí o que é que ele [governo estadual do Pará] prega em Belém? Que nós somos o atraso da comunidade, que nós não queremos o projeto do governo, que nós não queremos o desenvolvimento do Estado, é isso que eles pregam lá. Na cidade nós somos o grande entrave, entendeu? Essa é a ideia que o governo prega e os governantes também.

O negro, no período colonial, era visto como necessário ao desenvolvimento econômico. Hoje é visto enquanto atraso ao desenvolvimento. Diante desse cenário histórico, impõe-se uma questão fundamental: como o racismo – que no período colonial operou como mecanismo de desumanização ao racializar africanos e convertê-los em força de trabalho escravizada para fins de acumulação capitalista – reproduz hoje o mesmo processo de desumanização para expropriar comunidades tradicionais de seus territórios, legitimando essa violência sob o mesmo discurso do desenvolvimento?

Sustento que uma análise materialista e funcional do racismo possibilite uma interpretação inicial. O racismo constitui uma força de integração social contingente: a

integração não se manifesta somente como solidariedade e coesão, mas sim através de padrões estruturais de exploração, segregação e desigualdade que incorporam os não-brancos à sociedade nacional de forma subalterna, uma integração *sui generis* marcada pela violência ontológica particionada do ser para fins econômicos (Fanon, 2008; Mills, 2023).

Se no período colonial o racismo amalgamou diversas etnias africanas no regime escravocrata brasileiro, reduzindo seres humanos não-brancos à condição de meros instrumentos produtivos, na contemporaneidade o racismo ressurgiu enquanto operador de um apartheid ecológico, que concentra em zonas de sacrifício “os racializados, os negros, o ar poluído, as crateras de extração mineradora e as fábricas” (Ferdinand, 2022, p. 201). Nessa reconfiguração socioespacial, atores econômicos e estatais utilizam o racismo para: 1) expulsar populações não-brancas de seus territórios ancestrais; e 2) desestruturar as formas de organização social quilombola (Nascimento, 2021, p. 116 e 117), perpetuando, dessa forma, a lógica colonial de acumulação mediante espoliação⁴⁵ racializada. Em termos mais precisos, implementando um regime de acumulação capitalista que tem no racismo seu princípio estruturante e mecanismo operacional fundamental.

3.2 TENSÃO EPISTÊMICA ENTRE OS CONCEITOS DE ETNIA E RAÇA

Defendo que as categorias de raça e racismo são essenciais para a análise dos conflitos ambientais envolvendo comunidades quilombolas. A questão quilombola tem sido discutida predominantemente sob o enfoque da teoria da etnicidade, o que contribuiu de forma significativa para a consolidação de direitos territoriais, especialmente diante do contexto político marcado por indefinições quanto à identificação dos atores do artigo 68 da Constituição Federal nas décadas de 1990 e 2000. Contudo, observo que a categoria raça foi pouco utilizada para abordar criticamente as relações das comunidades negras, tanto rurais

⁴⁵ Este termo origina-se do geógrafo David Harvey (2005), que define a acumulação por espoliação como um mecanismo de expansão do capital que não ocorre por meio da produção (extração de mais-valia absoluta) ou da inovação tecnológica (mais-valia relativa), mas sim pela apropriação violenta de terras e recursos ambientais. A esse conceito, acrescento a expressão racial, considerando que o capital central (norte global) atua na periferia colonial promovendo a expropriação de ambientes e terras tradicionalmente ocupadas por povos racializados como inferiores.

quanto urbanas, com a sociedade e Estado brasileiros. Os textos fundamentais sobre o tema quilombola produzidos no período de 1990 e 2000 corroboram essa avaliação.

No artigo seminal *Os quilombos e as novas etnias*, o antropólogo Alfredo W. B. de Almeida (2002, p. 69) sintetiza a sobreposição da categoria de etnia em detrimento de raça quando diz:

A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais, pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial. Ao visitarmos esses povoados, em zonas críticas de conflito, podemos constatar, por exemplo, que há agentes sociais de ascendência indígena que lá se encontram mobilizados e que estão se autodefinindo como pretos. De igual modo, podemos constatar que há situações outras em que agentes sociais que poderiam aparentemente ser classificados como negros se encontram mobilizados em torno da defesa das chamadas terras indígenas. O critério de raça não estaria mais recortando e estabelecendo clivagens, como sucedeu no fim do século XIX. Esse é um dado de uma sociedade plural, do futuro, que deve ser repensado. Raça não seria mais necessariamente um fato biológico, mas uma categoria socialmente construída.

Embora a crítica se baseie na concepção de raça como fator biológico, reconhecendo que, na realidade, trata-se de uma categoria socialmente construída, o autor argumenta que raça teria perdido sua capacidade analítica, pois “já não estaria recortando e estabelecendo clivagens” na análise dos processos de reconhecimento de direitos culturais e fundiários.

Almeida (2002) não ignora a importância da raça como dimensão da experiência social, sobretudo no que diz respeito à discriminação e às desigualdades. Dado o contexto sociopolítico dos anos de 1990 e 2000, marcado por uma intensa disputa semântica em torno do que e de quem seria considerado quilombo/quilombola, é compreensível a ênfase conferida pelo autor à classificação étnica para compreender a construção de uma identidade coletiva na luta política por direitos territoriais. No entanto, ao enfatizar a etnia e relativizar a categoria raça, corre-se o risco de subestimar o papel fundamental das categorias raciais na reprodução das desigualdades e nas relações de poder, inclusive no próprio processo de luta por direitos territoriais e de afirmação da identidade étnica.

Outro exemplo aparece na análise positiva feita por Ilka Boaventura Leite (2008, p. 971) sobre juristas que incorporaram “pesquisas antropológicas nas concepções jurídicas”, nas quais a categoria raça se mostraria insuficiente para abordar a diversidade cultural:

a desintegração jurídica do estigma da escravidão faz sobrelevar a afirmação do direito étnico no formalismo positivista, realinhando o foco do superado conceito de raça para o plano da identidade. Portanto, a grande mudança epistêmica é precisamente essa, uma vez que a raça, embora socialmente construída, é inadequada para pensar os grupos humanos no plano de sua diversidade e complexidade cultural.

Maurício Arruti (1997), autor fundamental nos estudos sobre quilombos, defende o uso da categoria “etnia” por considerá-la mais flexível para capturar a “plasticidade identitária” dessas comunidades. Embora não descarte completamente o conceito de raça, sua abordagem prioriza a dimensão étnica. Apesar das diferenças nos argumentos desses três antropólogos, que, em conjunto, sintetizam o consenso do campo, há um ponto unificador: a noção de que a raça, por limitar a classificação a marcadores fenotípicos (como a cor), desconsidera as construções sociais, históricas e identitárias elaboradas pelos próprios grupos em sua luta por direitos. Como dito no início do texto, não utilizo raça como identidade e sim como fator estrutural de injustiças sociais e ambientais. Raça e racismo, na questão quilombola, ainda têm clivagem sociológica.

Essa controvérsia conceitual sobre os quilombos, que gira em torno da dicotomia entre etnia e raça, não é exclusividade do Brasil. Recordo-me, a propósito, da crítica elaborada pelo filósofo negro Kwame Anthony Appiah (1997) ao conceito de raça feito pelo sociológico Du Bois. Appiah (1997, p. 71) argumentava que a definição proposta por Du Bois e adotada pelo movimento pan-africanista continha um viés essencialista, por fundamentar-se numa história comum – “de uma extensa memória e a herança social da escravidão”. Apesar de Du Bois rejeitar o racismo científico e adotar uma noção sócio-histórica, Appiah vê na sua proposta um essencialismo cultural problemático, que, embora busque criar solidariedade e uma identidade pan-africana na diáspora, funda-se em base equivocada, a raça.

[...] a noção que Du Bois requeria, e que subjaz aos racismos mais odiosos da era moderna, não se refere a absolutamente nada que exista no mundo. O mal que se faz é feito pelo conceito, e por suposições simplistas – mais impossíveis – a respeito de sua aplicação. Falar de “raça” é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde raça atua – em lugares onde as “diferenças macroscópicas” da morfologia são correlacionadas com “diferenças sutis” de temperamento, crença e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia (Appiah, 1997, p. 75).

Para Du Bois, em *A preservação das Raças* [1897], raça é o termo que designa conceitualmente os distintos agrupamentos humanos espalhados pelos ambientes do planeta, possuindo, portanto, um duplo significado. Em primeiro lugar, abrange o conjunto ideal-simbólico transmitido e transformado socialmente entre gerações, ou seja, é sinônimo de cultura. Em segundo lugar, refere-se a um fator objetivo, no qual raça corresponde a grupos diferenciados por “traços físicos grosseiros” (cor, cabelos e ossos). Nesse sentido, o sociólogo afro-americano escreve: “as diferenças mais profundas são diferenças espirituais e psíquicas – indubitavelmente baseadas nos aspectos físicos, mas infinitamente transcendendo-as”⁴⁶. Assim, raça é uma construção histórica, ao longo do tempo, e social, no âmbito das relações e contatos entre as pessoas⁴⁷.

Para Du Bois (2021, p. 35), no entanto, a raça, na modernidade, é também resultado e causa das inúmeras manifestações de dominação e exploração econômica. O autor explicita esta ideia ao escrever que “o problema do século XX é o problema da linha de cor – a relação entre as raças de homens mais claros e mais escuros na Ásia e na África, nas Américas e nas ilhas do mar”. O contexto dessa frase é a sua análise da Guerra Civil nos Estados Unidos, desencadeada pela “questão da escravidão do negro”, a qual, como ele próprio menciona, foi negada pelo “congresso, o presidente e o país”. A pertinência da raça na investigação sociológica, a meu ver, serve justamente para compreender o racismo enquanto estrutura que desumaniza grupos, jogando-os na zona do não-ser para legitimar comportamentos individuais e institucionais violentos. Estes visam fins de exploração econômica, desapropriação territorial e, na sua face mais perversa, o extermínio do ser negro (Fanon, 2008, 2022).

⁴⁶ Du Bois, W. E. B. *A conservação das raças*. Traduzido por Marcos Carvalho Lopes. *Filosofia Pop*, 6 mar. 2025. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/a-conservacao-das-racas/>. Acesso em: [17 de ago 2025].

⁴⁷ A diversidade de grupos humanos no que tange às invenções, costumes, crenças e instituições foi dissociada de raça e compreendida como uma variável relativamente autônoma na primeira metade do século XX. Franz Boas foi um dos antropólogos que mais contribuíram para essa nova definição de cultura, entendida como o conjunto das criações (simbólicas) humanas. Para ele, aptidões e invenções desassociam-se do tipo físico e mental, ideia que se torna explícita quando afirma: “a forma corporal não pode ser considerada absolutamente estável e as funções fisiológicas, mentais e sociais são altamente variáveis, uma vez que dependem das condições exteriores, de modo que não parece plausível uma relação estreita entre raça e cultura” (Boas, 2011, p. 104). Contudo, no prefácio do mesmo livro, *A Mente do Homem Primitivo*, o autor reconhece que “o preconceito popular, embasado na tradição científica e popular anterior, sem dúvida não diminuiu, porque o preconceito racial continua sendo um fator importante na nossa vida” (Boas, 2011, p. 7). Já a utilização de raça em Du Bois, a meu ver, está mais próxima do enfrentamento ao racismo por meio da utilização de categorias raciais, estratégia que se convencionou chamar de racialização ou de um racismo antirracista (essencialismo estratégico). Du Bois está longe de uma biologização da cultura como acusa Appiah (1997, p. 75).

Por outro lado, a sociologia demonstrou com eficácia que a desigualdade resulta da forma como as sociedades se estruturam socioeconomicamente. Todavia, a desigualdade manifesta-se de maneira distinta em países multirraciais e de formação colonial, o que conduz à necessidade de considerar, como já referido, o fator raça. A pesquisa do economista Luis Angeles (2007), que analisou dados históricos por meio de comparação estatística, conclui que, em países de passado colonial nos quais os europeus constituíam minorias (menos de 30% da população), registaram-se níveis mais altos de desigualdade em comparação com países onde foram maioria, as chamadas “Novas Europas”⁴⁸. Esse fenômeno deve-se ao fato de que, entre os europeus, houve uma maior distribuição de rendimento. Por oposição, em países onde a maioria da população era composta por ameríndios e africanos escravizados, a concentração de rendimento e de propriedade foi retida pela minoria europeia, é o caso do Brasil que o autor cita nominalmente.

Abandonar o conceito de raça e focar exclusivamente na etnia, ainda que se utilize o termo “étnico-racial”, pode até contribuir para uma melhor explicação da formação de grupos políticos culturalmente distintos e de suas identidades. No entanto, corre-se o risco de não apreender os mecanismos de dominação operantes por meio de relações de poder racializadas (Bonilla-Silva; Lewis, 2026; Desmond; Emirbayer, 2009).

Por exemplo, mesmo após a independência política das metrópoles, nos países onde os europeus eram minoria, a concentração desproporcional de renda gerada no período colonial perpetuou-se. Isso ocorreu porque os descendentes europeus mantiveram seus privilégios por intermédio de estruturas estatais que os beneficiavam (Angeles, 2007, p. 1159 e 1160). Portanto, é a partir da ideia de raça que surge o racismo enquanto estrutura de dominação (exploração/opressão). O racismo, em conjunto com as estruturas econômicas e políticas, potencializa a subjugação de grupos racializados como inferiores. Por meio de observações, ainda que desprovidas de dados sólidos, Fanon (2022) destacou as limitações analíticas presentes nos estudos sobre desigualdade social nas sociedades coloniais ao desconsiderar raça. A esse respeito afirma:

⁴⁸ No artigo, o autor propõe três classificações para as experiências coloniais, a saber: Novas Europas, Colônias de Colonos e Colônias Camponesas. A primeira classificação, a das Novas Europas, refere-se a contextos em que os europeus constituíam a maioria da população (Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia). A segunda, a Colônias de Colonos, caracteriza-se por locais onde os europeus, embora minoria demográfica, apropriaram-se de uma parte significativa das terras e recursos naturais (países da América do Sul e algumas partes da África). Por fim, as Colônias Camponesas definem-se pela presença de uma minoria europeia que mantinha o controle administrativo por meio da presença militar (países da América do Sul e algumas partes da África).

A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se apreende o contexto colonial em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: a pessoa é rica porque é branca, é branca porque é rica. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente flexibilizadas a cada vez que se aborda o problema colonial (Fanon, 2022, p. 36).

Utilizo o conceito de raça nesta tese, com o objetivo de apreender as hierarquias raciais de desigualdade no conflito ambiental estudado, distanciando-me, portanto, de uma compreensão que a equipara ao sinônimo de identidade ou cultura. O conflito ambiental, conforme apresentado nesta pesquisa, evidencia a limitação e vulnerabilidade do reconhecimento político e jurídico das formas de propriedade (apropriação) territorial de comunidades tradicionais, compostas por grupos de pessoas majoritariamente não-brancas.

A suspensão de direitos civis no conflito ambiental, por exemplo, o direito à propriedade territorial, não é acidental. A exceção é, justamente, o reconhecimento, que se apreendido como um processo de garantia permanente, pode fomentar a percepção de uma neutralidade racial⁴⁹, ou seja, a premissa de que a raça é irrelevante para explicar os problemas sociais e ambientais.

3.3 UMA SÍNTESE CONCEITUAL ENTRE ZONA DE SACRIFÍCIO E ZONA DO NÃO-SER: RACIALIZAÇÃO DO CONFLITO AMBIENTAL

A racialização do espaço refere-se ao processo relacional pelo qual ambientes territoriais são definidos por determinados valores, significados e privilégios com base na classificação racial dos seus habitantes (Mills, 2023, p. 79 e 80). Por outra perspectiva, atributos ambientais são utilizados para definir grupos sociais que ocupam determinado

⁴⁹ A Teoria Crítica Racial diagnostica que a neutralidade racial é reproduzida por intelectuais e pesquisadores de orientação crítica quando justificam ou omitem que a análise deve ser direcionada às estruturas sociais – de âmbito econômico e político – em vez de à raça. Essa lógica de pensamento, tacitamente, compreende o racismo como um evento episódico, em vez de considerar a sua dinâmica estrutural (Delgado; Stefancic, 2021, p. 49 e 50).

espaço. Isso significa que atores sociais e ambientes influenciam-se mutuamente na atribuição de valores morais e significados simbólicos em sociedades racialmente hierarquizadas e divididas espacialmente, como é o caso do Brasil.

O conteúdo moral torna-se explícito na qualificação estigmatizante direcionada a pessoas não-brancas durante as disputas ambientais. Isso ficou evidenciado no relato de uma liderança comunitária durante uma reunião da Frente em Defesa do Território, em maio de 2024, realizada em Laranjituba. Segundo ela, funcionários da Hydro, empresa cuja área industrial faz divisa com o território da comunidade do Tauá na zona rural de Barcarena-PA, “falam para instituições, tanto do município, que lá só tem ladrão, prostituta, traficante, e tentando desmoralizar o nosso território”.

A fala citada evidencia a forma como atores hegemônicos vinculados a grandes projetos de infraestrutura logística estigmatizam racialmente as populações tradicionais. Trata-se de uma estratégia orientada para evitar o julgamento moral da opinião pública. Ao fazê-lo, esses atores ampliam sua margem de liberdade para desrespeitar os direitos dessas comunidades e explorar seus territórios. Nesse processo, as populações tradicionais são convertidas em não-seres. Seus territórios passam a ser concebidos como espaços vazios e, por isso, tornam-se passíveis de sacrifício ambiental. Isso se deve ao privilégio da preservação ecológica associado ao espaço civilizado e político (branco), já os territórios negros são passíveis de sacrifício com danos ambientais irreparáveis (Mills, 2023, p. 88). Parafraseando Mills (2023, p. 80) e aplicando-a ao caso quilombola, a aforismo da racialização racista do espaço é: “Você é um não ser porque tem origem na floresta; a floresta é sacrificável porque é habitada por subpessoas/não seres”.

Um exemplo relevante no contexto brasileiro ocorreu quando Jair Bolsonaro, então deputado federal e candidato à presidência, realizou uma declaração em 2017 durante um evento no Clube Hebraica do Rio de Janeiro, buscando apoio político para as eleições de 2018. Na ocasião, afirmou:

Aqui apenas são reservas indígenas no Brasil, onde tem uma reserva indígena tem uma riqueza debaixo dela [apontando para um mapa projetado]. Temos que mudar isso daí, mas não temos, hoje em dia, autonomia para mudar isso daí. Entregou-se tanto nossa nação que chegamos a esse ponto, mas dá para mudar nosso país. Isso aí é só reserva indígena, está faltando quilombolas, que é uma outra brincadeira. Eu fui num quilombola em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriadores

servem mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano é gasto com eles. [...] todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola⁵⁰.

O episódio em que o, então, deputado federal foi aplaudido por um auditório com mais de 300 pessoas ilustra como a mentalidade da elite brasileira associa o estigma racial e a deslegitimação da propriedade territorial de comunidades tradicionais ao que classifico como racismo de apropriação ambiental. Defino o termo como a incapacidade hermenêutica da sociedade nacional (arenas política e jurídica) em reconhecer formas diferenciadas de apropriação ambiental como propriedade legítima, que não sejam o modo de apropriação característico da branquitude⁵¹.

Tão representativa quanto a declaração do ex-presidente Jair Bolsonaro foi a reação majoritária do sistema jurídico brasileiro. O Supremo Tribunal Federal (STF) rejeitou a denúncia de racismo proposta pela então Procuradora-Geral da República, Raquel Dodge, ao considerar que as palavras de Bolsonaro constituíam uma opinião amparada pelo direito à liberdade de expressão⁵². Convém recordar que, para a sociologia moral, o Direito atua como um “símbolo visível” do fenômeno moral de uma sociedade, uma vez que expressa seu tipo de solidariedade/integração (Durkheim, 1978, p. 31 e 32). No caso das populações negras, sejam urbanas ou rurais, a integração à sociedade nacional é marcada pela desigualdade e segregação em relação ao exercício pleno da cidadania (Damatta, 2010, p. 89).

Um exemplo prático da racialização do espaço positivada, não apenas como resultado da hierarquização racial da sociedade brasileira – ou seja sem racismo –, mas também como uma categoria nativa (uma nomeação utilizada por seus ocupantes e por pessoas próximas aos territórios), foi registrado pelo antropólogo Alfredo W. B. de Almeida em 1989, nas suas pesquisas pelo Pará e Maranhão. O topônimo “terras de preto”, por exemplo, compreende práticas constituídas por vários grupos familiares de ex-escravizados e seus descendentes,

⁵⁰ OPERAMUNDI. **Afrodescendentes de quilombos “não servem nem para procriar”, diz Bolsonaro na Hebraica do Rio**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lcXJNGhUQy8>. Acesso em: 3 set. 2024.

⁵¹ “qualidade relativa ao povo ou a tradições euro-americanas ou caucasianas” (Delgado; Stefancic, 2021, p. 168).

⁵² ZANINI, Fábio; BALTHAZAR, Ricardo. **STF rejeita denúncia contra Bolsonaro sob acusação de racismo. Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 set. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/09/stf-rejeita-denuncia-contrabolsonaro-sob-acusacao-de-racismo.shtml>. Acesso em: 3 set. 2024.

referentes ao uso comum da terra e ao controle dos recursos naturais do território, as quais se distanciam da noção de propriedade privada suscetível à venda (Almeida, 1989, p. 163 e 173).

Na atualidade, após lutas dos movimentos camponeses, indígenas e quilombolas, o Estado brasileiro reconhece, pelo menos formalmente⁵³, as estruturas agrárias conhecidas como terras de preto, terras de santo e terra de índio como domínios coletivos inalienáveis. Diante disso, parte-se da constatação de uma diferença cultural⁵⁴, mas nomeada por um termo racial (terra de preto e terra de índio), no que diz respeito à apropriação material e simbólica do território pelos grupos étnicos quilombolas. Isso, em certa medida, evidencia o papel da raça como constructo social na análise de territórios tradicionais.

Por uma outra perspectiva, a concepção frequente de racismo ambiental refere-se à distribuição desproporcional de danos ambientais em áreas predominantemente habitadas por populações negras (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009; Bullard, 2004). Acselrad et al. (2009, p. 20 e 21) enumeram os fatores que explicam essa dinâmica, como a disponibilidade de terras baratas próximas a comunidades negras para a instalação de fábricas ou outros projetos econômicos, a fragilidade política e organizacional dos grupos afetados e sua sub-representação nas instâncias de poder. Contudo, essa análise concentra-se em fatores de natureza essencialmente sincrônica (presente), desconsiderando a perspectiva diacrônica (longa duração). O isolamento da dimensão temporal oculta variáveis históricas constitutivas do racismo ambiental, como a escravidão e o colonialismo (Acosta, 2016; Ferdinand, 2022; Moore, 2022; Murphy, 2021; Solón, 2019).

Desse modo, evidencia-se que as causas do racismo ambiental articulam lógicas econômicas e práticas discriminatórias, isto é, tratamento desigual. Todavia, indago: a fragilidade política e econômica das comunidades tradicionais corresponde às desigualdades sociais que são exclusivamente intrínsecas ao tempo presente? A inclusão do contexto colonial na análise da sociologia ambiental no Brasil tem se mostrado relevante para a

⁵³ A efetivação dos direitos territoriais pode ser limitada ou obstruída por meio de ações administrativas, as quais variam conforme o governo em exercício. Como exemplo, durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), os processos de demarcação de terras indígenas e de titulação de territórios quilombolas foram paralisados.

⁵⁴ Uso o termo *diferença cultural* conforme definido por Bhabha (2013, p. 69), que se refere às tensões e às relações de poder na interação cultural. Diferente, por exemplo, está o termo de *diversidade cultural* que trata as culturas desprovida de conflito e disputas que coexistem pacificamente. Assim, a diferença cultural remete às interações conflituosas em vez de um debate puramente epistêmico que tenta estabilizar conceitualmente os casos empíricos.

compreensão das manifestações contemporâneas de racismos e injustiças ambientais, entendendo-as como estruturas que se fundamentam em práticas históricas de exploração ambiental e desumanização de grupos não brancos, materializadas pela expropriação territorial e pela escravização.

Tanto o racismo quanto o evento colonial potencializam as desigualdades sociais e econômicas atuais, como também a assimetria de poder social. Diante disso, o conceito de racismo ambiental tem sido ampliado e relacionado a outros temas (como colonialismo, desenvolvimento de lugares brancos, desigualdade na infraestrutura de água e esgoto), passando a ser utilizado no plural: racismos ambientais (Seamster; Purifoy, 2021b).

Nessa linha de raciocínio, tanto o engenheiro ambiental Malcolm Ferdinand (2022) quanto o sociólogo Michael Murphy (2021) – autores que tenho estudado e que integram um grupo de pesquisadores que evidenciam as relações entre raça, meio ambiente e colonialismo – têm enfatizado um duplo aspecto duradouro do colonialismo: este não apenas inaugurou uma relação de dominação racial que desumanizou grupos sociais por meio da escravização e marginalização, mas também estabeleceu uma nova relação com a natureza, transformando-a em recurso para a exploração econômica.

Isso significa que o racismo, fenômeno colonial, continua a operar nas assimetrias de poder econômico e político na reprodução de relações de dominação e desigualdades sociais e ambientais. Referir-se ao colonialismo não é uma posição de análise anacrônica e sim de refinamento sociológico para compreender as variadas facetas do racismo ambiental. Nesse contexto, Frantz Fanon (2022) destaca-se como um pensador que descreveu o processo dialético de racialização do ambiente e dos habitantes no colonialismo, embora não haja uma conceituação explícita, há descrições e insight valiosos.

Em *Os Condenados da Terra*, o autor reitera constantemente uma separação interna nos países coloniais, que expressa nos seguintes termos: “o mundo colonial é um mundo compartimentado”; “o mundo colonizado é um mundo dividido em dois”; “esse mundo compartimentado, esse mundo dividido em dois é habitado por *espécies diferentes*. O mundo colonial é um mundo maniqueísta”. Para Fanon (2022), essa divisão é tanto espacial (ou ambiental) quanto do ser que habita (a definição de quem é considerado humano).

Embora Frantz Fanon (2008), em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tenha nomeado a separação do ser humano por meio do conceito de zona do não-ser, a divisão espacial é descrita sem um termo específico. Isso fica evidente, por exemplo, quando ele afirma: “a

zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior” (Fanon, 2022, p. 35). Dessa forma, o ambiente na colônia se configura de modo distinto para o colono europeu e para o nativo colonizado. Para o primeiro, há uma cidade “resistente”, por ser construída com bons materiais, além de ser um local de fartura alimentar. Já para o colonizado, nas palavras de Fanon (2022, p. 35, 38 e 39):

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. [...] Não basta ao colono limitar fisicamente – isto é, por meio da política e das forças militares – o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. [...] O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. [...] Por vezes esse maniqueísmo prossegue em sua lógica até o fim e desumaniza o colonizado. Para ser exato, ele o animaliza.

O olhar do colonizador, como bem apreendeu Fanon (2022), moraliza racialmente o colonizado e seu lugar, estigmatizando-os como mal-afamados. Esse mesmo olhar classifica o ambiente como um espaço negativo e imputa aos seus habitantes valores sociais pejorativos do racismo. Ou seja, no conflito ambiental, embora esse conceito não seja utilizado por Fanon e nem Mills, o racismo se apresenta por meio de uma acusação circular na relação intrínseca entre racismos, espaço e subpessoalidade, como bem expôs Charles Mills (2023) no conceito de racialização do espaço. Em outra parte de *Os Condenados da Terra*, Fanon (2022, p. 252 e 304) é explícito ao dizer:

A natureza hostil, difícil, profundamente rebelde é de fato representada nas colônias pela brousse, pelos mosquitos, pelos nativos e pelas febres. A colonização é bem-sucedida quando toda essa natureza indócil está finalmente domada. Estradas de ferro através da brousse, drenagem dos pântanos inexistência política e econômica do indigenato são, na realidade, uma única e mesma coisa. [...] A resistência das florestas e dos pântanos à penetração estrangeira é o aliado natural do colonizado.

Levando em conta as reflexões “fanonianas”, reflito, a partir dos dados empíricos desta pesquisa, que tratarei neste momento de forma mais abstrata, sobre a expansão e a síntese de um conceito comum na sociologia e no ativismo ambiental: o de zona de sacrifício. Meu objetivo é articulá-lo, como acredito ter ficado evidente, à zona do não-ser.

O termo zona de sacrifício foi amplamente adotado por comunidades negras e de baixa renda nos Estados Unidos para descrever as relações de poder observadas em contextos em que seus territórios e a vida socioecológica se tornam descartáveis ou sacrificadas em benefício de interesses de atores poderosos, os quais alocam danos ambientais desproporcionais, decorrentes da produção industrial e de testes de armas militares (Ipsen; McMillan Lequieu, 2025; Juskus, 2023).

A construção de *categorias êmicas* (nativas) por parte de movimentos sociais e ativistas, como é o caso da expressão zona de sacrifício, já é algo constatado há certo tempo por alguns sociólogos (Blumer, 1971; Garfinkel, 2018), e que tem ganhado destaque no giro pragmático da sociologia francesa (Barthe et al., 2016; Boltanski, 2016). As categorias êmicas surgem quando os próprios atores refletem e questionam os problemas sociais que enfrentam, colaborando para a compreensão do fenômeno (Boltanski; Thévenot, 2020).

Steve Lerner (2010), ao resgatar o histórico do termo zona de sacrifício, recorda que a utilização provém da classificação feita por burocratas do governo estadunidense durante a Guerra Fria. Nos relatórios governamentais, a zona de sacrifício designava áreas geográficas que ficavam extremamente poluídas em consequência das atividades de mineração e transformação de urânio para produção de armas nucleares no contexto da Guerra Fria, tornando impossível a recuperação ambiental. Para esses agentes estatais, o sacrifício era necessário em nome da segurança nacional.

Em sua pesquisa de campo, Lerner (2010) se deparou com a utilização do termo por lideranças comunitárias e ativistas ambientais para designar também áreas habitadas por comunidades negras e brancas de baixa renda, contaminadas por detritos poluentes de indústrias próximas. As poluições ocorrem por justificativas, dentre elas, segundo o autor, para manter o modo de vida moderno, alcançar metas de crescimento econômico e atender a supostos interesses públicos, sob o pretexto da segurança nacional e do desenvolvimento econômico.

Na revisão genealógica sobre o uso e a significação do termo zona de sacrifício, Annabel Ipsen e Amanda Lequieu (2025, p. 353) classificaram quatro utilizações principais

no decorrer do tempo: 1) durante a crise do petróleo nos Estados Unidos na década de 1970, atores estatais utilizaram o termo para racionalizar e justificar a necessidade de exploração de recursos naturais. Nessa concepção, áreas geográficas específicas seriam sacrificadas, pois se acreditava que não haveria possibilidade de recuperação ecológica. O descarte ambiental justificava-se pela necessidade para superar a crise energética e garantir a segurança nacional; 2) posteriormente, o termo foi apropriado e ressignificado por comunidades indígenas e economicamente vulneráveis para nomear e dar visibilidade ao descarte de resíduos nucleares em seus territórios, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, tratando essas localidades como dispensáveis; 3) mais recentemente, comunidades negras, indígenas e economicamente vulneráveis passaram a empregar a expressão para denunciar como a integridade ambiental de seus territórios é tratada como descartável perante a relevância concedida a atividades extrativas industriais ou à alocação de resíduos químicos; 4) por fim, ativistas e pesquisadores ambientais mobilizam o conceito para analisar as injustiças ambientais decorrentes do crescimento econômico extrativista que recai sobre comunidades localizadas no entorno desses empreendimentos, provocando poluição ambiental e danos à saúde dos moradores.

Em todos os casos, o uso do termo zona de sacrifício manteve elementos comuns, a saber: a escolha de uma localidade geográfica específica cujo ambiente se torna descartável em benefício de projetos econômicos ou político-militares capitalistas, sejam eles de produção ou de infraestrutura logística. Isso significa que o conceito tende a adotar uma abordagem geográfica, pela qual certos lugares, geralmente habitados por grupos socialmente racializados e economicamente vulneráveis, são condenados ao dano ambiental decorrente das atividades de indústrias extrativas, químicas e nucleares (De Bruyn, 2023; Ipsen; McMillan Lequieu, 2025; Juskus, 2023).

Os espaços gravemente degradados do ponto de vista ambiental são escolhidos com base em critérios que vão além de fatores puramente geográficos ou de valores intrínsecos da natureza, como sugeriam os relatórios governamentais estadunidenses da década de 1970 (Ipsen; McMillan Lequieu, 2025, p. 351; Lerner, 2010, p. 4). Um fator determinante é o perfil racial daqueles que habitam tais ambientes. A zona de sacrifício e a zona do não-ser conformam-se dialeticamente, fornecendo critérios que são racionalizados por atores hegemônicos ao decidirem, intencionalmente ou não, tornar um lugar sacrificável, justamente porque seus habitantes já se encontram na zona do não-ser.

Embora articulados, os conceitos de racialização, zona do não-ser e zona de sacrifício, que embora articulados operam em níveis analíticos distintos. A racialização refere-se a processos históricos de classificação e hierarquização social; a zona do não-ser diz respeito à negação ontológica da plena humanidade; e a zona de sacrifício nomeia a autorização político-institucional para a exposição diferencial de determinados territórios ao dano ambiental. A conexão entre esses níveis permite compreender como a racialização estrutura, simultaneamente, formas de desumanização e arranjos espaciais de descartabilidade ambiental. Portanto, são conceitos que dizem respeito a fatores distintos, mas se cruzam em um encadeamento causal do conflito ambiental analisado.

No próximo capítulo, descrevo, por meio das memórias coletivas dos habitantes das comunidades quilombolas África e Laranjituba, como o evento do colonialismo foi responsável por inseri-los na zona do não-ser, a qual atualmente se conecta à zona de sacrifício devido ao conflito ambiental que enfrentam.

3.3.1 Excurso: Supremo Tribunal Federal reconhece o racismo estrutural no Brasil, no entanto, não há racismo institucional

Escrevo esta nota, que será breve, no dia 24 de dezembro de 2025. Encontro-me na etapa final da revisão textual desta tese. Contudo, há alguns dias, em 18 de dezembro de 2025, a imprensa brasileira noticiou que o Supremo Tribunal Federal (STF) reconheceu, por maioria, a existência do racismo estrutural⁵⁵. A corte havia sido provocada, em 2022, pela Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 973, apresentada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), Partido Socialista Brasileiro (PSB), Partido Comunista do Brasil (PCB), Partido Verde (PV) e Partido Democrático Trabalhista (PDT).

⁵⁵ FOLHA DE SÃO PAULO. **STF reconhece existência de racismo estrutural no Brasil e determina adoção de medidas.** Cotidiano, São Paulo, 10 dez. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2025/12/stf-reconhece-existencia-de-racismo-estrutural-no-brasil-e-determina-adoacao-de-medidas.shtml>. Acesso em: 24 dez. 2025.

O fato de a Suprema Corte brasileira reconhecer a existência do racismo estrutural no Brasil é de grande relevância e representa um avanço societário. No entanto, é preciso apontar a limitação desse julgamento. O ministro relator, Luiz Fux, em seu voto de novembro de 2025, declarou o “estado de coisas inconstitucional”, que viola os direitos fundamentais da população negra⁵⁶. Significa dizer que há racismo institucional no país, caracterizado pela “dominação sistêmica de pessoas brancas sobre pessoas de cor, presente e disseminada em corporações, universidades, sistemas jurídicos, órgãos políticos, vida cultural e outros coletivos sociais” (Desmond; Emirbayer, 2009, p. 344 e 345). No caso das esferas estatais, interesses políticos e econômicos da branquitude prevalecem em ações tornadas habituais, pois “a instituição pressupõe que ações do tipo X serão executadas por atores do tipo X” (Berger; Luckmann, 1985, p. 79).

Contudo, conforme noticiado pelo jornal Folha de São Paulo em 18 de dezembro de 2025, o ministro Luiz Fux revisou o voto para eximir o Estado brasileiro de práticas racistas, atribuindo à estrutura social brasileira a existência do racismo. Ou seja, as instituições estatais não reproduziriam o racismo, seja por ação ou omissão. Antes, seriam os valores e o modo de interiorização da socialização brasileira, a estrutura social, que o reproduziriam (Berger; Luckmann, 1985, p. 216). Essa forma de compreender o racismo no Brasil foi seguida pela maioria dos ministros. Os únicos a divergirem dessa interpretação foram os ministros Edson Fachin, Flávio Dino e Cármen Lúcia.

O reconhecimento do racismo estrutural no Brasil representa um avanço, mas a dificuldade em reconhecer o racismo institucional demonstra a limitação, seja cognitiva ou política, da elite intelectual brasileira para refletir a realidade social do país, já que, para ela, as instituições não são racistas, mas a sociedade o é. Neste mesmo ano, em novembro, o Rio de Janeiro foi palco da maior operação policial em número de vítimas, que resultou na morte de 117 pessoas nos complexos da Penha e

⁵⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. Fux fala em ‘passado negro’ e se corrige ao votar em ação sobre desigualdade racial. Cotidiano, São Paulo, 27 nov. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2025/11/fux-fala-em-passado-negro-e-se-corrige-ao-votar-em-acao-sobre-desigualdade-racial.shtml>. Acesso em: 24 dez. 2025.

do Alemão⁵⁷. Em vista disso, o voto divergente do ministro Fachin explicita a controvérsia que retrata a sociedade brasileira ao afirmar:

“Tais violações [contra negros] não são episódicas ou circunstanciais, mas contínuas e resultam de um processo histórico de longa duração, que remonta ao regime escravocrata e à consolidação de um imaginário de democracia racial que, na prática, serviu para invisibilizar o racismo, dificultar sua adequada identificação e enfrentamento e silenciar a discussão sobre qualquer política reparatória. Este mito foi determinante para o modelo de sociedade hierarquizada que, intencionalmente, se construiu, uma vez que visava a evitar a discussão da temática e inibir a organização da população negra para reivindicações. Esta escolha estatal se reflete na atual realidade socioeconômica de estratificação social”⁵⁸.

Por mais que os ministros Edson Fachin, Flávio Dino e Cármen Lúcia tenham discordado do relator da ADPF 973, ao compreenderem que o racismo institucional existe porque a sociedade é estruturalmente racista, a visão predominante da inexistência do racismo institucional demonstra, sociologicamente, como a ideologia da democracia racial é duradoura e, acima de tudo, adaptativa. Ela mantém sua força estruturante ao negar o reconhecimento efetivo das relações raciais, a nível institucional, que “denunciam estruturas de poder diferenciadas e hierarquizadas em sistemas fundados num credo igualitário explícito” (Damatta, 2010, p. 86).

Essa situação me faz lembrar as conclusões do jurista Derrick Bell (1992) que as estratégias de luta pela igualdade racial através dos direitos civis, no campo do formalismo jurídico e dos princípios da democracia liberal, podem trazer conquistas, mas sempre serão efêmeras, pois a prevalência institucional é a proteção do privilégio da branquitude. O cerne da questão para o realismo racial é que “o pertencimento racial determina a interpretação da igualdade” (Moreira, 2021, p. 22).

⁵⁷ FOLHA DE SÃO PAULO. **Corpos dos 117 mortos em megaoperação no Rio foram liberados, diz Defensoria**. São Paulo, 5 nov. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2025/11/corpos-dos-117-mortos-em-megaoperacao-no-rio-foram-liberados-diz-defensoria.shtml>. Acesso em: 24 DEZ. 2025.

⁵⁸ FOLHA DE SÃO PAULO. **STF reconhece existência de racismo estrutural no Brasil e determina adoção de medidas**. Cotidiano, São Paulo, 10 dez. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2025/12/stf-reconhece-existencia-de-racismo-estrutural-no-brasil-e-determina-adocao-de-medidas.shtml>. Acesso em: 24 dez. 2025.

Nessa mesma perspectiva, o filósofo político Charles Mills (2023) propõe alargar a análise histórica do racismo institucional e de sua relação com a esfera jurídica, que se modifica ao longo do tempo. Assim, o filósofo diz:

“o contrato racial produziu seu próprio apagamento da existência formal. O escopo dos termos do contrato social foi formalmente estendido para se aplicar a todos, de modo que ‘pessoas’ não seja mais coextensivo a ‘brancos’. O que caracteriza esse período (que é, claro, o presente) é a tensão entre privilégio branco contínuo de facto e essa extensão formal de direitos. O contrato racial continua a se manifestar, claro, em acordos locais não oficiais de vários tipos (pactos restritivos, contratos de discriminação no mercado de trabalho, decisões políticas sobre alocação de recursos etc.) (Mills, 2023, p. 117).

O contrato racial, definido como a jurisprudência que institui o privilégio e a supremacia brancas *a jure* através do contrato de expropriação, do contrato escravo e do contrato colonial, manifestasse variadamente na história. No período colonial, a supremacia branca usou os códigos jurídicos para impor sua dominação. Na atualidade, a dominação funciona sob a forma de privilégio, enquanto resultado institucional do período colonial.

O conflito ambiental que envolve as comunidades Laranjituba e África e as demais da região do Baixo Tocantins evidencia que, mesmo tendo os direitos de apropriação territorial reconhecidos na Constituição Federal de 1988, essa garantia pode ser suspensa. O mais perverso é que os agentes do Estado se mostram incapazes de nomear suas próprias ações como racismo institucional ao utilizar o argumento do interesse público manifesto no discurso de desenvolvimento econômico.

4 HERANÇA COLONIAL DOS QUILOMBOS DE ÁFRICA E LARANJITUBA: DA MEMÓRIA COLETIVA DA ESCRAVIDÃO AO HABITAR A ZONA DO NÃO-SER

A herança colonial é um elemento estruturante do conflito ambiental que envolve as comunidades quilombolas África e Laranjituba, Estado e empreendimentos de infraestrutura a serviço do extrativismo na região amazônica. Este capítulo tem como objetivo demonstrar como as relações entre os atores, as ações institucionais e os valores morais perpetuam uma lógica colonial e escravista, materializada em um racismo entendido não apenas como discriminação, mas como um processo estrutural e ontológico de desumanização e expropriação ambiental.

Para sustentar empiricamente a afirmação acima, recorro ao método narrativo, a fim de descrever a manifestação da memória coletiva do regime escravocrata colonial nessas comunidades. A análise baseia-se em entrevistas narrativas realizadas ao longo do relacionamento estabelecido com as comunidades desde 2015. Na coleta de dados, priorizou-se a oralidade como fonte primária das evidências de experiências individuais e coletivas, ordenadas cronologicamente (Creswell, 2014, p. 68).

Esses dados orais, uma vez sistematizados, reconstituirão, por aproximação⁵⁹, o quadro social da memória coletiva desse grupo étnico-racial. Acredito que os conflitos ambientais que essas comunidades enfrentam, na atualidade, não podem ser encarados como acontecimentos de curta duração – restritos a fatores do tempo presente. A violação dos direitos humanos e as expropriações territoriais das comunidades tradicionais não é apenas desigualdade econômica ou discriminação racial a nível comportamental (psicológico) atuando. Com se verá, a própria lógica do desenvolvimento econômico é racializada. Para isso, busco situar o conflito ambiental em uma perspectiva de longa duração⁶⁰ (Braudel,

⁵⁹ Do mesmo modo que, na área metodológica da sociologia, se considera o papel do sociólogo como reconstrutor da construção social dos atores pesquisados (Bohnsack, 2020) ou na antropologia interpretativa (Geertz, 2008) em que o antropólogo elabora uma interpretação de segunda ou terceira mão, utilizo a expressão aproximação e reconstituição histórica como postura ética. Pretendo que este texto seja entendido como provisório e inconcluso, pois a narrativa principal cabe aos participantes da pesquisa, que a realizam por meio da oralidade. Foi através da ancestralidade e da memória coletiva que tive acesso a essa história circular e profundamente hermenêutica (ou seja, rica em versões e interpretações), como qualquer história.

⁶⁰ O conceito de longa duração foi desenvolvido e cunhado pelo historiador Fernand Braudel, da Escola dos Annales. É notório que o sociólogo Norbert Elias tenha realizado uma análise descritiva da sociogênese e da psicogênese do processo civilizador inglês e francês enquanto processos históricos de longo prazo. No entanto,

1976), abarcando estruturas históricas como o colonialismo (capital comercial), a escravidão e o racismo que moldam, em conjunto, as violações das quais as comunidades quilombolas são vítimas.

Como argumenta Achille Mbembe (2023, p. 35), o *modus operandi* do Estado moderno opera em um continuum colonial, uma vez que “as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’”. Sem incorrer em anacronismo histórico, é possível afirmar que essas zonas conjugadas de sacrifício e do não-ser operam, na contemporaneidade, pelo mesmo princípio: a serviço da “destruição de comunidades negras para gerar riqueza e desenvolvimento de lugares brancos (civilizados)” (Seamster; Purifoy, 2021b, p. 2).

Desse modo, vou na contramão do forte resquício epistêmico da hegemonia funcionalista do século XX, presente ainda hoje na sociologia e antropologia, que privilegiava o tempo sincrônico em detrimento do diacrônico (Lévi-Strauss, 2012; Rocha, 2006). Ao mencionar o tempo de longa duração, aproximo-me do tempo da memória coletiva, que reconstitui o passado a partir das necessidades existenciais do presente, isto é, distancio-me do tempo uniforme compartimentado (passado/presente/futuro) e das limitações dos documentos escritos como únicos dados confiáveis para reconstituição histórica. Assim, faço “pouca história” no sentido acadêmico do termo, mas, como afirma Lévi-Strauss (2012, p. 34):

Principalmente, condenamo-nos a não conhecer o presente, pois só o desenvolvimento histórico permite avaliar, em si e em suas relações recíprocas, os elementos do presente. E muito pouca história (já que tal é, infelizmente, a sina do etnólogo) é melhor do que história nenhuma.

Para tanto, definirei, de modo geral, o conceito de memória coletiva, central para a interpretação desenvolvida neste capítulo. Os dados empíricos interpretados por esse

ele emprega o termo longa duração apenas na introdução da edição de *O Processo Civilizador* de 1968. Em entrevista publicada em *Norbert Elias por Ele Mesmo*, o autor afirma: “a maioria considerava meu pensamento centrado no processo de longa duração uma posição marginal; e não estavam completamente errados, pois talvez lhes custasse a carreira seguirem aquele caminho. O fato de pensar em termos de processo de longa duração ainda não estava na moda, em sociologia” (Elias, 2001, p. 75).

conceito revelam como as comunidades quilombolas Laranjituba e África se inserem no conflito ambiental atual em torno da Ferrovia Paraense já estando na exclusão ontológica como plenamente humanos. À vista disso, o próximo tópico é uma justificativa teórica do uso da oralidade como única fonte que tive acesso.

4.1 O TEMPO DE LONGA DURAÇÃO ATRAVÉS DA MEMÓRIA COLETIVA E DA HISTÓRIA ORAL

É possível reconstruir a história de grupos étnico-raciais marginalizados? Se sim, quais os impasses historiográficos dessa reconstrução e que meios metodológicos ajuda a superá-los? No prefácio de *O Queijo e os Vermes*, o historiador da micro-história Carlo Ginzburg (2006) afirma que os pesquisadores tendem a priorizar a pesquisa histórica de grupos sociais hegemônicos (aristocracia e a burguesia), negligenciando investigações sobre a cultura popular, referindo-se à compreensão religiosa singular de um camponês italiano do século XVI.

Ao responder a essas questões e partindo da análise de Ginzburg, as historiadoras Marieta Ferreira e Janaína Amado (2006) apontam as dificuldades inerentes à reconstrução da história dos movimentos sociais populares. Elas destacam dois fatores principais: o aspecto político, que leva ao apagamento ou esquecimento deliberado dessas histórias, e o desinteresse ou menosprezo por parte dos pesquisadores para as registrarem. Diante disso, os testemunhos orais tornam-se as principais fontes empíricas disponíveis, constituindo o que o campo historiográfico denomina história oral. Devido a essas características, a história oral foi designada como a “história dos excluídos” (Amado; Ferreira, 2006, p. 14).

As conclusões metodológicas no campo da historiografia tendem a enfatizar a história oral do tempo presente, embora alguns estudiosos defendam sua aplicação para investigar séculos mais remotos (Amado; Ferreira, 2006; François, 2006; Lozano, 2006; Voldman, 2006). Os adeptos dessa metodologia ainda sentem o peso da desconfiança, visto que é considerada “rótulo de ‘segunda classe’, sendo menosprezada pelos seguidores de tradição um tanto clássica do historicismo” (Lozano, 2006, p. 18). Essa rejeição, segundo Voldman (2006, p. 35), decorria da supervalorização dos documentos escritos, tidos como

sinônimos de objetividade e neutralidade. Contudo, nas décadas de 1980 e 1990, a historiografia passou a reconhecer a relevância das fontes orais, especialmente por sua capacidade de revelar dimensões de fenômenos já estudados, ao destacar o “interior da experiência mais profunda dos atores sociais” (Lozano, 2006, p. 16).

Assim, uma pergunta surge: como a sociologia lida com pesquisas predominantemente baseadas na oralidade? Segundo historiadores (Amado; Ferreira, 2006; Lozano, 2006), a sociologia desenvolveu narrativas e histórias de vida centradas na oralidade, permitindo à história oral aproveitar esses avanços metodológicos. Contudo, é importante considerar as críticas de Bourdieu (2006) ao uso de histórias de vida, que, em sua visão, muitas vezes romantizam a agência (ação) individual, apresentando os atores como totalmente livres para construir suas trajetórias, enquanto negligenciam o peso das estruturas sociais, o que ele denomina de “superfície social” que os condiciona.

Portanto, a utilização da oralidade como evidência privilegiada suscita contestação por parte dos adeptos da “objetividade científica”. Cabe ressaltar que minha proposta não consiste em elaborar uma história oral do surgimento das comunidades quilombolas de Laranjítuba e África. Em vez disso, o objetivo é mapear *o quadro social da memória coletiva*. Busca-se dessa forma demonstrar como as lembranças da escravidão e do racismo transcendem o passado para se configurarem como estruturas que organizam a sociedade e moldam as desigualdades sociais e ambientais em conflitos contemporâneos.

No entanto, partilho com os historiadores a perspectiva de que este capítulo resulta de uma pesquisa baseada em fontes orais. Os dados são fruto de um diálogo de longa duração entre mim e os participantes, incorporando tanto as experiências deles quanto as minhas de gerar os dados durante entrevistas e conversas. Ou seja, levo a sério as operações críticas (Boltanski, 2016; Boltanski; Thévenot, 2020) desses atores ao se referirem às barreiras sociais para o reconhecimento de seu direito à reparação e à gestão de seu território.

Analiso ainda os dados, como já dito, por meio da teoria de Maurice Halbwachs (2003) a respeito da memória coletiva, que aprofunda as formas de “agir, pensar e sentir” duráveis de um grupo, conforme preconizou Durkheim (1978, p. 88). Isso significa que as experiências individuais e coletivas, para serem compreendidas e significadas, dependem de classificações e representações sociais internalizadas pelo indivíduo, o que confere um caráter social às lembranças individuais, embora o autor destaque a intuição sensível como algo singular (Halbwachs, 2003, p. 42). Ou melhor, as lembranças sempre terão um caráter

coletivo, uma vez que o filtro intelectual é socialmente constituído e internalizado no indivíduo. Uma definição breve do conceito é relevante para fundamentar e demarcar a interpretação dos testemunhos orais que faço neste capítulo.

O que Halbwachs propõe e realiza em *A topografia lendária dos Evangelhos na Terra Santa* [1941] é demonstrar que a variação da lembrança e sua interpretação, ainda que de caráter individual, corresponde a elementos comuns que compõem o *quadro social da memória*. É possível rastrear esses elementos comuns por meio do registro oral, mas jamais encontrá-los em sua totalidade em um único indivíduo. Tampouco o sociólogo, mesmo por meio da indução científica, pode decretar a descoberta dessa totalidade viva. O quadro social da memória, que se pode inferir, será sempre provisório e parcial.

A memória coletiva, portanto, não se limita apenas à estrutura do conhecimento (representação e classificação). Ela é composta por lembranças de acontecimentos marcantes vivenciados por gerações anteriores. O que permite ao indivíduo apropriar-se de experiências que não presenciou, mas permite o seu vínculo ao grupo por meio de um sentimento de pertencimento (comunidade afetiva) (Halbwachs, 2003, p. 38 e 39).

Por exemplo, quando uma pessoa ouve de seus pais relatos sobre vivências de seus avós, a força dos laços afetivos faz com que ela incorpore essas memórias à sua própria história. Isso torna-se explícito quando narra tais lembranças a outros, utilizando pronomes possessivos no plural: “na minha família, meus pais e avós...”. Em outras palavras, mesmo sem ter vivenciado diretamente um acontecimento marcante, se o indivíduo mantém ligações afetivas com o grupo, as experiências transformadas em memórias coletivas passam a ser sentidas como suas (Halbwachs, 2003, p. 31). Dessa forma, as memórias individuais são profundamente influenciadas pela memória coletiva, seja pelas categorias sociais de pensamento, seja pelas narrativas transmitidas no interior do grupo.

Embora *A Memória Coletiva* não tenha se beneficiado explicitamente da fenomenologia em muitas passagens, percebe-se uma semelhança com essa corrente filosófica, particularmente quando Halbwachs dirige a sua crítica a Henri Bergson e à sua concepção de memória como “um passado imutável”,

Para Bergson, o passado permanece inteiro em nossa memória, exatamente como foi para nós; mas certos obstáculos, em especial o comportamento de nosso cérebro, impedem que evoquemos todas as suas partes. Em todo caso, as imagens dos acontecimentos passados estão completíssimas em nosso espírito (na parte

inconsciente de nosso espírito), como páginas impressas nos livros que poderíamos abrir se o desejássemos, ainda que nunca mais venhamos a abri-los. Para nós, ao contrário, o que subsiste em alguma galeria subterrânea de nosso pensamento não são imagens totalmente prontas, mas – na sociedade – todas as indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado que representamos de modo incompleto ou indistinto, e que até acreditamos terem saído inteiramente de nossa memória (Halbwachs, 2003, p. 97).

Assim, a memória e suas lembranças não constituem somente uma construção pura da razão. Ao retomar a noção durkheimiana de *projeção* (objetivação) e aplicá-la à sua compreensão da memória coletiva, Halbwachs identifica uma história dinâmica, que se transforma conforme as necessidades existenciais do grupo (temporalidade presente). Na memória coletiva, as categorias temporais (passado e presente) encontram-se em constante reelaboração, influenciando-se mutuamente sem cristalizações fixas. O ato de lembrar está intrinsecamente vinculado ao mundo cotidiano, pois a memória coletiva, por sua natureza, é exterior ao sujeito (Halbwachs, 2003, p. 78 e 79).

As lembranças da memória coletiva mantêm sempre sua intencionalidade em relação ao mundo cotidiano. Essa característica existencial leva Duvignaud (2003) a adotar a concepção de uma história viva construída pelos grupos sociais, tal como defendida por Halbwachs (2003, p. 86), ao afirmar: “ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo”.

Retomando noção de memória coletiva em Halbwachs, o processo de formação das lembranças coletivas apresenta dois fundamentos que convergem para a constituição de um *quadro social* de memória coerente: a reconstituição por testemunho ou por objetos simbolizados. Em ambos os casos, o autor os denomina como *sementes de rememoração* (Halbwachs, 2003, p. 32 e 33). É nesse marco teórico que interpreto os testemunhos sobre a origem comum das comunidades de África e Laranjituba.

Evitando análises excessivamente abstratas, Halbwachs aprofunda o método durkheimiano ao articular teoria e realidade cotidiana. Seus dados empíricos consistem em memórias de literatos e suas histórias literárias, como as de Marcel Proust, Stendhal e Balzac, que compartilham o registro histórico da Paris do século XIX. Seguindo essa perspectiva, estruturei minha análise das entrevistas narrativas com base na teoria da memória coletiva.

Na reconstituição da memória coletiva aqui apresentada, analisou-se as múltiplas versões narradas pelos moradores, as quais continham descrições e informações tanto

semelhantes quanto singulares. O processo metodológico adotado consistiu em utilizar fatos e descrições mencionados por mais de um informante como elementos estruturantes do *quadro social da memória coletiva quilombola*, enquanto as descrições de lembranças men-

Figura 7- Quadro social da memória coletiva de África e Laranjituba

Personagens: Honório, Marcolina, Luiz Rezende e Raimundo Barata.
Sentimentos: medo, rivalidade, dor, trauma, proteção parental.
Eventos: escravidão, revolta (motim), cabanagem.
Lugares: floresta, território, plantação de cacau e Engenho Guadalupe e forno de ferro.

Fonte: O próprio autor.

cionadas somente por um entrevistado foram isoladas.

O tratamento dos relatos e testemunhos orais foram influenciados pelo método utilizado por Florestan Fernandes (1975, 1988) em sua pesquisa sobre os Tupinambá. Ao analisar os escritos dos cronistas do século XVI, o sociólogo paulista identificou uma consistência sistemática entre diferentes relatos que descreviam essas sociedades ao longo do litoral atlântico brasileiro. Com base nessa observação, Florestan Fernandes adotou como critério de seleção as descrições e informações que considerava sociologicamente pertinentes, a saber: os processos de interação, a estrutura e os processos sociais. Ele estava consciente que o conhecimento obtido a partir daqueles dados e daquele método era parcial. Contudo, para Florestan Fernandes, ainda assim era significativo e de grande valor analítico, dada a capacidade de elucidar, por aproximação, a humanidade dos povos Tupinambá.

Como um último reforço epistêmico: o *quadro social* da memória coletiva, para Halbwachs, compõe a consciência coletiva do grupo. A reconstituição sociológica representa um exercício de aproximação, jamais uma definição categórica. A frase weberiana ilustra adequadamente esse exercício: fala-se da realidade, mas não se trata da realidade em si.

4.2 UMA ÁFRICA NA AMAZÔNIA ORIENTAL

O surgimento da comunidade África remonta ao período final do regime escravocrata brasileiro, no término do século XIX. Os protagonistas centrais dessa narrativa histórica são os negros escravizados Honório e Marcolina, casal pioneiro na ocupação do território que hoje compreende as comunidades África e Laranjituba.

Figura 8- Entrada do território das Comunidades África e Laranjituba, ponte sobre o Igarapé de Ferro



Fonte: Autor (2024)

É em um engenho agrícola, às margens do rio Moju, chamado Engenho Guadalupe, de propriedade do senhor Raimundo Barata, onde hoje é a Comunidade Quilombola Fazenda, que a trama da origem da comunidade África tem início. Raimundo Barata possuía várias áreas de produção ao longo dos igarapés afluentes do rio Moju. Em uma área plantava arroz, em outra fumo e, principalmente, cacau. Em cada dessas regiões havia um núcleo familiar de negros escravizados.

De acordo com os relatos, a intenção do senhor Raimundo Barata em dispersar os negros escravizados entre as plantações distintas era diversificar a produção agrícola e evitar

aglomerações que poderiam gerar revoltas. Um outro objetivo peculiar da dispersão destinava-se a procriar negros escravizados para comercializar na província do Grão-Pará.

As propriedades produtivas de Raimundo Barata eram predominantemente ocupadas por mulheres negras escravizadas, uma vez que o valor de mercado dessas mulheres era inferior ao dos homens escravizados. Os homens negros cativos, por sua vez, eram designados pelo proprietário como “reprodutores”. Dessa forma, o Engenho Guadalupe não funcionava apenas como uma unidade de *plantation*, mas também como um espaço dedicado à reprodução forçada de pessoas escravizadas, conforme os interesses de Barata.

A cerca de seis quilômetros da sede do engenho Guardalupe, nas margens do Igarapé de Ferro vivia o africano escravizado Luiz Rezende com suas companheiras negras cativas. Essa localização corresponde ao atual território quilombola Samaúma. Segundo relatos orais, Luiz Rezende era um homem alto, robusto e de saúde notável. Ele teve diversos filhos que o auxiliavam na lavoura, mas um deles, o jovem Honório Tomé dos Santos, ainda na adolescência, foi enviado para servir a Raimundo Barata na sede do Engenho.

Conforme a memória coletiva, as notícias sobre a Revolta dos Cabanos (1835–1840), liderada por negros e indígenas na província do Grão-Pará, chegaram de forma discreta aos ouvidos dos escravizados do Engenho Guadalupe. A partir daí, começaram a articular a morte do senhor de engenho Raimundo Barata. Abro um parêntese histórico. Certa noite em novembro de 2018, em conversa com Dona Brasileira, uma idosa de 86 anos da comunidade África, ela descreveu a Cabanagem nos seguintes termos:

Falavam na Cabanagem e falava, uns diziam: “o mundo vai se acabar”, aí eles diziam que nunca, quem se acaba somos nós, o mundo nunca se acaba, quem se acaba somos nós, vai morrendo os mais velhos, vai nascendo os novos, vai morrendo uns, vai nascendo, mas o mundo nunca se acaba, quem se acaba somos nós, isso que diziam né. A Cabanagem era muito perverso esses da cabanagem, matava demais gente. Mataram, mataram para aí pra um povoado, para lá para cima era cadáver que eles matavam, mas tá bom, ainda assim tem muita gente.

Nas narrativas orais, como a de Dona Brasileira, a Cabanagem não é um acontecimento detalhado. Essa revolta histórica é lembrada como “perversa”, como qualquer momento de instabilidade sociopolítica que é percebido e sentido pela maior parte da população que vivencia revoltas e revoluções sociais. Para os mais idosos das comunidades,

a Cabanagem é uma palavra significativa, não é um termo ouvido com indiferença. Em conversa informal com Dona Batista, moradora de Laranjituba, que em 2018 tinha 88 anos, a Cabanagem remetia a “algo ruim”, sem precisão histórica do acontecimento. A lembrança, nesse caso, reteve a carga afetiva (emoções) em detrimento da descrição factual.

Do ponto de vista histórico, a Cabanagem foi uma revolta popular ocorrida na província do Grão-Pará (atuais territórios do Pará, Amapá, Roraima e Rondônia) entre 1835 e 1840. Segundo o historiador paraense Vicente Salles (1992), tratou-se de um movimento de caráter social e político. Do ponto de vista social, a Cabanagem evidenciou a exploração econômica promovida pela elite branca contra indígenas, negros, caboclos e uma pequena parcela de trabalhadores livres brancos⁶¹. No âmbito político, os cabanos reivindicavam maior autonomia provincial em relação ao sistema colonial.

Para Darcy Ribeiro (2006, p. 152), a Cabanagem foi marcada por tensões raciais e classistas “assim, a luta dos Cabanos, contendo, embora, tensões inter-raciais (brancos versus caboclos), ou classistas (senhores versus serviçais), era, em essência, um conflito interétnico”. Dalcídio Jurandir (2008, p. 367), romancista paraense da primeira metade do século XX, capta a tensão racial na sua obra *O Marajó* quando descreve: “Mas se foram os cabanos mesmo, alguma razão eles tinham, algum motivo o povo tinha para picar de faca a imagem de S. Francisco. Talvez o santo ficasse ao lado dos brancos, andasse favorecendo os portugueses contra a cabanagem [...]”.

De forma inconsciente, conforme argumenta Darcy Ribeiro (2006), a revolta disputou a concepção de nação, propondo uma identidade nacional alternativa, que transcendia as classificações raciais e étnicas vigentes no Brasil (como índios, negros, portugueses ou brasileiros). O caráter separatista da Cabanagem refletiu, assim, o esforço de indígenas destribalizados em construir uma nova nação com identidade própria.

Segundo os relatos orais, Honório Tomé dos Santos, jovem negro escravizado que servia na casa-grande do Engenho, participou no planejamento da morte do senhor de engenho. Sua atuação consistiu em repassar a informação de que Raimundo Barata visitaria a plantação de cacau no dia seguinte (atual território das comunidades quilombolas Cacoal

⁶¹ A composição racial predominante no movimento cabano era de não-brancos, com destaque para o caboclo, “parcela revolucionária por excelência da Cabanagem”, que, nas palavras de Salles (1992, p. 137), “é o índio que se modificou”, no sentido de ter assimilado costumes, ideias, crenças e língua distintos de seu grupo racial e étnico original.

e Guajaraúna). Essa informação foi repassada aos demais escravizados que planejavam assassinar o senhor de engenho para obterem a liberdade.

No dia seguinte, Raimundo Barata foi morto nas matas do Cacoal, conforme a memória coletiva preserva. O assassinato desencadeou uma agitação social na sede do Engenho Guadalupe. Temendo represálias dos senhores brancos vizinhos, que poderiam se unir para vingar e punir a revolta, Honório fugiu para Samaúma, onde seu pai Luiz Rezende e outros familiares, supostamente, poderiam protegê-lo.

A relação familiar do jovem Honório Tomé dos Santos com seus irmãos era problemática. Segundo os relatos orais, é provável que seus irmãos nutrissem inveja por ele, “ainda novo”, ter ido morar na sede do Engenho Guadalupe, o que pode ter sido interpretado como uma condição de vida mais “privilegiada”. Como ouvi nos depoimentos: “os irmãos podiam não confiar nele por trabalhar diretamente com o senhor do engenho, Raimundo Barata”.

Essa busca de liberdade que os negros escravizados do Engenho Guadalupe lutavam vai além do próprio corpo exposto à superexploração do trabalho compulsório. É também um protesto em relação à governança da natureza na colônia, organizada em *plantation*. Disso resulta a relação de dominação do negro pelo trabalho escravo e da natureza pela noção de natureza barata (*cheap nature*)⁶². Como argumenta Murphy (2021), o regime escravocrata não se limitava somente às relações econômicas de exploração do trabalho, mas manifestava distintas relações socioecológicas racializadas, isto é, formas pelas quais as hierarquias raciais estruturam tanto o acesso quanto o modo de apropriação ambiental. Isso se deve à sobreposição da relação socioecológica da branquitude, grupo dominante. Um exemplo claro que a memória coletiva de África elucidada é a dominação branca da natureza através do corpo negro escravizado que mantinha a *plantation* destinada à monocultura, como a do cacau, para atender o mercado externo (as metrópoles).

Após a morte de Raimundo Barata, Honório retorna ao lugar onde nasceu. Seu pai, Luiz Rezende, era responsável por um modo de apropriação territorial comunitário, que envolvia seus filhos e esposas. A relação socioecológica diferenciava-se da *plantation*, já que se baseava em uma plantação diversificada que atendia às necessidades alimentares dos escravizados da região e, provavelmente, dos senhores de engenho.

⁶² Natureza barata em dois sentidos: “por um lado, precifica os elementos da Natureza, dando-lhes um valor “barato”; por outro, barateia, degrada ou inferioriza a Natureza num sentido ético-político, para torná-la barata em termos de preço” (Moore, 2022, p. 15 e 160).

O fato de haver um espaço em que escravizados produzissem alimentos, em uma relação com a natureza totalmente distinta do modo de produção escravista da *plantation*, não é uma singularidade da memória coletiva de África e Laranjituba. O historiador Ciro Flamarion Cardoso (1987, p. 122) nomeia esse fenômeno como “brecha camponesa”⁶³, que significa “um espaço, situado sem dúvida dentro do sistema [escravista], mas abrindo possibilidades inéditas para atividades autônomas dos cativos”. Em Goiás, em 1795, foram registrados ao menos 32 sítios nos moldes de brecha camponesa (Flamarion Cardoso, 1987, p. 102). A interpretação do historiador para as brechas camponesas é predominantemente econômica – mas são provas de uma outra forma de apropriação territorial –, pois a produção de alimentos pelos escravizados possibilitava o abastecimento do mercado interno. Em alguns casos, com o dinheiro das vendas, os escravizados compravam suas alforrias (Flamarion Cardoso, 1987, p. 96). Foi esse protocampesinato negro, termo de Ciro Flamarion, que viabilizou a segurança alimentar no período colonial, já que as plantations limitavam-se às monoculturas destinadas à exportação (Flamarion Cardoso, 1979).

Considerando o caso da memória aqui analisada é possível ampliar a interpretação de brecha camponesa. O lugar onde Honório nasceu seria um espaço em que negros interagiam em liberdade relativa com o ambiente, podendo determinar o modo de apropriação e uso do território. A revolta dos escravizados do Engenho Guadalupe pôs fim à relação socioecológica da branquitude, que superexplorava negros e ambientes. A relação socioecológica, por se aproximar conceitualmente do modo diferenciado de apropriação do território, já externava a noção de conflito ambiental⁶⁴. Assim, chamo atenção de como o conflito ambiental não é apenas um fato social do presente, mas está enraizado na luta por liberdade dos moradores e de seus ancestrais de África e Laranjituba.

Com o passar dos dias, os irmãos de Honório tomaram conhecimento da revolta ocorrida na sede do Engenho Guadalupe. Se a relação entre os irmãos já era tensa, após descobrirem a participação de Honório no assassinato de Raimundo Barata, ela tornou-se

⁶³ O termo brecha camponesa, foi cunhado pela primeira vez por Tadeusz Lepowski, que designa tanto a economia independente de comunidades de “negros fugidos” quanto a produção autônoma em pequenos lotes concedidos sob usufruto nas fazendas coloniais. Essas organizações existiram em todo o continente americano ao longo do período colonial, sendo compostas por indígenas, africanos escravizados ou pela mistura desses grupos étnico-raciais (Flamarion Cardoso, 1979, p. 133).

⁶⁴ “Os conflitos ambientais são grupos sociais com modos diferenciados de apropriação uso e significação do território” (Acsegrad, 2004b, p. 26).

insustentável. Os irmãos passaram a acusá-lo publicamente de assassino e ameaçaram matá-lo.

Luiz Rezende presencia a discussão entre seus filhos. Para apaziguar os ânimos dos irmãos intervém e consegue dispersá-los da contenda antes que se agravasse a situação. Consciente de que as ameaças dos irmãos contra Honório poderiam se concretizar, Luiz Rezende elabora um plano: afirma aos filhos que chamará Honório para uma caçada e que o matará no interior da floresta.

E assim o pai, o negro escravizado Luiz Rezende considerado o “reprodutor”, convida o filho Honório para caçar animais silvestres do outro lado da margem do Igarapé de Ferro. Ao se distanciarem de Samaúma, ele diz a Honório para nunca mais voltar a Samaúma ou a outra área de plantação, que dali em diante aquele era o seu lugar. Se voltasse a Samaúma, os irmãos certamente o matariam. Honório faz um pedido ao pai: que vá à sede do Engenho Guadalupe e procure pela negra escravizada Marcolina⁶⁵, pedindo que ela venha encontrá-lo.

Figura 9- Mapa das fronteiras das comunidades quilombola Samaúma (verde), África e Laranjituba (laranja) e Moju-Miri (lilás)



Fonte: Nascimento (2017)

Ao deixar Marcolina com o jovem Honório, Luiz Rezende retorna a Samaúma. Antes de chegar à sua casa, ele simula ferimentos, com a intenção de alegar que estes resultariam de uma luta corporal com o filho. No entanto, no caminho, muda de ideia: decide dizer aos

⁶⁵ Houve uma variação no nome da jovem que se casou com Honório, sendo que uma pessoa relatou o nome de Maria Sermeia, mas nos outros relatos o nome dito foi Marcolina.

filhos que os ferimentos foram causados pelos caruanas⁶⁶, entidades protetoras do jovem Honório, que o atacaram em vingança do seu assassinato enquanto ele atravessava o Igarapé de Ferro.

Luiz Rezende relata essa experiência de encantaria aos filhos e os adverte para nunca atravessarem o Igarapé de Ferro, pois o outro lado “está encantado⁶⁷ e exige vingança”. Dessa forma, o pai impõe um tabu com o propósito de proteger o jovem Honório e sua esposa Marcolina, além de evitar um conflito entre os filhos. No outro lado do Igarapé de Ferro, o jovem Honório e Marcolina estabelecerão residência e terão onze filhos, dando origem à comunidade África.

Os atuais moradores das comunidades África e Laranjituba reivindicam sua ascendência ancestral ao casal Honório e Marcolina. Essa memória coletiva, construída no contexto do regime de *escravatura*, expressão frequentemente utilizada pelos próprios moradores, constitui elemento fundamental da identidade grupal ao interpretar o passado pelas experiências da diáspora africana e da escravidão no Brasil.

No processo de redemocratização dos anos 1980, muitos padres engajaram-se em movimentos sociais na região amazônica (Maués, 2010). Na região de Moju e Barcarena, o Padre Sérgio Tonetto, de origem italiana, atuou na reorganização do movimento camponês e na retomada dos sindicatos de trabalhadores rurais, até então controlados pela ditadura civil-militar (Sacramento, 2007). Posteriormente, em sua atuação pastoral nas comunidades do Caeté, entrou em contato com a memória da luta por liberdade da comunidade África. Foram essas narrativas que permitiram articular a experiência local ao emergente movimento político nacional dos quilombolas, reconhecido constitucionalmente em 1988 (ADCT, art. 68)⁶⁸, estabelecendo uma conexão direta com as comunidades África e Laranjituba.

Assim, o Padre Sérgio incentivou e orientou o senhor Juvêncio, liderança da Comunidade Eclesial de Base de África, a articular-se com o novo movimento quilombola

⁶⁶ No glossário do romance paraense *O Marajó*, de Dalcídio Jurandir (2008, p. 467), consta a expressão “Caruana”, que, a meu ver, possui o mesmo significado que “caruane”, definida como: “duende geralmente evocado por pajés para a cura de certas doenças ou, simplesmente, um protetor”. A única objeção que faço a esse significado é a metáfora de duendes, que acredito inapropriada.

⁶⁷ A encantaria é uma ideia difundida na região amazônica, referindo-se a pessoas que morreram, mas foram levadas por outros encantados para o “encante”, localizado no fundo dos rios e igarapés ou nas copas das árvores. Frequentemente, fenômenos naturais como chuvas e ventos são interpretados como ações conscientes desses encantados (Maués, 2005).

⁶⁸ Art. 68 ADCT diz: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

no Pará e Maranhão no final da década de 1990, visando a efetivação do artigo 68, conforme o senhor Juvêncio declarou em entrevista realizada em novembro de 2018:

Nós fundamos a comunidade eclesiais de Base, isso em 12 de outubro de 1980, quando as igrejas católicas estão se reestruturando. A igreja católica se reestrutura, e a gente fundou a comunidade eclesiais de Base. E de 1980 até 1997 ou 1998, ela era comunidade eclesial de Base mesmo. Ela não tinha uma identidade quilombola, ela não vai ter! E até 1998 ela não tem identidade quilombola. Ninguém sabe o que é isso, né? Se não me falhe a memória, em 1998, começa a ter as primeiras Santas Missões Populares, no município de Barcarena. E padre Sérgio, que já faleceu, da CPT [Comissão Pastoral da Terra], ele passou, eu não fazia parte da paróquia de Barcarena, eu fazia parte da paróquia de Moju, e ele passou e disse assim para mim:

- “ó vocês fazem parte de uma comunidade quilombola”. Aí eu falei:

- “ó rapaz é um negócio meio doido né?; até porque estou em casa ele chega e fala:

- “vocês são uma comunidade quilombola”. Falou Padre Sérgio, falou né. Aí, ele... fiquei que negócio é esse, comunidade quilombola?

- “vocês têm um forno de ferro, e muitos negro morreram aí do lado, eu tenho certeza que carregando, porque eu peguei do lado dele e não dei conta de levantar. Então não é um homem só para levantar, então não foi feito para só um homem carregar foi para vários homens carregar, então eu tenho certeza que morreram vários negros carregando esse peso enorme” [disse o Padre Sérgio]. [...] Aí ele foi embora, aí eu falei:

- “não é negócio, é conversa fiada”. [...] Em novembro de 1998 ele chega lá na roça, eu tinha queimado um roçado, e ele enviou seu Bena, seu Benedito para ir lá na roça, ele com um envelope amarelo na mão, lá no centrão onde o pessoal trabalha agora, chega lá na roça:

- “Aí seu... tá bom?”

- “Tá bom, chegou para empatar de eu trabalhar? [disse seu Juvêncio]”

- “Não vim te empatar a trabalhar não, vim só te trazer esse papel que o pessoal da CPT mandou para o senhor, e já vou voltar para Moju, eu estou com um rapaz lá no barco me esperando para descer pra varar o Igarapé”.

E eu sabia que a maré ia baixar, aí ele deixou para mim lá. Eu não tenho ramal, eu não tenho energia, eu não tenho nada! Eu estava aqui na mata, aí ele desceu, aí depois eu abri o envelope. Aí, estava escrito lá: “aos remanescentes das comunidades de quilombo que estão ocupando as terras, dar o direito coletivo, diz o artigo 68”; não sei o que é isso, disse para mulher, não sei o que é isso. Aí mexi aí dentro tem outro envelopzinho: “e nós teremos que ir para Baião-PA, nós vamos ter uma conferência em Baião-PA. Na conferência em Baião-PA, foi lançada uma pergunta se a gente decidia ser um quilombola. “O que você tem lá?” Naquela hora eles já falam: “olha a comunidade África é quilombola”, quem já disse que a gente éramos quilombola foi o Padre Sérgio, e tal, deu a ideia do forno, então tá... eu não estou preocupado com isso: “a gente aceita sim”.

A fala do senhor Juvêncio remete às disputas políticas em torno dos termos quilombo e quilombola nas décadas de 1990 e 2000. A definição desses conceitos nunca foi consensual, seja no debate público ou na esfera política (Leite, 2008). A própria dificuldade de

conceituação decorria da expressão “remanescentes”, presente no Artigo 68, que literalmente significa “sobra” ou “resto” (Almeida, 2002; Leite, 2000). No contexto quilombola, esse termo conduzia à classificação das comunidades negras rurais por meio de uma folclorização dos quilombos, retratados como “pequenas Áfricas culturais” (Arruti, 1997, p. 26). Esse essencialismo cultural, somado à resistência política da bancada do agronegócio no Congresso e à morosidade administrativa do Estado brasileiro, criou um cenário de intensa disputa semântica em torno do conceito de quilombo: quem seriam os atores sociais do direito constitucional?

Outro aspecto que merece destaque na fala do senhor Juvêncio são as memórias do período colonial escravocrata, simbolizadas no forno tipo tacho⁶⁹. Para os moradores das comunidades, esse objeto remete à dor e ao sofrimento de seus ancestrais escravizados, submetidos a trabalhos ininterruptos – alguns inclusive mortos à beira desse forno, segundo relatos que ouvi.

Retomando a noção de memória coletiva em Halbwachs (2003), observa-se que o processo de formação das lembranças coletivas percorre dois caminhos até consolidar-se como um *quadro social* de memória coerente: sua fundamentação pode ocorrer por meio da reconstituição baseada em testemunhos ou em objetos simbolizados – como é o caso do forno. Nesse contexto, os indivíduos não precisam necessariamente ter vivenciado os acontecimentos de forma direta. As lembranças são ativadas quando existe um sentimento de pertencimento ao grupo coletivo. É precisamente essa noção de origem e história compartilhada que o objeto memorial (o forno), materializa/objetifica o sofrimento ancestral, funcionando como semente de rememoração (Halbwachs, 2003, p. 32 e 33).

A vitalidade da lembrança do período escravista ajuda compreender por que Padre Sérgio Tonetto relacionou as comunidades quilombolas de África e Laranjituba à identidade política do Artigo 68. Halbwachs (2003, p. 108 e 109) já observava que a memória conecta passado, presente e futuro, sendo fundamental para a consciência identitária e de pertencimento dos grupos sociais ao longo do tempo.

⁶⁹ Os fornos para torrar farinha de mandioca são comuns em toda a Amazônia. Geralmente, são estruturas leves e de espessura fina, pois são construídos com chapas de metal. No entanto, o forno mencionado pelo senhor Juvêncio apresenta características distintas: é fabricado em ferro e pequenas rochas, com espessura considerável, o que o diferencia completamente dos modelos tradicionais da região. Devido ao seu peso excessivo, seu transporte exige o esforço conjunto de várias pessoas e, em alguns casos, o auxílio de tração animal, como, por exemplo, para levar até o local onde se encontra atualmente.

Figura 10- Memorial do Forno de Ferro na Comunidade África



Fonte: Autor (2017)

Essa função da memória aparece claramente na entrevista concedida em 2018 por Evaristo de Moraes, então com 49 anos, atual presidente da Aquibac:

Por exemplo, a Velha Páscoa [tia-avó] contava que a madrinha dela ainda tinha sido de senzala. A avó deles, todas contavam que eles ainda tinham morrido na senzala, que eles tinham sido presos. Quanto a gente ter informação de negros, de escravizados, sim, a gente tinha todo o tempo essa informação aqui. Nunca sumiu da nossa ideia. Mas desse tipo de informação de escravização do nosso povo, isso nunca saiu da memória da gente. Sempre foi passado de geração em geração, e aí veio... até que chegou na gente. É por isso que a gente diz que, quando a gente fez o levantamento da história da vida do quilombo, foi mais ou menos baseado no relato desses antigos.

A transmissão das memórias do período escravocrata contribuiu para a afirmação da diferença étnico-racial das comunidades África e Laranjituba em relação à sociedade nacional. Tal processo não apenas reforça o pertencimento identitário, mas também se

converte em instrumento político decisivo na luta dessas populações por direitos territoriais, ambientais e sociais, com o objetivo de assegurar a sua própria existência diferenciada. Graças a esse processo de transmissão e afirmação étnica, as comunidades África e Laranjituba foram as primeiras da região do Caeté a obterem reconhecimento estatal como quilombolas, em 2001.

Para além de seu papel como alicerce identitário e político, a análise dos dados revela que a memória coletiva permite que determinados indivíduos se constituam como narradores da experiência do grupo, nos termos de Walter Benjamin (1987). É nesse contexto que o senhor Juvêncio Moraes se destaca como o narrador quilombola da violência colonial, cuja voz singular sintetiza as memórias das comunidades e encarna sua luta histórica por reconhecimento e direitos. Acredito que seja necessária uma análise do que afirmo.

4.3 UM NARRADOR QUILOMBOLA DA VIOLÊNCIA COLONIAL NA COMUNIDADE ÁFRICA

Walter Benjamin (1987, p. 197), no ensaio *O Narrador*, afirma que “a arte de narrar está em vias de extinção”. Para o autor, o narrador tradicional possui a habilidade de transmitir, de forma oral e envolvente, experiências vividas coletivamente. A extinção da narrativa estaria associada, pelo menos no contexto europeu, às experiências traumáticas da Primeira Guerra Mundial, consideradas incomunicáveis. Além disso, o surgimento do romance literário impresso, no argumento do filósofo, contribuiu para essa mudança. Em contraponto ao diagnóstico benjaminiano, observa-se que os traumas colonial e escravista nas comunidades de África e Laranjituba continuam a ser narrados.

Dentre os distintos informantes que partilharam essas memórias, destaca-se o senhor Juvêncio Moraes, mencionado brevemente ao final do tópico anterior. A partir deste tópico, o objetivo é registrar e analisar as narrativas desse líder quilombola, que, em 2018, tinha 62 anos. A decisão de dedicar uma análise específica de suas lembranças justifica-se por dois fatores principais: 1) senhor Juvêncio Moraes foi uma liderança histórica no processo de reconhecimento das comunidades como “remanescentes de quilombos”; 2) de maneira singular, ele articulou a arte de narrar, entrelaçando a experiência coletiva com suas

vivências pessoais na luta pelo reconhecimento do território quilombola perante o Estado brasileiro.

Recordo-me que iniciei minha pesquisa de campo nas comunidades quilombolas África e Laranjituba, em 12 de novembro de 2018, onde permaneci por mais de um mês. A observação participante destinava-se à escrita da dissertação de mestrado. Logo nos primeiros contatos com os moradores ao indagar sobre o processo de reconhecimento territorial das comunidades como “remanescentes de quilombo”, o nome Juvêncio surgia sistematicamente como principal detentor desse conhecimento histórico, já que esteve à frente do processo de regularização fundiária e do movimento pela efetivação do artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

No dia seguinte à minha chegada, enquanto eu realizava anotações preliminares à mesa do barracão da cerâmica na casa de dona Catarina, que me hospedou e é irmã do senhor Juvêncio, fui surpreendido pela aparição de um homem de estatura mediana, físico magro e de bigode grisalho. Era o senhor Juvêncio, usando botas brancas plásticas de cano alto, calça sarja de cor cinza e uma camiseta azul e portando um facão – provavelmente estava coletando açaí. Ele havia ido mais cedo ao meu encontro, conforme dona Catarina me informara, justamente para “contar a história daqui”, mas eu havia saído. Ao me avistar, aproximou-se e indagou, em tom direto: “você é o pesquisador?”.

O senhor Juvêncio, sem rodeios, indagou sobre o objetivo de minha pesquisa. Expliquei-lhe meu interesse em compreender o processo de reconhecimento quilombola das comunidades África e Laranjituba. Em pé, com postura firme, ele iniciou uma narrativa detalhada na qual ele próprio emergia como protagonista central. Relatou sua experiência como presidente da comunidade cristã local e como principal interlocutor da Comissão Pastoral da Terra (CPT), durante as mobilizações pela implementação do Artigo 68 na região do Caeté.

O fragmento transcrito no tópico anterior deriva dessa entrevista, ou melhor, dessa conversa que se estendeu por mais de trinta minutos. Notavelmente, sem qualquer indução ou questionamento por minha parte para estimular sua memória, o senhor Juvêncio reconstituiu com precisão sua trajetória como líder comunitário no movimento quilombola paraense, destacando, especialmente, as lutas pela efetivação dos direitos territoriais no final da década de 1990.

Figura 11- Seu Juvêncio e seu neto na comunidade África



Fonte: Autor (2018)

Lembro-me vivamente da impressão causada pela entrevista narrativa com o senhor Juvêncio, cuja riqueza de detalhes e fluidez discursiva capturou minha atenção de maneira integral. De modo admirável ele estruturou a sua oralidade, caracterizada pelo uso estratégico de perguntas retóricas, transições narrativas habilidosas e o desenvolvimento orgânico de suas experiências pessoais entrelaçadas com a história coletiva das comunidades.

Além das três entrevistas formais realizadas durante o meu trabalho de campo, em 2018, mantivemos diversos diálogos informais que enriqueceram substancialmente minha compreensão acerca das recentes divisões territoriais das comunidades e do processo de reconhecimento de remanescentes de quilombo na região. Em análises posteriores das gravações de áudio, percebi que estava diante de um verdadeiro narrador, aquele que, nas palavras de Benjamin (1987, p. 201), “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada por outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus

ouvintes”. Essa percepção revelou-se fundamental para compreender como ele articulava memória individual e coletiva em suas narrativas.

Embora eu tenha coletado distintas versões sobre a origem da comunidade África por meio de entrevistas com os moradores, foi na performance narrativa do senhor Juvêncio que pude captar um aspecto peculiar que compõe o quadro da memória coletiva: o sentimento de rivalidade, que remonta à experiência ancestral de Honório, fundador da comunidade África. Acusado de assassino por seus irmãos de Samaúma, essa lembrança transcendeu o aspecto meramente mnemônico (da memória), influenciando comportamentos e práticas sociais, isto é, as desavenças entre as gerações das famílias. Em uma de nossas conversas, o senhor Juvêncio recordou como a “rixa” impediu que tanto ele quanto seu irmão se casassem com suas primas de Samaúma, justificando: “Honório era assassino, os filhos de Honório eram perversos, os netos de Honório eram perversos, os bisnetos... e chegou até nós, chegou até nós”.

A frase acima foi dita em uma conversa que tivemos num final da tarde de dezembro de 2018. O céu, carregado de nuvens cinzentas, apresentava um cenário típico do inverno amazônico com chuvas torrenciais. Ao passar em frente à casa do senhor Juvêncio, encontrei-o sentado em um banco, conversando com um de seus filhos. Aproveitei a ocasião para esclarecer algumas dúvidas decorrentes de entrevistas anteriores. Seu filho, no entanto, retirou-se rapidamente devido à chuva anunciada pelo vento que ganhava força. O tema que eu buscava compreender melhor era a pajelança, isto é, rituais de cura em que caruanas, seres encantados, ensinam misturas de ervas e plantas para determinada doença (Maués, 2005). Assim que o senhor Juvêncio começou a falar sobre o assunto, iniciou a chuva. Procuramos abrigo em sua casa e nos acomodamos na cozinha. Um de seus netos estava assistindo televisão na sala.

Para retomar a conversa, perguntei-lhe sobre a escritura de compra de terras da comunidade África, mencionada por ele em entrevista anterior. Conforme suas afirmações, o documento estava em nome de Honório, ancestral comum. As terras foram vendidas por Luiz Rezende, que é pai de Honório. O documento referia-se a uma área de 700 metros de frente por 6.000 metros de fundo. Considero pertinente transcrever integralmente a fala do senhor Juvêncio sobre esse assunto para maior compreensão:

O Honório, ele... Ele fica na fazenda do senhor Raimundo Barata, no sítio Guadalupe. Ele, na verdade, ele nasce no Samaúma, e é levado para fazenda do senhor Raimundo Barata, como eu fui. Quando eu fui também não tinha certidão, foram eles que me registraram. Quando eu descobri, o meu nome saiu Cardozo com o Z, porque foi o fazendeiro que me registrou. Mas ele [Honório] vai para fazenda do seu Raimundo Barata. Na fazenda do senhor Raimundo Barata, ele fica lá por alguns tempos. E diz a história que ele... a escravatura está acabando, acaba, e nós ficamos cinco anos sem ser libertos. Sem ser libertos. Eles fazem um motim na fazenda, são vários companheiros, têm um bocado de jovens ali, com certeza. Um bocado de jovens, e o Honório está um deles. O Honório está um deles dentro da fazenda. E... eles reúnem-se... segundo os irmãos de Guajaraúna, eles o reúnem-se e convidam [Raimundo Barata], já estava velho, para conhecer um lugar chamado Cacoau, que eles tinham preparado... um Cacoau mesmo [plantação de cacau]. Eles foram mostrar para ele, levaram ele até o Cacoau. Ao chegar no Cacoau, eles disseram: “nós vamos matar esse velho agora”. Inclusive, segundo a história, ele foi enterrado lá nesse Cacoau. Aí eles o mataram, para se libertar. Ou mata para se libertar. O Honório estava no negócio. E eles o matam [Raimundo Barata], enterram ele no Cacoau, e fogem. Muitos para o Trinta, muitos para o Castelo, muitos para Moju-Miri, muitos... e ele [Honório] foge pra Samaúma, porque era aqui que estavam... ele diz: “Samaúma está minha família, né? Minha mãe, está meu pai e eu vou ter refúgio”. Enganou-se. Quando ele chegou em Samaúma, aí ele vem pelo mato aqui, de frente, é tudo mato, tudo bonito, né? Ele estava em Cinco Reis... vem pelo mato, vai. Quando ele chega em Samaúma, ele chama o Luiz Rezende, que é o pai dele: “pai, nós matamos o velho, enterremos”. E os irmãos dele, Catarino e os outros irmãos o ouviram falar isso. Aí, como eles estão trabalhando aqui para levar o material para o Raimundo Barata, cacau, farinha, eu penso, né? Madeira... eles estão trabalhando aqui para levar para lá, porque eles eram escravos, mas escravos que já trabalhavam nesse lugar, em Samaúma. Aí eles [os irmãos de Honório] organizaram e disseram para o velho [Luiz Rezende]: “olha, nós vamos matar o Honório, porque ele já matou o patrão e ele não pode ficar no nosso meio”. Eles falam de boca cheia e o velho [Luiz Rezende] ouve que eles iam matar ele [Honório]. Os irmãos iam... [aí você diz:] “mas os irmãos?”, Sim. Eles eram irmãos de sangue, mas não eram irmãos de documento. Honório não tinha nenhuma vincularidade: “então mata porque ele não é nosso irmão”. O velho já tinha registrado esses irmãos, mas não registrou o Honório, não deu nome para o Honório, e não registra ele. E aí ele, o velho [Luiz Rezende], já estava em idade meio avançada, mas ainda dava para caminhar. Aí ele [Luiz Rezende] fala para eles [os filhos]: “não, deixa que eu vou levar ele para a onça comer. Deixem comigo, não suja a mão de você de sangue, ele já está com a mão suja de sangue. Eu vou levar ele para a onça comer dentro da mata”. E ele sai de Samaúma pela estrada do forno de ferro, passa pelo forno de ferro. A estrada ela faz isso aí para casa do Minguta [irmão do seu Juvêncio], ela vem e ela [a estrada] vai para o centro. Ela vai ali pela casa do Minguta e ela sobe. E ele [Luiz Rezende] entra na mata com ele [Honório]. E chega aí no... chega lá... aqui na descida do igarapézinho, onde tem aí a madeira. E agora conjecturando: ele encontra talvez um angelizeiro [árvore] muito grande, encontra um pau grande. E ele [Luiz Rezende] diz: “tu fica aqui”. Neste lugar agora não tem caminho, não tem nada. “Tu fica aqui no tronco deste pau”. E ele [Luiz Rezende] deixou ele [Honório] ali, e voltou para Samaúma e disse: “não, não eu larguei. Eu dei fim nele, ele não existe mais”. Então acaba o pensamento dos irmãos: “ah, já tá morto. Já tá morto mesmo, né? O velho já deu o fim dele”. E ele [Honório]... e ele... abandonado, esqueceram. Agora pensa comigo, esse homem ficou sem farinha, sem querosene, nada, no mato. Escondido no tronco do pau porque agora os irmãos querem matar. E ele [Honório] diz assim... olhou para o igarapé, o nome do igarapé ele colocou o nome de Muiraquitã, que quer dizer: encontrei água do deserto da África. Ele [Honório] já está na beira do igarapé, já tem água, e tem muita castanha, e tem muito jabuti, por onde ele tá passando tem muito jabuti, ó. E ele começa a se alimentar daquilo. E ele [Luiz Rezende] vai... vem embora, foi para o

Samaúma. E ele [Luiz Rezende] desce agora para a fazenda para ver o estrago, né? Na fazenda estava o estrago. Tinham matado o velho [Raimundo Barata], mas estava... tinham fugido, mas estava o estrago. E ele [Luiz Rezende] então... sobe o Guajaraúna e pega uma sobrinha dele, uma parenta dele, agora pega uma Cardoso, e traz no casco [canoa]. Ninguém sabia para quê. Porque a escravatura era... chegava lá, passava a mão na tua filha: “vou levar”. E ele [Luiz Rezende] traz Marcolina Moraes. E... Salta aqui, salta aqui no igapó, por dentro do mato. Aí deixa lá, e deixa para ele [Honório]. “Olha, trouxe uma mulher pra ti”. Então a história diz que por muitos dias, muito tempo... e larga de mão, por muito tempo eles viveram nesse lugar. E ele fazia, por exemplo, ele, o velho [Luiz Rezende] baixava, e trazia as coisas e fazia um jeito de chegar até ele [Honório]... alguma coisa. Os irmãos descobrem que ele estava vivo. Só que agora ele já está preparado... já nasceu o primeiro filho dele no mato, ele já tem feito uma barraquinha, já nasceu o primeiro filho deles, o velho João Pica-pau, como eles chamavam. Já nasceu o Cirilo. Ele [Honório] já tem algumas crianças aqui na África... e ele... então o velho... eles [os irmãos de Honório] começaram a perseguir ele [Honório]. Eles começaram a perseguir. A perseguição foi feita para dar fim no velho, dar fim no Honório. E ele [Luiz Rezende] faz uma... um pensamento, né? “Eu vou em Igarapé-Miri [município paraense] fazer uma escritura de compra e venda no cartório dizendo que eu vendi para o Honório 700 metros de frente por 6.000 de fundo. Eu vendo porque ele não é meu filho, eu não o registrei. Mas com uma certidão de compra e venda, ele é proprietário”. Aí, ele veio e fez uma certidão de compra e venda. Ele [Luiz Rezende] foi em Igarapé-Miri e fez uma certidão de compra e venda. Vendeu um pedaço de terra para ele, não que o Honório tivesse dado dinheiro, mas ele precisava fazer isso, a escritura de compra e venda. Essa escritura eu vi. E nessa escritura de compra e venda, ele [Luiz Rezende] passa para ele [Honório]. E é o tempo dele [Luiz Rezende] já morrer, né? Aí morre. Mas os irmãos do Honório eles ficam com uma rinha violenta em Samaúma: “por aqui pelo porto ele não passa, aqui ele não embarca porque ele é assassino”. E ficaram por muitos anos. Ele [Honório] fez uma estrada, ele fez esse caminho da estrada. Agora ele já... ele já é homem trabalhador, ele fez esse caminho, estivo e fez um porto aqui defronte da Conceição, né? Para ele... agora se movimentar. E ele faz esse porto, porto do Honório, aqui no porto da Conceição. Mas continuou que passava... passava de pai para filho essa informação: de que o povo da África, o Honório era assassino, os filhos do Honório eram perversos, os netos do Honório eram perversos, os bisnetos e chegou até nós, chegou até nós. Chegou até mim, por exemplo. Chegou até o Minguta que ia casar com a Didima, filha de Crispim, ele botou ela... para Belém, de Belém foi para Brasília, de Brasília foi para o Rio, sumiu. Aí chegou em mim, por exemplo, eu ia me casar com essa que é a mulher do meu irmão lá, e eles não deixaram, por quê? Porque eram descendentes do assassino, era uma coisa muito que... focada no negócio. Nós só vamos, nós só vamos ter eles na mão, um pouquinho mais já dos anos 80 [1980], para cá. Os anos 80 quando começa as Comunidades Eclesiais de Base, quando começa a se falar em campo de futebol, começa a se falar em pastoral da criança... Mas mesmo assim, mesmo assim, eles em eventos, essas coisas, não são muito de estar ligados com a gente, já não são. Já misturou muito as famílias, mas mesmo assim... pode fazer, por exemplo, um evento da associação, se você ver... a Maria, às vezes. Mas... e é uma associação quilombola, que foi fundada por nós, por mim, que fui um dos cabeças da organização. Mas eles não... estão lá. Claro⁷⁰.

⁷⁰ Este link dá acesso ao áudio do trecho dessa entrevista:

https://drive.google.com/file/d/1QYu_aUZCnTjebmjiN37nHgN-aiwtNOqYL/view?usp=sharing

A rivalidade descrita na entrevista, embora atenuada nas interações cotidianas observadas durante a pesquisa de campo, revela-se uma chave analítica poderosa para entender a persistência da memória traumática da violência colonial. O estigma de “assassino” e “perverso” atribuído a Honório marcou a comunidade África por gerações. Para além de uma rixa familiar, a rivalidade entre África e Samaúma reflete a moral dos senhores, introjetada pelos irmãos de Honório, que consideravam qualquer oposição ao regime escravocrata um crime. Em vez de perceberem a revolta do engenho como um ato de resistência à opressão e à exploração, os irmãos ergueram uma fronteira moral ao enxergá-lo como um criminoso.

Esse caso revela outra faceta da violência colonial, conforme indica Fanon (2008, p. 59, 60 e 73, 2022, p. 51). Trata-se de uma violência que não é apenas sofrida externamente no corpo, mas também introjetada na mente. Ela pode se manifestar no auto-ódio, quando o colonizado negro passa a desprezar o próprio corpo e a própria cultura. Na situação analisada, essa lógica assume a forma de *autodestruição coletiva*, expressa na violência entre os próprios oprimidos, característica da zona do não-ser criada e mantida pelo colonialismo através da “violência em estado puro”, pois na colônia a “violência é atmosférica”, é uma “violência ambiente” (Fanon, 2022, p. 58, 66 e 67).

Naquela tarde chuvosa, entre sons trovões, o senhor Juvêncio recordou as dificuldades que Honório, seu ancestral, enfrentou, a dor que este experimentou e como esse sofrimento ainda ressoa entre os moradores da comunidade África. Em determinado momento, ele mencionou as adversidades vividas na adolescência, decorrentes da rivalidade com Samaúma, exemplificando com o impedimento de acessar árvores frutíferas no território desta comunidade. A sua memória individual articula-se com uma forma de sentimento durável no tempo, conforme sua afirmação: “dor que vai passar para frente, então essa dor é permanente”.

Quando questionado sobre a natureza dessa dor, sua resposta foi concisa: “era uma dor”. Contudo, a partir de sua descrição, suponho que ele se referia à rejeição perpetuada pelos moradores de Samaúma, que o associavam à descendência do “assassino [Honório]”. Após uns minutos calado, senhor Juvêncio atribui que essa dor se origina no continente africano e transmite-se entre gerações que compõem a comunidade África. Revela-se, assim, a dimensão social/coletiva da memória (Durkheim, 1978; Halbwachs, 2003), interpretada pelo próprio narrador, senhor Juvêncio:

Então essa dor, ela é uma dor que vem... eu estava estudando, eu estava conversando com o Flávio, e ele disse uma coisa: essa dor não é agora, essa dor embarcou lá na África. Aí eu entendo... essa dor embarcou na África. Na África, eles correram com um cachorro, tinha grupos negros que corria atrás de negros com cachorros, com animais para agarrar, os outros negros para vender. Aquela tribo mais fraca, era arrancada. E essa dor, ela embarca no navio. E essa dor, ela desembarca aqui no navio. E essa dor se espalha pelo povo brasileiro...e aí tem raiz, tem racismo, tem homofobia, tem tudo o que o cara pensa. Mas ela não tem... ela não tem uma explicação nossa agora.

A última frase do relato acima revela a imaginação sociológica ao demonstrar que as dores coletivas da diáspora africana constituem uma experiência histórica de longa duração (diacrônica), transcendendo as vivências individuais do presente (sincrônicas). Ou seja, memória coletiva e ancestralidade possibilitam uma compreensão de longo prazo do *estar* no mundo. Nesse sentido, sua fala de que “ela não tem uma explicação nossa agora”, alude criticamente às estruturas coloniais e à modernidade.

De maneira precisa, o senhor Juvêncio compreende que as relações de exploração, opressão e desumanização, ou seja, o racismo, não são fenômenos recentes. É justamente essa lógica sócio-histórica que o engenheiro ambiental Malcom Ferdinand (2022) denomina de dupla *fratura colonial e ambiental*, ambas decorrentes do processo colonial. A fratura colonial inaugurou, segundo seu pensamento, relações de dominação fundadas na desumanização do sujeito negro por meio da violência – aquilo que, na modernidade, Fanon (2008) denomina de zona do não-ser.

Já a fratura ambiental, sob outra perspectiva, refere-se ao *habitar colonial* dos povos europeus, caracterizado pela exploração da natureza por meio da agricultura de *plantation*, monocultura voltada para exportação, e do extrativismo mineral. A memória presente na narrativa do senhor Juvêncio sugere ao campo da sociologia ambiental que a desumanização – ou, como afirmam os afropessimistas, a escravidão perpétua – e a *plantation colonial* não desapareceram por completo, mas deixaram heranças estruturais que o conflito ambiental torna ainda mais evidentes.

Assim, a dor mencionada pelo senhor Juvêncio, surge dessa experiência coletiva no contexto colonial-moderno, que, para os povos africanos diaspóricos, configura uma *ruptura ecumênica*. Conforme Ferdinand (2022, p. 73), a *ruptura ecumênica* trata-se da interrupção das relações com o ambiente e suas referências nos “regimes alimentares, relações com animais, plantas, cursos d'água, terras cultivadas, árvores, astros e espíritos”. São, portanto,

dores decorrentes das sucessivas rupturas impostas ao modo de vida quilombola tornando seus *corpos perdidos* (Ferdinand, 2022, p. 156), que persistem como marcas históricas e como ameaças resultantes dos conflitos ambientais na contemporaneidade.

Em nossas conversas, registrei as queixas de saúde do senhor Juvêncio, que estava com falta de ar e surdez no ouvido direito. A esse respeito, escrevi a seguinte nota de campo:

Seu Juvêncio estava com dois netos, sua esposa tinha ido à igreja. Quando começamos a conversar, ele reclamou de ter sentido falta de ar. Perguntei se ele fumava, e sua resposta foi de ter parado há 30 anos, mas fumou desde os oito anos até os 30 anos de idade. Ele explicou que começou a fumar cedo porque o pai plantava tabaco para vender e para consumo próprio. Nesse período, seu Juvêncio aprendeu a plantar tabaco, isto é, classificar as plantas, inclusive foi esse o verbo que usou: classificar. Do primeiro plantio eram selecionadas as sementes das flores maiores, que seriam usadas no plantio seguinte. As sementes das plantas pequenas eram descartadas.

Retornei às comunidades África e Laranjituba, em 2023, para a entrega da dissertação impressa aos participantes da pesquisa. Na ocasião, soube do falecimento do senhor Juvêncio em decorrência da doença de Chagas⁷¹, cujo diagnóstico ocorreu tardiamente. Seu falecimento ocorreu em 2022. Registrei essa informação em meu diário de campo com a seguinte anotação:

Contudo, a morte do senhor Juvêncio me causa profunda consternação. Durante minha pesquisa de campo em 2018, realizei diversas entrevistas com ele, então com 62 anos de idade. Como primeiro presidente da AQUIBAC, o senhor Juvêncio desempenhou papel político fundamental no processo de reconhecimento quilombola das comunidades Laranjituba e África, além de outras comunidades na região do Caeté. Seu irmão, Vavá, relatou que o óbito decorreu de múltiplos fatores: o senhor Juvêncio havia recebido diagnóstico de doença de Chagas e, em seus últimos dias, apresentava edema escrotal. Segundo o relato de Vavá, em determinado momento seu estado de saúde agravou-se e, embora tenha sido levado ao posto de saúde, veio a falecer em decorrência de falhas no atendimento médico.

⁷¹ É plausível que as queixas, que fez em 2018, de falta de ar fossem decorrentes da doença de Chagas, que provoca o aumento do coração e conseqüente compressão pulmonar. Essa enfermidade é causada por um protozoário cujo vetor é um inseto conhecido como barbeiro.

Figura 12- Casa do seu Juvêncio, comunidade África



Fonte: Autor (2018)

Além das narrativas do senhor Juvêncio, outros moradores contaram lembranças da violência colonial, que ainda hoje causam ansiedade sobre o futuro, como ficará evidente em um depoimento à frente. Ainda em campo no ano de 2018, em um fim de tarde, enquanto eu estava no campo de futebol e conversava com o senhor Salú sobre a genealogia do casal fundador de África, retornei para a casa onde estava hospedado. Já era noite quando, ao percorrer as trilhas que ligam as casas de África, avistei dona Catarina – que me hospedara – com sua mãe, dona Brasileira, que naquele ano completara 86 anos de idade. Dona Catarina conduzia dona Brasileira, que já não enxergava, pela mão para dormir em sua casa, pois o bisneto que morava com a idosa passaria à noite em outro lugar. Durante o percurso, dona Catarina mencionou repetidas vezes que sua mãe guardava muitas recordações dos “tempos antigos”, especialmente sobre os caroanas (pajelança).

Após nossa conversa na trilha, dirigi-me a um orelhão para fazer uma ligação para minha residência⁷². Ao retornar à casa de dona Catarina, que servia de hospedagem para os professores da rede estadual de educação, encontrei dona Brasileira sozinha, deitada em uma

⁷² Havia seis dias desde o nascimento do meu filho, Henrique, e eu realizava a ligação para obter informações sobre o estado de saúde dele e de sua mãe.

rede. Perguntei-lhe se já se preparava para dormir, ao que ela respondeu ter dificuldades para “pegar no sono”. Aproveitei a oportunidade e estabeleci um diálogo. Em nossa conversa, formulei diversos questionamentos sobre o processo de ocupação territorial de África. Com notável lucidez, dona Brasileira recordou-se de vários acontecimentos históricos:

(Pesquisador) Dona Brasileira, a senhora conheceu sua avó?

- A minha vó Marcolina até aquele Juvêncio, que tá doente, conheceu ela.

- Seu Juvêncio seu filho né?

- É meu filho. Ele conheceu, mas ele não se lembra, ele estava com uns sete anos. Ele já andava, ele andou com nove meses. Ela estava viva. Ela chamava “vem cá meu filho”, aí sentava na saia dela, ainda conheceu. Só não conheceu meu avô porque... ele não conheceu.

- A senhora conheceu seu avô?

- Conheci. Eu não matei ele não, eu espantei e ele morreu, mas passou uns dias e ele morreu. Porque minha tia Páscoa, essa que a Catarina morava com ela, ela gostava de um homem que morava para ali, é o pai do Açaí, você deve saber, é um preto que está por aí. Era namorado dela [Páscoa], namorado não, fez bem para ela, como dizem as crianças, e ela não disse para ninguém. Aí ele arrumou a mãe do Açaí. Arraá, era uma loucura, aí ela bebia... aí quando foi um dia, ela já estava melhor da maluquice. Não tem essa coisa de Santo que está aí [referiu ao oratório]? Estava em cima de uma mesa, numa casa grande, que tinha ali mais para beira da beira. Aí eu estava lá sentada perto da mamãe, aí ela puxou uma faca, aí aquele sangue... aí eu gritei: “meu avô, a tia Páscoa se esfaqueou”. Aí aquele sangue que parecia quando esfaqueia porco, aquele sangue pulava lá em cima. Aí deu aquele parangolé nele, aí ficou tremendo, aí disso ele morreu, se assustou dela ter se esfaqueado. Por causa de homem ela se esfaqueou, mas ela sofria muito de maluquice, bebia veneno para morrer, e bebia muito, aí se esfaqueou por causa dele...

- Dona Brasileira, a senhora lembra desse oratório que tem aqui na sala?

- Pois é esse aí que a faca estava em cima desse oratório...

- Era da senhora esse oratório?

- Não, era dos velhos, da velha Páscoa... da velha Marcolina e do velho Honório que eram o dono dele [oratório]. Mas o senhor sabe que a madeira de antigamente era, só coisa boa, agora já tiraram... de vez enquanto a Catarina manda passar uns óleos nele, como dizem as crianças...

- A senhora que deu para dona Catarina?

- Sim, não, ela morava com a dona, com a filha do dono, a velha Páscoa, ela morava e se criou com ela essa minha filha [Catarina].

- Ah, então o oratório estava com a Páscoa, que era da sua mãe?

- Era do meu avô com a minha avó. Aí a mamãe morreu e a velha Páscoa ficou com ele [oratório]. Aí ela [Páscoa] morreu, aí a Catarina já ficou com ele. Aí morreram tudo, eram doze, doze filhos minha avó tinha.

- A senhora lembra o nome dos seus tios?

- Era João, Atanásio, Felipe, Brígido, Cristiano, Marcelo. Agora mulher era Lucia, Páscoa, Maria Velha, Eufemia e Arcângela.

- Aí no caso sua mãe era...

- Arcângela.

- Aqui sempre foi chamado de África?

É... era África, porque era gente que veio, que morava aí antigamente vieram da África, com esse negócio de escravatura. Tudo vieram da África, para se esconder para cá, para esse lugar, aí botaram África. Tinha gente, logo que minha avó cresceu, com o avô do meu avô foi buscar minha avó aí para o Jambuaçu para ele...

esse negócio da escravatura era muito ruim. Se você tivesse uma mulher, ela [escravatura] pá... chegava aqui passava a mão na tua mulher e levava, e não podia dizer nada. Levava a mulher do cara e ia embora. Aí parece que levaram da do meu avô, aí o avô dele foi buscar outra para ele, que foi minha avó. [...] Tinha uma mãe, não tem mais, a mãe ali do Crispim, ali no Samaúma, que eles tiraram todo os dentes dela, ela ficou velha e não tinha nenhum dente, era do tempo da escravatura, ruindade mesmo.

- Quem contava essas histórias da escravatura?

- Eu ouvi minha avó e meu avô contar, hein. Cachorro, você ia para roça, tinha que trazer uma mandioca... o que tivesse para trazer, amarrava no pescoço dele vinha puxando... ah, o negócio não era bonito para o pessoal aí... esse negócio da escravatura tiraram, ela morreu velha e não tinha um dente, porque tiraram tudo de malvadeza, muita ruindade. Minha avó contava que era muito ruim, que era demais malvada essa gente. [...] Minha avó morreu com quase cem anos quase. Porque de primeiro, a comida toda era boa, minha avó nunca adoeceu, ela dizia assim se fosse uma dor uma coisa que desse nela... aí ela dizia assim: “tomara que quando for para mim morrer que eu morra rápido, por que os filhos, seja lá quem for, adoce e de três dias para frente já não querem mais tratar, mais. Já está com nojo”. Aí a velha Páscoa tinha uma roça para cá, para beira do igapó. Aí ela plantou umas favas, aí tinha um homem, disse a velha Páscoa, que comprou um quilo de charque e deu um pedaço para ela [Marcolina]. Aí ela disse: “Páscoa vai apanhar umas favas para colocar nesse meio charque”. Aí ela saiu para apanhar um bocado de fava, aí apanharam aquilo, colocaram no fogo, aí ela comeu aquilo, foi só beliscou. Na boca da noite deu uma dor, aí deu onze hora da noite ela estava bronta, bronta, morreu rápido, ela queria assim, não queria ocupar gente.

- A senhora chegou a torrar farinha nesse forno de ferro?

Iiii meu Deus do céu, nasci fazendo farinha nesse ferro aí, quase morro fazendo farinha aí. Tinha um velho que brigava por causa desse forno, por causa que era de Samaúma [...] não adiantou que ele morreu, aí o forno veio para aí, tá aí. Hoje cada um tem seu forno.

- Mas quem trouxe esse forno para cá?

- É o tempo da escravatura, foi a escravatura que trouxe isso, era da escravatura. A gente fazia muita farinha nele, mais credo!

- Mas dona Brasileira, esse forno ficava onde antigamente?

- Antigamente ficava lá na última casa, bem na beira do igarapé [de Ferro], era bem lá que era a casa dele [forno de ferro].

Como se pode observar, a memória da escravidão permanece profundamente arraigada na experiência de dona Brasileira, transmitida através das narrativas de seus avós e demais antepassados. Embora pareça repetitivo, é necessário sempre lembrar que a escravização africana não se configura como um evento histórico distante, mas como um elemento vivo tanto em trajetórias pessoais quanto no cotidiano dos moradores das comunidades Laranjituba e África.

Durante o diálogo com a dona Brasileira, ela mencionou o oratório como uma herança familiar. Alguns dias depois, movido pela curiosidade, examinei o objeto com maior atenção. Além das imagens sacras de Nossa Senhora de Aparecida e Nossa Senhora de Nazaré, encontrei abaixo das imagens uma moeda do período imperial. Ao indagar dona

Catarina, atual detentora do oratório, sobre a procedência da moeda, obteve como resposta que esta remontava “ao tempo dos antigos”.

Figura 13- Oratório mencionado pela dona Brasileira



Fonte: Autor 2018

Figura 14- Moeda datada com o ano de 1830



Fonte: Autor (2018)

Figura 15- Lado do brasão da moeda



Fonte: Autor (2018)

Outra lembrança do período escravocrata surgiu em entrevista realizada em 2018 com José Maria, morador de Laranjituba, então com 60 anos. No seu relato menciona o receio do retorno da escravatura, o que indica a presença de um trauma histórico coletivo quando diz:

Eu digo para eles, vocês estudem [diz para os jovens das comunidades], porque vocês estudando fica mais fácil para vocês administrarem o que vocês procuram fazer. E aí eu estava falando, tem uns que nem se preocupa, esses aí vão penar. Porque em 97 [1997], seu Ademir parava lá em casa, aí quando chegava de tarde ou de noite, ele dizia: “José Maria”... ele não me chamava de Caoa né, ele não gostava chamar ninguém por apelido, aí eu falava, “mas eu sou o Caoa mesmo”, aí ele dizia: “José Maria faz pergunta para mim”... aí eu dizia: “fazer pergunta? Eu tenho até vergonha de fazer pergunta para você”... era aquela perguntinha mesmo né, “mas eu vou fazer uma pergunta para você, seu Ademir, você acredita que a escravatura ainda vai voltar?” aí ele disse: “José Maria, rapá, tu é escravo” ... aí eu disse: “mais quando? Já acabou a escravatura” aí que eu fui saber, com o tempo, quando chegou para banda de 2000 que eu fui saber, que até hoje a pessoa tem facilidade para fazer o outro de escravo. Aí naquele tempo [da escravatura] era mais severo, agora não. Aí ele começou a me explicar algumas coisas, ah bom. Então, quando a pessoa estuda ela tem mais chance de sair da escravidão e quando ele estuda muito pouco, ainda mais quando ele não estuda e não procura participar do movimento, aí que ele se isola mesmo né, porque quando ele começa a participar do movimento ele está ouvindo: “ahh, está certo, tá acontecendo mesmo”.

Para a dona Brasileira e o senhor José Maria, a escravização se traduz nas lembranças de dor. A escravidão, para eles, não é um evento restrito ao passado. O que deixou de existir na contemporaneidade é a “escravatura severa”, expressão cunhada pelo senhor José Maria em referência ao regime escravista colonial. Essas memórias locais de sofrimento podem ser interpretadas à luz das teorias afropessimistas, que concebem a escravidão não apenas como um acontecimento histórico, mas como uma lógica relacional que estrutura as formas de sociabilidade discriminatórias (Wilderson III, 2021, p. 235).

Nessa perspectiva, a violência, a ofensa moral, a expropriação territorial e a violação dos corpos e territórios negros deixaram de ser exercidas pelo poder atomizado senhorial para se concentrarem, em grande medida e de forma legitimada, na instituição do Estado moderno. Assim, ser negro e ser escravizado constituem polos da mesma lógica de alteridade (Wilderson III, 2021, p. 247). A lógica relacional da escravidão, ao inventar a negritude, sustenta um paradigma de desumanização que atravessa tanto o período colonial quanto o moderno. Por isso, os afropessimistas argumentam pela existência de uma escravidão perpétua, entendida não como repetição do passado, mas como um processo estrutural e ontológico de desumanização (Wilderson III, 2021, p. 248).

Se no passado a resistência à escravidão caracterizava-se pela revolta, senhor José Maria expõe a resistência por meio do conhecimento coletivo e da atuação em movimentos sociais, que ajudam a enfrentar essas situações de “fazer o outro de escravo”. Assim, percebe-se que a experiência da escravidão segue viva na memória coletiva dos moradores

da região do Caeté, ajudando a explicar como eles entendem as relações sociais atuais de subalternidade.

Essa memória, longe de ser meramente passiva, transforma-se em potência mobilizadora, conforme expresso no relato de José Maria. Como analisa Lélia Gonzales (1984), a consciência da cultura brasileira (discurso oficial da unidade nacional) opera um sistemático apagamento das experiências históricas dos povos africanos escravizados no país. Para Gonzales (1984), somente a memória pode contrapor as feridas mentais e a negação de si que a consciência colonial impõe:

Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui (Gonzalez, 1984, p. 226).

Lélia Gonzalez (1984) destaca como a memória oral enfrenta constantes ameaças e desconfiança, seja por expor a exclusão e as desigualdades estruturais do Brasil enraizadas no racismo colonial, seja pelo desprezo epistêmico dirigido à oralidade. Esse apagamento, promovido pelas elites modernas com raízes coloniais, gera uma crise existencial nos colonizados, como apontado por Fanon (2022, p. 252): “o colonialismo força o povo dominado a se perguntar constantemente: ‘quem sou eu, na realidade?’”. Nas comunidades África e Laranjituba, essa indagação encontra resposta na evocação da genealogia de Honório e Marcolina por seus descendentes, tema que será detalhado a seguir.

4.3.1 GENEALOGIA DE HONÓRIO E MARCOLINA DA ÁFRICA

Em novembro de 2018, em uma tarde após uma chuva torrencial, dirigi-me ao campo de futebol da comunidade África, localizado atrás da Escola Estadual de Ensino Médio Bento Lima. Com traves sem rede e feitas com tronco de árvores desfolhadas e um gramado natural, o campo é utilizado por homens e mulheres em dias intercalados. O sol já se punha, o jogo havia acabado. Foi o dia dos homens jogarem futebol. Porém, ainda estavam sentados

no chão em animada conversa sobre os lances da partida. Nas proximidades, encontrava-se seu Salú, homem negro de estatura mediana e de físico magro e vestindo uma camiseta do Fluminense, clube de futebol local da comunidade África⁷³.

Conheci seu Salú anteriormente na casa de dona Catarina, onde eu estava hospedado. Ela mencionara que seu Feijão, então com 86 anos, pai de seu Salú, detinha um vasto conhecimento sobre as histórias da comunidade, porém encontrava-se com a saúde fragilizada, “doentio”, nas palavras dela. A par dessa informação, durante o encontro no campo de futebol, aproximei-me de seu Salú para questionar sobre a possibilidade de entrevistar seu pai. A resposta foi cautelosa: “papai sabe de muita história, mas ele tá ruim para entrevista”.

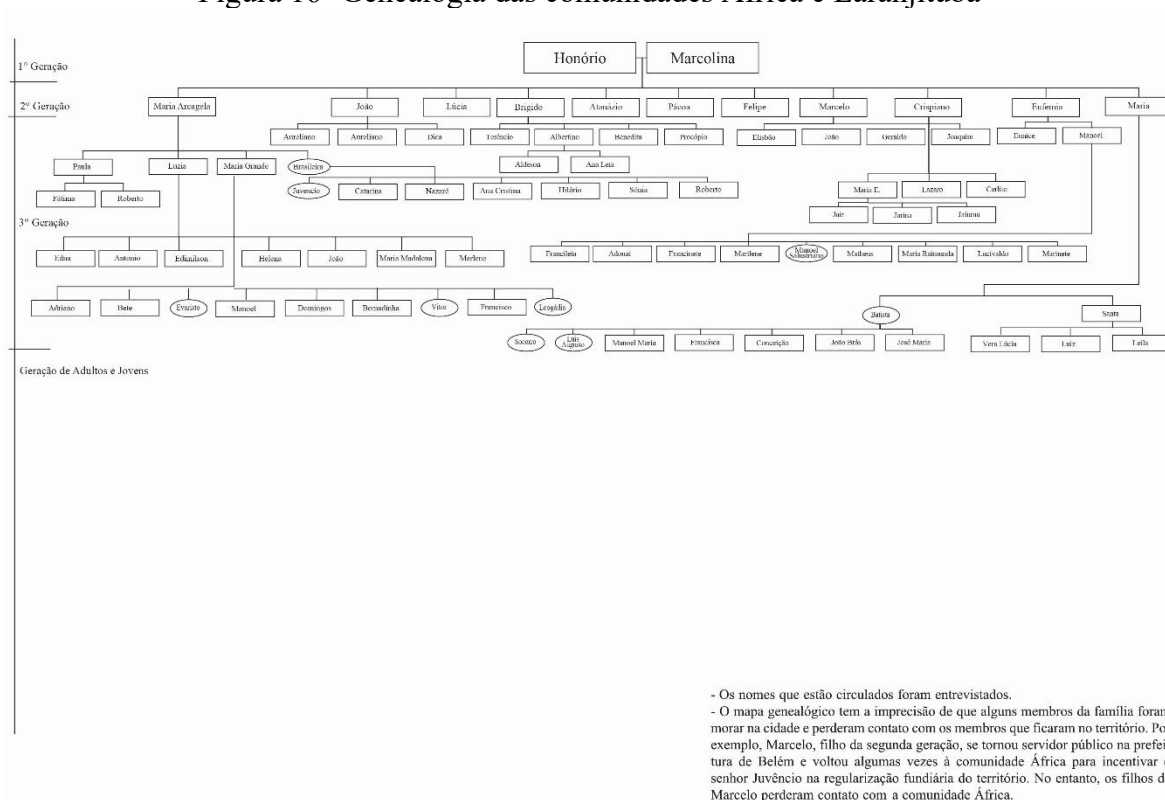
No decorrer da conversa com seu Salú, indaguei sobre quantos irmãos ele tinha e qual o grau de parentesco entre seu pai e dona Catarina. Imediatamente, seu Salú mencionou a complexa rede de parentesco que conectava diversos moradores, desde a comunidade África à Laranjituba. Ao mencionar as gerações de tios a tios-avôs ele reconstituiu os laços familiares até remontar ao casal de escravizados Honório e Marcolina.

Naquele momento, o campo de futebol já estava escuro, mas solicitei a seu Salú que, no dia seguinte, pudesse repetir as informações genealógicas das comunidades para que eu pudesse registrar com maior precisão. Pela manhã bem cedo, no outro dia, seu Salú já se encontrava sentado em uma mesa no barracão de produção da cerâmica, aguardando minha chegada para repetir a reconstrução detalhada da genealogia das comunidades.

Conforme seu Salú, a rede de descendência do casal de negros escravizados Honório e Marcolina, da comunidade África e Laranjituba, estrutura-se da seguinte forma:

⁷³ Cada comunidade quilombola, da região do Caeté, tem um clube de futebol. É comum ocorrer vários torneios durante o ano.

Figura 16- Genealogia das comunidades África e Laranjituba



Fonte: pesquisa de campo em 2018

Ao analisar a historiografia sobre a escravização negra no Pará, entre os séculos XVII e XIX (Neto, 2001; Salles, 1971, 2004), a hipótese da existência de um escravizado negro “reprodutor”⁷⁴, como é lembrado Luiz Rezende, pai de Honório, revela-se plausível, considerando-se: 1) as dificuldades do tráfico negreiro para o Grão-Pará (Neto, 2001); e 2) as relações sociais perversas inerentes ao sistema escravista, ávido por assegurar a reprodução de sua força de trabalho após a lei Eusébio de Queirós, de 1850, que proibiu o tráfico negreiro no Brasil.

⁷⁴ A expressão “reprodutor” ou “macho reprodutor” é utilizada na criação animal para se referir a um animal do sexo masculino selecionado devido às suas características desejáveis para a reprodução da prole. A seleção de características desejáveis em humanos foi motivada pelo regime nazista no programa estatal lebensborn. O próprio Brasil teve uma política de Estado eugênica com o incentivo da imigração de povos europeus ao Brasil no século XIX e XX. A justificativa da imigração europeia foi a necessidade de mão de obra à indústria nacional. No entanto, a pesquisa historiográfica de Schwarcz (1993) constatou que havia um interesse, na política de imigração europeia, no branqueamento da população brasileira. Ações eugênicas nos trópicos úmidos não tem nenhum ineditismo, ao contrário, são, na verdade, apagadas da historiografia brasileira. Ou seja, as informações que a memória coletiva das comunidades Laranjituba e África contém é uma regra em vez de exceção.

No cenário de declínio do regime escravocrata, os atributos qualificativos conferidos aos negros, como “mão de obra” ou “peças”, se somam atributos reprodutivos. Por exemplo, se, para homem, havia a função de reprodutor escravizado, às mulheres escravizadas destinava-se a condição de “mulheres-útero”, como afirma a socióloga Berenice Bento (2024). Em sua análise, a pesquisadora destaca que “entre os anos de 1850, quando se proibiu definitivamente o tráfico, e de 1871, ou seja, por 21 anos, foram as mulheres negras escravizadas que produziram as novas ‘peças’ para o sistema escravocrata” (Bento, 2024, p. 35 e 36). Berenice Bento (2024, p. 137) ressalta ainda que aos escravizados as categorias de gênero não se aplicavam, pois não ocupavam posição alguma nas esferas pública ou privada da vida social colonial, estando restritos à esfera econômica, “para obtenção de lucro”.

Até este ponto, descrevi de forma *densa* o surgimento da comunidade África, que cronologicamente foi a primeira a se formar. Além dos vínculos de parentesco e da proximidade geográfica, as comunidades Laranjituba e África compartilham a mesma memória de origem e integram, conjuntamente, a associação quilombola (Aquibac), instituição política que articula os moradores de ambas as localidades. Embora Laranjituba tenha uma formação recente, os relatos de seus moradores elucidam a exclusão ontológica da zona do não-ser, agora não mais no regime escravocrata, mas no contexto do regime político democrático ocidental. Para reconstituir a nova dinâmica da zona do não-ser e o processo de territorialização de Laranjituba, recorro a registros de campo e a uma entrevista realizada em 2015.

4.4 ORIGEM DA COMUNIDADE LARANJITUBA

Minha primeira visita às comunidades África e Laranjituba ocorreu em 2015, durante um encerramento da disciplina de Tópico Temático em Sociologia do meu curso de graduação em Ciências Sociais pela UFPA, como mencionado no capítulo anterior. Na ocasião, pernoitei, junto com os meus colegas de graduação, na comunidade Laranjituba, onde fomos hospedados na residência do casal Reginaldo e Socorro, então com cerca de 45 anos. A casa, construída em madeira e elevada sobre pilares, com assoalho do mesmo

material, mantém essas características até os dias atuais. Foi na sala principal que dormimos, utilizando colchonetes.

O casal tinha duas filhas adolescentes, entre 13 e 14 anos à época. Posteriormente, em 2018, como parte da coleta de dados para minha pesquisa de mestrado, realizei entrevista com Raissa, a filha mais velha do casal. Durante nossa conversa, ela manifestou o desejo de ingressar no curso de medicina no ensino superior. Contudo, atualmente (2024), cursa filosofia na UFPA (Belém-PA).

Antes de dormir, durante uma conversa com dona Socorro sobre possíveis entrevistas para investigar a origem da comunidade Laranjituba, ela sugeriu como referência a professora Osmarina, liderança reconhecida por sua atuação na comunidade religiosa de São Sebastião (padroeiro da comunidade) e educadora aposentada. Infelizmente, a professora Osmarina faleceu em 2017. Uma outra interlocutora importante foi a dona Batista, 88 anos, mãe da dona Socorro. São, portanto, esses dois depoimentos que constituem a principal fonte oral para esta análise sobre a origem da comunidade Laranjituba e a dinâmica de *estar* na zona do não-ser em tempos de modernidade, embora se recorra também a outras entrevistas.

Na manhã seguinte de domingo, em 2015, fui com alguns colegas à casa da professora Osmarina. Vestida com uma camisola, de passos lentos e voz suave, dona Osmarina nos recebeu muito bem. Sua casa, construída em madeira, possuía dois pavimentos de alto e baixo. Em nossa conversa, ela afirmou que a comunidade se formou recentemente. A maioria dos moradores da área vivia, anteriormente, do outro lado do igarapé Caeté, em um local conhecido como Castanhanduba. Essa área é hoje destinada ao cultivo e ao extrativismo de frutos amazônicos.

Para quem chega às comunidades África e Laranjituba, ou a qualquer outra comunidade quilombola da região do Caeté, as casas se mostram relativamente próximas umas das outras, assemelhando-se a um bairro, embora um bairro rural. Essa forma de ocupação do espaço é recente, uma vez que, de acordo com os relatos, as moradias se distribuía de maneira dispersa, e os locais de plantio e de habitação coincidiam.

A professora Osmarina nasceu e cresceu em Castanhanduba, área que, em relação à comunidade Laranjituba, situa-se do outro lado da margem do igarapé Caeté. Na época da entrevista, a professora Osmarina tinha 71 anos. Viveu em Castanhanduba até os 13 anos de idade, quando se mudou para Belém, em 1957, com o intuito de se alfabetizar. Passou cinco anos morando na capital paraense, na casa de uma professora. Nessa casa, trabalhou nos

afazeres domésticos e pôde cursar o ensino primário, da primeira à quinta série. Sobre esse período, a professora Osmarina comentou: “porque nesse tempo não tinha nada, nada aqui mesmo, não tinha ninguém para alfabetizar, então tinha que ir para Belém, para procurar onde tivesse escola, né”.

Aos 18 anos, a professora Osmarina voltou a morar em Castanhanduba, que permanecia sem escola para alfabetizar os moradores locais. Segundo seu relato, a região do Caeté apresentava, naquele período, uma floresta significativamente mais densa em comparação com a paisagem atual. Não havia estradas, apenas caminhos abertos pelo pisar dos moradores sobre a mata. Se hoje a região do Caeté conta com estradas, luz elétrica e internet via Starlink, certamente, em 1962, ano em que a professora Osmarina retornou à região, a floresta era muito mais exuberante.

Após se alfabetizar em Belém e diante da falta de educação formal na região, a professora Osmarina submeteu-se a um exame de capacitação pedagógica. Após aprovação em concurso público, foi oficialmente nomeada pelo governo do Estado do Pará para exercer o magistério. Durante 27 anos, dedicou-se à alfabetização de crianças e adultos na região do Caeté. Logo após seu retorno da capital paraense, estabeleceu residência, após seu casamento, na margem oposta do Igarapé Caeté, área que posteriormente viria a constituir o núcleo da comunidade Laranjituba.

A casa da professora Osmarina funcionou simultaneamente como espaço escolar. É relevante ressaltar que, naquele período, os moradores habitavam de forma “espalhada” pelo território, com distâncias consideráveis entre as casas. Com relação às características da ocupação territorial daquele período, a professora destacou em seu relato: “porque não era vila, né, que as casas eram afastadas umas da outra”. Ao descrever o ambiente escolar, a professora Osmarina recordou: “A gente tinha uma mesa grande, os bancos assim, um do lado do outro. Um quadro no meio assim, um quadrozinho, uma lousazinha, desse espaço aí. Era essa nossa mobília, a mobília com que eu trabalhei anos e anos. [...] era multisseriado, tudo naquela hora”.

Mesmo com a professora Osmarina alfabetizando gerações de pessoas, a ida para Belém, justificada pela necessidade de continuar os estudos, permaneceu como uma realidade entre os moradores mais jovens. A professora lecionava em uma turma multisseriada até a quarta série: “Quem chegava à quarta série também tinha que procurar a escola, ir para Belém. Teve uns que chegaram até a se formar, o Magno”, relata. Vários

moradores, homens e mulheres, foram para Belém com o intuito de continuar os estudos. Muitos, ao chegarem às “casas de famílias”, em vez de estudar, foram obrigados a trabalhar. A própria professora Osmarina tem consciência de como essa experiência de trabalho infantil era comum: “Aí, quando a gente achava uma família que pegava a gente e se interessava, né, não queria só pra trabalhar, queria pra ajudar, era bom [...]”.

Coletei diversos relatos de moradores adultos sobre a ida para Belém em função da necessidade de estudar. Muitos deles, atualmente, são lideranças da Aquibac (Santos, 2019, p. 110 e 111). A seguir, transcrevo os trechos de quatro relatos:

Evaristo: Por que o papai me mandou para lá, ou minhas irmãs? Era para estudar, para se formar, para ser alguma coisa. Quando, na verdade, a gente ia era ser escravizado lá de novo, entendeu? / **Vitor:** Nesse tempo não tinha escola para estudar, aí tinha que levar pra Belém. [...] No meu tempo os jovens saíam mais. Olha o exemplo [...] todos saíam para estudar e servir de lambaio para os outros, e estudar quando dava. / **Luiz:** No meu tempo a gente ia para a cidade forçado, obrigado, para ir estudar. Mas, chegando lá, a gente ia era ser escravizado. / **Leocádia:** Muitas até estudavam, mas muitas não. Muitas deixaram sua vida... porque, assim, a menina ia morar com outra família e, chegando lá, tinha que lavar a roupinha dela e tomar conta de outra criança. Isso era o que faziam a troco de estudo e, às vezes, nem estudar a menina estudava. Muitas ficavam... sabe lá Deus quantas não foram abusadas.

Exercendo a função de professora, dona Osmarina se tornou uma referência entre os moradores da região do Caeté, especialmente nas áreas que correspondem às comunidades de África e Castanhaduba. Sua casa funcionava como um espaço onde ocorriam não apenas atividades educacionais, mas também práticas religiosas e eventos comunitários. Como ela mesma relata: “tudo acontecia na minha casa. Minha casa era a escola, era a igreja, era a sede, onde às vezes realizávamos pequenas festas também. Tudo ocorria ali”.

Outra característica importante da organização territorial, conforme revelado pela professora Osmarina, refere-se ao sistema de *uso comum da terra* (Almeida, 1989), que é uma estrutura agrária baseada no *domínio coletivo* do território em detrimento da noção de propriedade privada ocidental. Sobre isso, ela afirma:

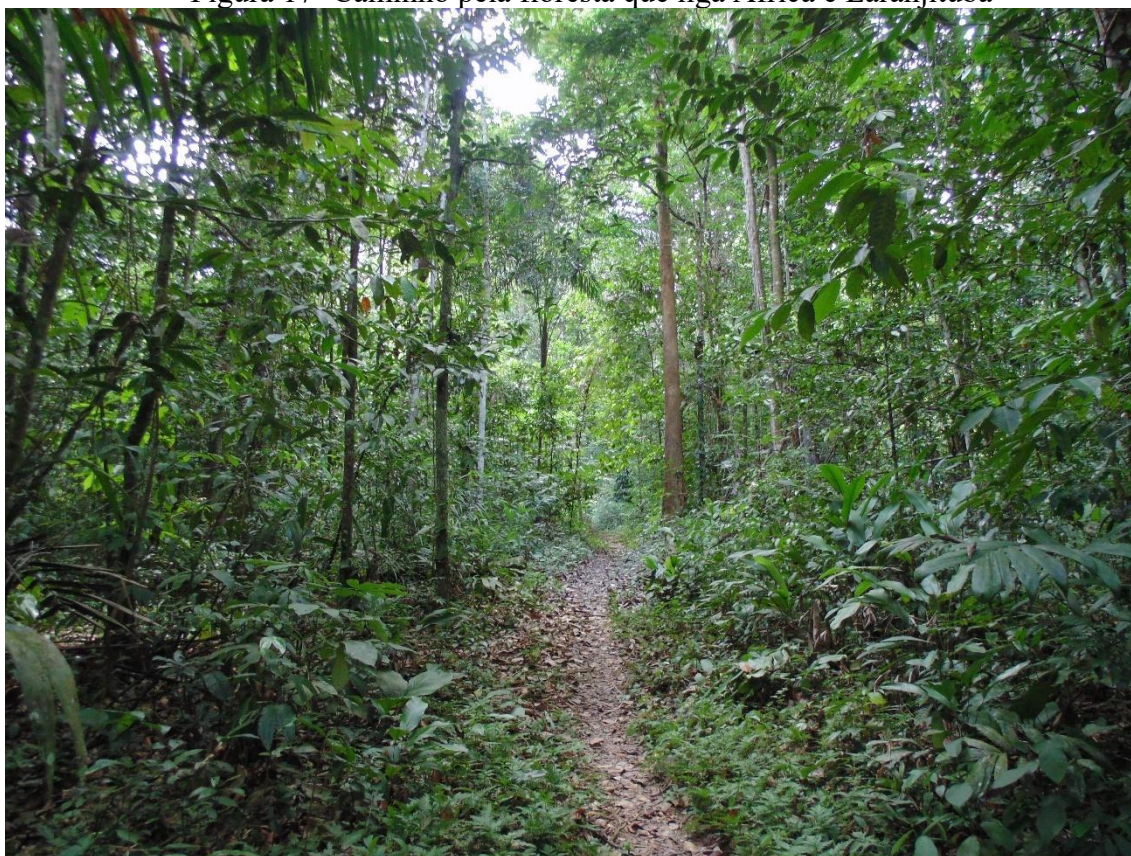
Eu lembro é que tinha muito cacauceiro aqui. Aí tá, a gente vivia aqui, o terreno era... era de todos, todo lugar é de todo mundo. [...] É assim, às vezes, as pessoas...

naquele tempo, a pessoa nem sabia... quem era avô, não sabia quem era avó, não tinha conhecido, gente. Aqui era um lugar neutro, não tinha nada. Só sei que as pessoas trabalhavam na agricultura, que era a roça e todos com muitos filhos é isso, não tinham condições. Aí depois de muito tempo que eu vim para cá, morar aqui... meus pais moraram também, quando eu era criança, por aqui. Morávamos em tapera. Onde é a tapera do fulano? Eu nasci por aqui. [...] Não tinha nada aqui. Era só a minha casa e a casa do meu vizinho. E as outras ficavam todas assim, isoladas. Aí era só matagal isso aqui. Só tinha os caminhos. E aí as crianças vinham para... a escola era na minha casa. Era logo ali a outra minha casa, que tinha a sala.

Na entrevista, a expressão “não tinha nada” estabelece uma comparação entre o antes e o agora. Ela refere-se a um período anterior em que as pessoas viviam distantes umas das outras e não dispunham de água encanada, luz elétrica ou escola. Dessa forma, a professora Osmarina relata aspectos significativos da vida coletiva antes da formação da comunidade Laranjituba, marcada pela presença de famílias extensas que trabalhavam exclusivamente na agricultura.

Embora exista uma estrada vicinal não pavimentada, denominada localmente como “ramal”, que conecta as comunidades do Caeté, ainda persistem antigas trilhas na floresta que funcionam como atalhos para deslocamentos. O caminho pela floresta que liga África e Laranjituba, por exemplo, continua sendo intensamente utilizado até os dias atuais, conforme pude constatar em período de campo e nas visitas. A relevância histórica da atuação (agency) da professora Osmarina na região é reconhecida pelos moradores de Laranjituba. Esse fato ficou evidente quando Dona Socorro sugeriu em 2015 que a professora Osmarina fosse entrevistada, demonstrando o papel central que essa educadora ocupava na formação da comunidade Laranjituba.

Figura 17- Caminho pela floresta que liga África e Laranjituba



Fonte: Autor (2018)

A outra interlocutora, dona Batista, então com 88 anos, é natural da comunidade África e sempre viveu no território quilombola, tendo feito apenas breves visitas à cidade. Aos 20 anos, casou-se e mudou-se para as margens do igarapé Iracapuri, local de moradia do seu marido e sogros. Posteriormente, passou a morar em Laranjituba. Com relação à professora Osmarina, dona Batista recorda: “a cabeça mesmo da celebração era a comadre Osmarina, ela que era uma das cabeçalhas daí”. Seu relato é semelhante ao da professora Osmarina acerca da área que hoje corresponde à comunidade Laranjituba:

Aqui não era comunidade nenhuma. Tinha duas casas, uma ali do Borô e a do Valério com a comadre Osmarina. [...] Isso era um matagal, um matagal feio. Aí nós limpamos isso aí.

- (pesquisador) Agora Dona Batista, me explica melhor, a senhora fala que aqui não tinha comunidade antes, como é que era aqui? A paisagem?

- Era tudo bonito. Isso aí era um cacoal grande e bonito. Tiravam muito cacau. Aí foi acabando, acabando, acabando. Acabou.

Conforme os dois relatos, a área que hoje é Laranjituba foi, no passado, uma plantação de cacau, embora atualmente não haja muitas árvores dessa espécie nas imediações da comunidade. Outro aspecto destacado é o “matagal”, que remete à pouca intervenção humana no ambiente. É provável que as plantações que a professora Osmarina e dona Batista lembraram, sejam resquício das *plantations* do período colonial, já que o cacau era um dos principais produtos de exportação agrícola da região Guajarina no Pará (Neto, 2001, p. 30; Salles, 2004, p. 159). Se lembrarmos do relato do senhor Juvêncio, a localidade de Samaúma, que fica a aproximadamente um quilômetro, também tinha esse tipo de plantação.

Como ficou implícito, a formação de Laranjituba foi influenciada pela necessidade de rituais religiosos. A distância entre as casas e o incentivo do padre para iniciar uma comunidade religiosa na casa da professora Osmarina levaram vários moradores de Castanhaduba a construir casas próximas. Assim, estabeleceu-se uma separação entre o espaço de moradia e a área de plantação. Com a chegada da energia elétrica e da água encanada, Laranjituba consolidou-se como local de residência, enquanto Castanhaduba permaneceu voltada ao plantio.

4.4.1 O papel da religião na formação comunitária

É fundamental esclarecer o significado local do termo “comunidade”, que possui um caráter *indexical*⁷⁵, isto é, o significado/sentido da palavra depende do contexto social do falante. Entre os moradores mais idosos e, em certa medida, mesmo entre os mais jovens, a expressão “comunidade” está fortemente associada à esfera religiosa, como evidenciam as denominações “Comunidade São Sebastião” (Laranjituba) e “Comunidade de Aparecida” (África). Por outro lado, os termos “quilombo” e “quilombola” relacionam-se diretamente à dimensão associativa de caráter político na busca de direitos sociais e recursos materiais.

⁷⁵ As expressões indexicais referem-se às classificações mentais utilizadas por atores sociais em seu raciocínio sociológico prático. A indexicalidade, conforme definida por Garfinkel (2018, p. 95) com base em Husserl, é compreendida da seguinte forma: “As propriedades exibidas por relatos (por serem elas características das ocasiões socialmente organizadas de seus usos) estão disponíveis em estudos de lógica como propriedades de expressões e sentenças indexicais. [...] Cujo sentido não pode ser decidido por quem ouve sem que, necessariamente, este saiba ou presuma algo sobre a biografia e os propósitos do usuário da expressão, sobre as circunstâncias da elocução, sobre a trajetória prévia da conversa ou a relação específica da interação real ou potencial que existe entre quem se expressa e quem ouve”.

Ao conversar com os moradores das comunidades no dia a dia, percebi esse embaraço na comunicação: quando eu falava apenas comunidade, estava me referindo à organização política, mas a interpretação dos interlocutores e as respostas dadas remetiam à comunidade religiosa. Contudo, essa dinâmica alterava-se significativamente nas interações com as lideranças comunitárias, que compreendiam minha referência à associação quilombola em vez da comunidade religiosa.

A primeira comunidade religiosa estabelecida entre África e Laranjituba foi a Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, localizada na África, provavelmente na década de 1980. Tanto dona Batista quanto a professora Osmarina apresentam relatos idênticos sobre o fato:

Para cá, para nós, quando começou [a comunidade], foi sempre ligada à igreja. Comunidade como se chama. Aí comunidade, comunidade. Quando começou lá na África, o compadre Bento vinha convidar. Aí o pai dele [pai do marido da dona Batista] dizia: - “não vão para isso, esse negócio da comunidade, isso é comunismo, é comunismo, não vão, não vão”.

-“Aí nós vamos, seu Bento convidou, ele está fazendo a celebração lá, nós vamos para lá”. Foi até que todo mundo foi. Com poucos tempos, todo mundo estava ligado à comunidade. [...] Aí depois que viemos para cá [comunidade São Sebastião em Laranjituba], teve um grande casamento, seis casamentos, depois dezesseis batizados, era muito moleque para batizar (Dona Batista).

E a professora Osmarina, em 2015, disse:

Primeiro eles [a Diocese de Barcarena] vieram e formaram [a comunidade] lá na África, onde vocês passaram ontem. E aí foi lá na África que a gente reunia lá pra fazer as celebrações da igreja. Lá, era 80 [1980], 90 [1990] passou para cá. Aí foi, foi... acabou parou lá, ficamos sem nada. [...] Escolhemos para o padroeiro São Sebastião. Porque São Sebastião, antes, quando era as casas isoladas, ele já era, já era cultuado. Ele [São Sebastião] tinha uma família que, era de um tempo de irmandade, eles já festejavam para São Sebastião. Depois o dono parou, ele também ficou lá num cantinho. Quando nós resgatamos a comunidade, nós trouxemos ele de novo, para o padroeiro, né. E assim nós fomos fazendo. Fomos já fazer tudo, começar depois da diocese vir, e os padres nos ajudando. A primeira vez que ele[padre] veio, ele fez trinta batizados e seis casamentos. E daí para a gente não parou mais, graças a Deus. Aí construímos uma capela de madeira, não sei onde está essa foto, está por aí (professora Osmarina).

A primeira comunidade que surge é a Comunidade de Nazaré, na África. As celebrações religiosas possibilitaram que os membros, até então dispersos pelo território, pudessem participar das atividades rotineiras do culto católico. Tais atividades já apresentavam características das futuras Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que, quando organizadas localmente, estruturam-se em diretorias compostas por cargos como presidente, tesoureiro e secretário, vinculadas às prelaças da Igreja localizadas na cidade, no caso Moju.

Conforme relato da professora Osmarina, o padroeiro de Laranjituba é São Sebastião, devido ao culto realizado por uma família desde o período da irmandade. As irmandades constituíam instituições religiosas e sociais típicas da Amazônia, responsáveis pela organização de festividades em honra aos santos. Suas características definidoras incluíam: 1) organização leiga (composta por fiéis não ordenados pela Igreja); 2) ausência de demarcação rígida entre sagrado e profano – como evidenciado pelo uso de bebidas alcoólicas durante os ritos e festividades; e 3) atuação de suas diretorias como uma forma de “governo informal” nos povoados, mediando e resolvendo conflitos locais (Galvão, 1953, p. 3 e 12).

Menciono brevemente uma entrevista com o senhor Evaristo, líder quilombola da comunidade Caeté, que em 2018, aos 59 anos, recorda a mudança da irmandade para a Comunidade Eclesial de Base (CEB):

“[...] então como era um lugar antigo [Vila do Caeté], e aqui perto tinha os municípios que era Barcarena e São Francisco, quando tinha festa eles se deslocavam de lá, porque não tinha comunidade. Nessa época era Irmandade, Irmandade, tinha presidente uma diretoria que comandava. As festas aqui era Santana, Santíssima Trindade, o padroeiro né, São Raimundo e Nazaré, como os pessoal mais velho contava [...] acho que é em 75[1975] que começa a mudar o nome de Irmandade pra CEBs.

Retomando a análise da entrevista com dona Batista, cabe destacar sua referência ao “compadre Bento” como ator central no processo de mobilização da comunidade católica. Embora ele já houvesse falecido há alguns anos à época da pesquisa de campo (2018), sua atuação revela-se fundamental para a compreensão da formação espacial das comunidades de Laranjituba e África na atualidade.

Bento Lima destacou-se como primeiro presidente da comunidade religiosa de Nazaré, função que exerceu por anos. Natural da zona rural de Irituia-PA, onde nasceu e foi criado, migrou posteriormente para a comunidade África. Sua mudança para a região do Caeté ocorreu por influência dos irmãos, que já haviam se estabelecido no local e o incentivaram a migrar.

Apesar de ter constituído família inicialmente em Irituia-PA, Bento Lima casou-se posteriormente com Maria Grande (atualmente com 95 anos)⁷⁶, neta dos fundadores de África, Honório e Marcolina. A data exata de sua chegada à comunidade África é de difícil precisão, mas pode ser inferida indiretamente pela idade de seus descendentes. Entre estes, destacam-se lideranças como o senhor Juvêncio, que em 2018 contava com 62 anos de idade. Outros filhos também assumiram posições de destaque, a exemplo de dona Leocádia e Evaristo (conhecido como Vavá), que exerceram a presidência da Aquibac.

Após o falecimento de Bento Lima, o senhor Juvêncio, seu filho, assume a presidência da comunidade de Nazaré. Embora a professora Osmarina e dona Batista não o mencionem nominalmente em seus relatos, suas narrativas são precisas ao indicarem os motivos que levaram à fundação de uma nova comunidade religiosa – origem do que viria a ser Laranjituba: a descontinuidade das atividades da comunidade de Nazaré em África. Como afirma a professora Osmarina: “e aí foi lá na África que a gente reunia lá para fazer as celebrações da igreja. Lá, era oitenta [1980], 90 [1990] passou para cá. Aí foi, foi... acabou parou lá, ficamos sem nada”. Dona Batista, por sua vez, expressa-se de maneira mais enfática:

A gente morava lá na África, a comunidade era lá na África, era nossa senhora de Nazaré. A gente ia tudo para lá. Aí o pai da Leocádia morreu [Bento Lima], que era o chefe, ficou na mão dos moleques, eles destruíram tudo. Quando a gente foi procurar, não tinha mais nada. Aí ficou por acabado.

⁷⁶ Em setembro de 2024, ocorreu na Assembleia Legislativa do Pará (Alepa) o seminário Água: bem comum livre de mineração. Várias lideranças de comunidades tradicionais estavam presentes. Ao chegar à sala, dirigi-me imediatamente a dona Leocádia, que aparentava um semblante triste. Ao perguntar-lhe o motivo, ela contou que sua mãe, Maria Grande, havia falecido no mês anterior.

Em entrevista, o senhor Juvêncio declarou que seu envolvimento com a organização dos clubes de futebol na região do Caeté resultou em uma menor dedicação à condução da comunidade de Nazaré. É importante frisar que esses clubes apresentam caráter institucionalizado, com diretorias eleitas, sedes destinadas à realização de festas e a promoção regular de torneios de futebol aos finais de semana. Trata-se de uma prática coletiva que regula a vida cotidiana dos moradores, não imposta externamente, mas desejada e incorporada ativamente pelos próprios moradores (Berger; Berger, 1994).

Nesse contexto, o senhor Juvêncio enfrentava o desafio de conciliar sua participação em duas instituições distintas: a religiosa (comunidade de Nazaré) e a esportiva (clube de futebol Fluminense). Como o próprio senhor Juvêncio disse, o futebol é algo que “atrai o camarada”.

Figura 18- Torneio de futebol dos clubes da região do Caeté em Laranjituba



Fonte: Autor (2018)

A análise do declínio das atividades da comunidade de Nossa Senhora de Nazaré não pode se limitar ao eventual desinteresse do senhor Juvêncio ou de outras lideranças locais. É fundamental considerar um fator contextual relevante: o período de sua presidência na comunidade religiosa coincidiu com o retorno do pároco de Moju, de origem italiana, ao seu país natal. Como consequência, conforme lembrou o senhor Juvêncio, as comunidades da região do Caeté, incluindo a de Nazaré em África, permaneceram por vários anos sem assistência pastoral adequada:

Nós Fundamos a Comunidade Eclesial de Base isso em 12 de outubro de 80, quando as igrejas católicas estão se reestruturando, a igreja católica se reestrutura, e a gente fundou a comunidade eclesiais de Base. E de 80 [1980] até 97 [1997] ou 98 [1998], ela era comunidade eclesial de Base mesmo. Ela não tinha uma identidade quilombola, ela não vai ter! É até 98 [1998] ela não tem identidade quilombola. Ninguém sabe o que é isso né! [...] O Padre Bruno, ele foi embora, voltou para Itália e tal. Aí ficou a comunidade Nazaré, que só tinha aqui, não tinha lá [Laranjituba]. Aí ele [Padre Bruno] saí da comunidade, e nos deixa. Fica cinco anos sem Padre. Ficamos aqui. Quando eu voltei [participar das celebrações religiosas]... o Padre Hilário voltou, eles [moradores de Laranjituba] já tinham pegado o material da comunidade daqui com a dona Osmarina para fundarem uma comunidade lá, porque eu não queria mais. Aí eu estava muito virado a beber só beber, queria beber e farra, farra... Eu tinha criado um clube de futebol, e o futebol pense numa coisa desgraçada para atrair o camarada é o futebol, era domingo... era campeonato. Aí ela [dona Osmarina] foi sentido que a gente estava indo mais para o futebol e estava deixando a religião. Aí ela veio buscar o material para lá, quando eu fui buscar o material para lá eles me deram umas porradas, a gente brigamos lá, e não me entregaram [risos].

Mesmo sem o acompanhamento paroquial e com a interrupção das atividades rotineiras da comunidade católica de Nazaré, na África, as irmãs da Pastoral da Criança continuaram a visitar tanto a comunidade África quanto a área onde, posteriormente, se formaria a comunidade de Laranjituba, local onde a professora Osmarina já residia. Essas visitas tinham como principal objetivo aferir o peso das crianças e repassar orientações relacionadas à saúde e à alimentação infantil. As voluntárias da Pastoral eram auxiliadas por moradores da comunidade Caeté, situada a 2,9 quilômetros de África e a 4,6 quilômetros de Laranjituba.

Cabe ressaltar que a percepção das distâncias se ampliava pelas condições de deslocamento da época: os trajetos eram percorridos a pé, seja pelas trilhas secundárias (“caminhos”), seja através do igarapé Caeté, cuja navegabilidade variava conforme o regime de marés. Como relata a professora Osmarina: “aí tinha a Pastoral da Criança, aí vinham as líderes lá do... da estrada de lá, era longe, vinham andando”.

A comunidade do Caeté, frequentemente referida como “povoado” pelas interlocutoras da pesquisa, abriga uma igreja bastante antiga, com indícios que remontam ao período colonial. Essa antiguidade é atestada por dois fatores principais: 1) a dificuldade dos moradores mais idosos em afirmar a data de construção e pela recorrente afirmação de que “a igreja sempre existiu”; e 2) sua estrutura apresenta elementos característicos de construções coloniais, como as bases formadas por pedras esculpidas, conforme atesta o relato do senhor Evaristo, morador do Caeté, em entrevista realizada em 2018:

Na realidade, quando eu me entendi, a única comunidade que tinha em toda essa região aqui, era aqui a Santíssima Trindade, inclusive ela era até considerada como matriz, até é porque daí foi surgindo, por exemplo, o lugar que por ser tão antigo, o povo... na época vieram os quilombos, os senhores, e eles vieram se localizando para cá. Aí depois, conforme as pessoas falam, foi feita a igreja, já muito tempo eu acho que, pelo que a gente vê na igreja, você ainda não foi lá, não? Ela é cheia de pedras e pelo que a gente percebe, acho que essas pedras foram lavradas pelos escravos, porque era a única mão de obra que tinha para fazer os engenhos, fazer aquelas coisas, todas estruturas. Então eu acho que não foi nenhum senhor, porque nesse tempo quem trabalhava mais no pesado era os escravos. Então tudo indica isso. E pelo ano que ela tem, ela tem uma faixa, segundo os estudos, que ela teve de mais ou menos 250 anos para lá. [...] Aí já com o pessoal daqui foi fundando para lá, depois foi fundado no Arienga, e depois Santa Cecília, aí São Sebastião e ultimamente foi a África. Mas todo o povo é daqui. [...] Aí justamente que foi se agrupando, mas mesmo assim, cada um trabalhava isoladamente [...]. Aliás, o terreno, as terras aqui, chamavam terra do Caeté, ela era muito [grande]... atravessava a estrada aí, a Moura Carvalho, que vai pro Arapari, e ainda transpassava muito para lá. E assim para cá também, para o Camurituba e o Arienga. Era grande essa área, era só o terreno Nazaré nessa época, que justamente é este, as terras de Nazaré que eram daqui. [...] Porque é assim, como a gente diz que esses negócios a pessoa... ele constrói, mas aí não tem histórico, não tem papel, a gente não sabe. É como na época, contavam que era fulano, fulano... falaram que era os Macedos, que era uma família rica que tinha aí. Outras já dizem que é outras pessoas, e afinal a gente não sabe as famílias realmente qual eram. Mas de fato que foi feita a igreja aí mesmo. Inclusive tem um cemitério aí, que lá tem umas sepulturas muito antigas.

- (pesquisador) Essas sepulturas, elas têm registro de data assim?

Olha, o único registro de data que eu cheguei a ver quando meu pai morreu, [que] foi em 91 [1991]. Aí quando foi em 92 [1992], 93 [1993] mais ou menos, a gente foi fazer a catacumba. Bem do lado dela tem uma coisa de grade de ferro. Lá estava uma data de 1894. Só que sumiu de lá essa data, 1894, estava essa data lá. Mas aquele ferro, um ferro bem mesmo forte. Porque até hoje ela está lá. Aí ela não era como diz, soldada, a solda dela era chumbo, aquela escorra para segurar [os ferros]. Porque eles só contam que era a família Macedo que comandava. Agora a gente não... Como é muito antigo, a gente não tem muita... por exemplo, o meu avô, o meu pai, não se aprofundaram muito. Eles só falaram que essa família Macedo tinha uma grande casa aí, tinha não sei quantos quartos, quantas janelas na época. Isso eu não cheguei a ver. Essa casa, não cheguei a ver.

A comunidade do Caeté, ou Vila do Caeté, como é mais conhecida localmente, constitui o maior aglomerado de casas da região. Segundo informações fornecidas pelos participantes desta pesquisa, foi nessa comunidade que se formou, pela primeira vez, um agrupamento significativo de casas próximas umas das outras. Atualmente, o único cemitério existente na região está localizado nessa comunidade, sendo utilizado também pelas comunidades vizinhas (São Jorge, Cruzeiro, Samaúma, Laranjituba, África e Moju-Miri) para o sepultamento de seus mortos.

Figura 19- Igreja da comunidade do Caeté



Fonte: Instagram da Malungu (2023)

Figura 20- Sepultura que tinha a placa de 1894 no cemitério do Caeté



Fonte: Autor (2018)

Conforme mencionado pelo senhor Evaristo, no trecho citado anteriormente, o cemitério é tão antigo quanto a igreja local. Ao final da entrevista, ele insistiu para que fôssemos ao cemitério ver os túmulos antigos. Hesitei em aceitar, pois precisava retornar à África. Havia pedido emprestado uma bicicleta de uma jovem que cuidava dos netos de dona Catarina, onde eu estava hospedado, e que retornaria à sua comunidade, Moju-Miri, às 17h. Considerando a gentileza com que o senhor Evaristo me recebeu em sua casa, decidi não recusar seu insistente convite. Ao chegarmos ao cemitério, surpreendi-me com as sepulturas. Embora sejam as mais antigas, também eram as mais elaboradas de todo o cemitério, apresentando características singulares que as diferenciavam significativamente das demais. Essas particularidades lembraram-me das sepulturas antigas do Cemitério da Soledade, localizado no centro de Belém. A própria professora Osmarina, junto com os membros mais antigos da comunidade, foi batizada na igreja do Caeté: “porque lá que nós fomos batizados, toda essa velharada daqui. Já existia lá. Eu fui batizada lá criança, porque lá é antiga e é a primeira comunidade, é a igreja da Trindade”.

Retornando à origem da comunidade de Laranjituba, a casa da professora Osmarina serviu como local para as atividades das agentes da Pastoral da Criança. Em cada visita, conforme seu relato, havia o convite: “vamos fundar uma comunidade aqui”. Com a chegada do novo pároco, identificado pelo senhor Juvêncio como o Padre Hilário, intensificaram-se os pedidos para que a professora Osmarina participasse da formação de uma nova comunidade católica. Como ela recordou: “aí, o padre voltou aqui, já era outro padre. Aí nos convidou, ‘vamos fundar uma comunidade aqui. Aí vocês se reúnem para fazer as celebrações, né. Rezar um pai nosso e tudo’, aí foi nos incentivando”. Uma das dificuldades enfrentadas para a fundação da nova comunidade, segundo relatou dona Batista, era a necessidade de trazer semanalmente o folheto litúrgico de Barcarena, o que foi solucionado quando “a mulher do Titico disse: eu vou”.

Atualmente, todas as comunidades do Caeté pertencem à Prelazia de Barcarena. No entanto, até a década de 1980, faziam parte da Prelazia do Moju. Em função das atividades religiosas da comunidade de São Sebastião, em Laranjituba, o espaço, que antes abrigava apenas duas casas, uma delas da professora Osmarina, passou a ser local de moradia para outros moradores da região. Enquanto a escola restringia-se ao atendimento às crianças, as

atividades religiosas congregavam pessoas de todas as idades, constituindo-se em uma prática regular que favoreceu a integração comunitária.

Aí quando foi um belo dia, veio um padre lá de Barcarena, o padre que tomava conta aí, o padre Sebastião, aí chegou na casa da comadre Osmarina e disse para ela que era para ela convidar as comadres dela e as vizinhas e começar a dirigir o culto, fazer o culto, porque a gente não podia viver sem comunidade. [...] Aí ela começou a dirigir, ela foi, foi, foi... aí era missa, era missa, era gente, era gente. Era gente todo domingo. Era gente da África, era do Samaúma, era do Castanhanduba. A gente se ajuntava tudo aí. Só tinha a casa dela e do Militão (dona Batista).

Os participantes das reuniões comunitárias colaboraram na construção da primeira igreja⁷⁷, erguida em madeira, próxima à atual escola infantil. Os recursos financeiros para a aquisição dos materiais de construção foram obtidos por meio da realização de bingos. Como recorda a professora Osmarina: “fazia aquele bingo, como vocês viram ontem. E aquilo é desde o nosso início, que era através desse binguinho que a gente angariava o fundo para gente poder fazer as coisas”.

Alguns membros da comunidade optaram por construir suas casas próximas à igreja, abandonando as moradias situadas nas áreas de plantio. Assim, outras moradias começaram a ser erguidas em Laranjituba. Dona Batista e seu esposo ergueram uma casa na localidade para sua mãe, embora tenham permanecido por algum tempo morando próximo à área de cultivo, às margens do igarapé Aracapuri. Dessa forma, o estabelecimento da comunidade católica e suas atividades religiosas atraíram moradores para a construção de casas em Laranjituba.

Ao estabelecerem a comunidade católica, os fundadores elegeram São Sebastião como padroeiro, em virtude da existência de uma irmandade dedicada a esse Santo nas proximidades de Laranjituba. O responsável pela irmandade era o sogro de dona Batista, conforme me contou seu filho Luiz. Posteriormente, o marido de dona Batista doou a imagem de São Sebastião à comunidade após a morte de seu pai. Nas palavras do próprio Luiz evidencia-se a antiguidade da imagem sagrada:

⁷⁷ Nos dias de hoje, a igreja é feita de alfenaria e fica na direção esquerda da escola infantil.

O pai do papai, ele era também pajé, ele tinha o barracão dele e festejava o São Sebastião. Esse São Sebastião que é o padroeiro daqui foi o papai que doou para cá. Quando, na verdade aqui era a Nossa Senhora de Nazaré, Aparecida, Nazaré, que pegava África e Laranjituba. Inclusive ainda fizeram, logo que começou aqui, ainda casaram aqui, bem aqui mesmo, aqui onde é essa casa do seu Valério [esposo da professora Osmarina], foi um padre aí de baixo, casou aí seu Juvêncio, o Vitor, teve um casamento coletivo, a Chica, a Francisca, acho que seis ou sete casamentos. Aí houve um embrolho aí... aí pessoal dividiram a comunidade católica. Aí eles criaram lá na Senhora de Aparecida [em África]. Aí o padroeiro daqui? “ah, é o São Sebastião”. Aí o papai trouxe [a imagem de São Sebastião] esse santinho que tem aí é muito antigo. A Dona Maria, uma senhora que morreu, foi uma dos que ajudou a fundar, agora ela foi embora para o Moju-Miri, ela é de lá na verdade, mas participou muito aqui com o Chico... ela foi, ela foi cumprir a promessa, aí ele [a imagem de São Sebastião] tinha um braço quebrado, só era encostado lá o santo, acho que ele caiu. Aí ela levou para Belém para mandar restaurar, quando o cara viu, ele chamou ela para uma sala:

- de onde é esse santo?

- ah, de uma comunidade que eu faço parte... e eu fiz uma promessa, se eu alcançasse, eu disse que ia mandar restaurar o braço dele. Aí ele disse:

- olha minha senhora, a senhora tem o máximo cuidado, isso é uma relíquia. Deus o livre se algum colecionador ver a senhora andando com uma peça dessa. Esse material que foi feito esse santo não existe mais. Ele deu o nome do material para ela, e disse:

- Eu vou fazer com outro material só para colar o braço dele. Mas olha, quando a senhora for levar, eu vou embalar bem para a senhora... e não fique falando. Aí foi que desde esse tempo ele não saiu mais daí. Aí, teve um tempo que o Zé Bode, o Zé Bode, quem disse? Compraram um [outra imagem de São Sebastião] grandão assim. Quando foi um dia, não sei se botaram em cima de uma mesa e bateu o vento... eu sei que quando foi de manhã, ele amanheceu no chão, o grandão, todo destruído. O Zé Bode disse:

- não, ele falou para o grande, esse lugar aqui é meu. Aí ele está lá, existe até hoje lá.

Figura 21- Imagem de São Sebastião que foi do avô do Luiz



Fonte: Autor (2018)

A fundação da comunidade religiosa foi fundamental para reunir pessoas num mesmo espaço geográfico e promover atividades coletivas. Entretanto, além do aspecto religioso, outros fatores contribuíram para a concentração de moradias e o aumento populacional na atual comunidade Laranjituba, tais como: a construção do ramal (estrada vicinal), a implantação do sistema de abastecimento de água encanada e a chegada da energia elétrica nos anos 2000, conforme atestam as entrevistas realizadas e o depoimento de dona Batista:

Benedor tem um velhinho que mora isolado para lá para o Castanhaduba, só ele, numa casa para lá. Não tem mais vizinho. Os vizinhos vieram, vieram tudinho para cá, esse povo que está aqui, é como falei para vocês, moravam lá no Castanhaduba, moravam aí. “Vamos formar nossa vila para a gente poder ter mais direito, conseguir as coisas, né? Ficar para cá e pra lá, nunca consegue nada. Aí todo mundo se juntou aqui. E o velho não quis (professora Osmarina).

Pesquisador: Quando se tornou uma comunidade aqui, Dona Batista, houve alguma mudança nas casas? Ainda ficou longe?

- Não, só que cada um começou a fazer aí a sua [casa] por causa da comunidade. Aí eu fiz a minha, o José fez a dele... Aí eu fiz a minha barraquinha. Daí a Dominga que morava lá para o Castanhaduba, a filha dela, tinha um lá que chamam Chico Cabeludo, fez uma, mas só para virem assim no tempo das festas. Aí fui, fui, fui, fui... aí a Dominga se mudou para aí. E daí o Albertino já fez uma casa por causa da energia e da estrada. Quando foi por fim se mudaram tudinho do Castanhaduba para aí. Castanhaduba ficou sem nada. Só que eles trabalham tudo para lá. Aí o Caoa veio e fez a [casa] dele. Aí encheu de casa. Aí a Rosa já veio e já fez a dela. A Rosa, o sítio dela é lá para o centro também. (dona Batista).

As obras de infraestrutura nas comunidades Laranjituba e África foram realizadas devido à capacidade de organização dos moradores, como grupo político, em influenciar a administração municipal de Moju – localizada a 46 quilômetros de distância – e outras instâncias governamentais durante os anos 2000.

4.4.2 A zona do não-ser na modernidade e o racismo institucional: o caso da educação escolar em Laranjituba e África

Conforme relato da professora Osmarina, a primeira escola construída foi em Laranjituba, destinada à educação infantil. A negociação ocorreu entre um candidato a

vereador e a comunidade: “aí tá, depois veio um vereador e pediu a nossa ajuda para se eleger, queria [que] nós ajudássemos ele, depois ele vinha nos ajudar, fazendo aquilo que nós mais precisávamos”. Posteriormente, foram implementados o ramal, a estrada vicinal, o sistema de abastecimento de água e a rede elétrica, transformando significativamente o território e conformando o espaço social atual.

A construção da escola ocorreu no final da década de 1990, anteriormente ao reconhecimento das comunidades como quilombolas. Segundo o depoimento de Luiz, filho de dona Batista, todos os materiais de construção (cimento, areia, tijolos) foram transportados pelo igarapé Caeté utilizando um “casco” (pequena canoa), já que na época não existia o ramal. Ele próprio participou do transporte dos materiais, percorrendo aproximadamente 600 metros das margens do igarapé até o local da construção – trajeto particularmente difícil quando carregando objetos pesados:

A água encanada, a escola veio primeiro que a água, a escola veio, eu não lembro quando foi essa escola, mas ela tem uma boa idade essa escolinha. Essa escola ela deu muito serviço. Nós trouxemos areia, tijolo, todo o material dela de casco. Nós chegávamos, agora que tem a ponte, nós chegávamos, era mulher, homem, criança, não ia dava pouco, cara, eu não sei o que aconteceu aqui, não dava pouca gente, era menos gente [moradores em Laranjituba], mas dava mais gente para trabalhar no dia do serviço da comunidade, acho que dá hoje. [...] Aí tá, aí o colégio foi na gestão do Parola [prefeito de Moju-PA entre 1997 e 2004], acho que no primeiro mandato dele, aí foi feito. A dona Osmarina dava aula antes de fazer esse colégio. A gente ia buscar areia lá, botava, o caboco para trazer uma lata de areia dentro do saco dali do igarapé até a beira da terra por meio das estivas, tem que ser macho, se não ele não trazia. Eu, com o Zé Bode e o Silvano, nós trabalhamos trinta dias. Nos primeiros dias a comunidade conseguia dar boia para nós, no segundo dia não, nós comíamos que os caras que fizeram isso na empreita, quando sobrava o deles lá, não tinha obrigação deles, ai eles ficavam até com pena da gente. Agora não é igual, qualquer um se for numa casa dessa, o cara te dá uma boia, aqui só tinha essas três casas aí. Aí eu, com o Zé Bode e o Silvano, eu trabalhei trinta diárias doado nesse colégio, trinta dias, o Zé Bode não chegou trinta, mas foi uns vinte e pouco, o Silvano a mesma coisa, eram os três. Quando não dava pra vim um, tava os dois, porque eram dois pedreiros, aí tinha que ter dois ajudantes, aí quando passou a parte do pedreiro foram embora, aí veio a parte da carpintaria, nós lá de novo.

A execução dessas obras foi possível graças ao esforço cooperativo dos moradores das comunidades de Laranjituba e África, que se empenharam na construção da infraestrutura dos serviços públicos. A construção da escola foi realizada pelos próprios residentes, substituindo a atuação direta do Estado. Conforme evidenciado no trecho da

entrevista anterior, Luiz e outros dois moradores dedicaram vários dias à construção da escola sem qualquer remuneração. Durante a entrevista, mencionou que atualmente não é mais possível dedicar tanto tempo ao trabalho comunitário, pois necessita de emprego remunerado para sustentar sua família. Ainda assim, afirmou:

no dia desse eu fui cortar madeira para o telhado, eu disse para o pessoal: “olha, se for quatro diárias eu dou uma e vocês me pagam três”, a mesma coisa eu fiz para o pessoal do retiro: “olha a madeira de vocês dá para cortar em seis dias, eu cobro cinco e uma eu dou para vocês”. Não é querer ser moleque, o meu motor e a manutenção dele é caro, o meu motor quando ele quebra mesmo é seiscentos, oitocentos reais, é rápido ele me leva. Se eu não cobrar, eu vou fazer cinco diárias de graça, de graça não, que é em prol da minha comunidade, mas quebra, quebra o meu motor, quem é que vai concertar pra mim? Sou eu, então eu tenho que ter algum retornozinho. [...] Olha nesse colégio aí, as coisas eram tão difíceis para cá, que essa madeira desse colégio aí, nós pagamos o cara para serrar e quando foi na hora não deu, aí tinha uma peças dessas daqui, aí o tio Paulo tinha um motor, aí ele disse para nós: “olha, vocês vão”... já pensou dez peão para pagar a diária de um... aí ele veio rachar essas pernas mancas, não gastou meia diária, fomos dez gente roçar para ele, para pagar essa diária dele que ele veio serrar essas peças. Aí nós construímos, as duras penas, construímos esse colégio.

As relações com os representantes políticos e administrativos do Estado ainda são, em diversos casos, caracterizadas por situações de privação de direitos. A execução das políticas sociais, prevista para ser realizada integralmente pelo Estado, frequentemente ocorre de forma parcial ou é assumida por lideranças e moradores das comunidades. Essa situação leva à redução da qualidade de vida, pois o tempo dedicado à reprodução social familiar é afetado pela necessidade de mobilização para obter acesso a serviços sociais essenciais.

Para elucidar concretamente esse quadro de desigualdade estrutural no acesso a direitos de cidadania, apresentarei um breve contexto sócio-histórico de Laranjituba. A declaração de Luiz revela de maneira emblemática o desrespeito, que nas sociedades modernas e democráticas significa privação de direitos e exclusão (Honneth, 2009, p. 211), nas relações entre comunidades quilombolas e agentes estatais:

Aí esse projeto [minha casa, minha vida] assim, ele me deu muito serviço, tinha semana de eu não parar nenhum dia aqui, eu ia pra Abaetetuba, de Abaetetuba eu ia pra Belém, de Belém, às vezes, eu tava no Moju. Chegava em casa sexta-feira,

às dez, onze horas da noite. Teve um dia que eu saí daqui pra ir pra Abaetetuba pra resolver um problema simples, chego lá não consegui resolver, tive que ir pra Belém, quando eu cheguei, meu telefone descarregou, quando eu cheguei, 11 horas da noite, a mulher tava muito brava e preocupada, eu não tinha dado notícia. Eu tinha saído pra Abaete, mas acabado, eu tinha ido direto pra Belém, aí consegui chegar em casa era 11 horas da noite. Passei muito perrengue, muito mesmo. Para abrir uma conta no Banco do Brasil pra associação, eu e a dona Alice, nós, se eu não me engano, demos pra mais de 15 viagens. A gente levava documento, chegava lá “olha falta tal documento” a gente vinha. No dia, só pra abrir a conta já, nós fomos, aí o cara disse: “olha, amanhã você vem 8 horas da manhã, entra, fica aqui, quando eu entrar, eu lhe boto aqui pra dentro, você vai ser a primeira pessoa a ser atendida pela parte jurídica do banco pra liberar”. Não precisa o contador a secretária, a tesoureira? “não, não precisa mais dela, é só pra assinar a abertura da conta”. Aí tá, ele passou do meu lado, era 8 horas da manhã, mandou entrar, eu sentei lá dentro, deu 8, 9, 10, quando deu 11 horas, eu agoniado lá, “eu vou subir”, eu peguei a escada e subi. Quando eu chego lá em cima encontrei ele, “puxa, eu me esqueci de ti, cara”. Olha, quando eu fui já tinha 6 na minha frente. Saí de Abaete na hora que fechou o banco, 2 horas da tarde, e tive que voltar no outro dia. E muitas coisas que já aconteceu deu ir falar com uma autoridade, principalmente autoridade política, tu sabe que o cara tá lá no gabinete dele, mas ele não quer te receber, aí manda o assessor dizer que ele não tá. Nesse programa da Minha Casa, Minha Vida, tem que um ente público assinar o teu documento pro banco poder te dar entrada no papel, nós não conseguimos, porque a gente não tinha um padrinho político grande. O pessoal fala: “é um programa social, qualquer um pode meter”... não, se você não tiver um padrinho político, você não consegue entrar. Foi até o ponto que de um dia eu tava descascando mandioca lá naquele, não sei se passou naquele igarapézinho que tem lá [no ramal], botei umas mandioca lá, tava descascando lá, era umas 10 horas [da manhã], varou um camarada lá, de carro, um carro mesmo baraozão, e era dono de uma construtora, aí ele me perguntou: “e o projeto de vocês?”, a gente já deu entrada no Banco do Brasil, eles estão pedindo que a gente registre um contrato no cartório com ele, era num valor de 600 reais esse termo desse contrato, aí o Magno se virou em Belém, arrumou esse dinheiro que o cara lá mandou, aí nós fomos pra registrar esse documento, aí ele chegou comigo e disse, tava eu e um senhor trabalhando comigo que tem aqui atrás, tava trabalhando comigo, é até irmão do seu Caôa por nome de Ronaldo, disse: “seu Luiz, você que é seu Luiz”, ele disse, sou, “revirando umas papeladas pelo Banco do Brasil, eu tenho contato, eu sei que vocês estão com um projeto de minha casa, minha vida, só que eu vou lhe dizer uma coisa, é complicado pra você receber, se você não tiver um padrinho político forte, você não consegue”, aí tá, “olha, converse com a tua comunidade, só quero que tu me dê os documentos, as cópias dos documentos da sua associação, CNPJ, estatuto, a ata de fundação, a ata atual que te dá poderes pra gerir associação”. Aí eu vim e conversei com o pessoal, “não, já tá na mão do Nonato, deixa lá”. Até porque o Nonato foi a pessoa que veio organizar aqui e tirava xerox, e mandava o pessoal, via quem tava com problema de CPF, organizou tudinho. No meu ver, não seria justo eu tirar da mão dele, até porque ele ia construir o projeto, ele tinha uma firma pra construir, ele tava fazendo o projeto e disse “eu só quero que vocês me deem o direito de construir o projeto”. Aí o cara disse, “olha, ele não vai conseguir, ele não tem padrinho político”. Tá, passou, passou, passou quinze dias, ele varou de novo, eu tava lá em casa, ele varou de carro, largou no caminho [o carro], tava só eu lá em casa, chegou lá ele, uma mulher e outro cara, “olha, seu Luís, é o seguinte, o projeto de vocês está lá embaixo, se tu me der os dados da associação agora amanhã, ou agora se tu quiser, nós vamos de carro, nós vamos em um banco, a gente abre uma conta pra ti, eu deposito 50 mil reais, ninguém precisa saber. Daqui com um mês o projeto de vocês está aprovado, eu tenho gente lá dentro”. Aí foi dizendo o nome dos deputados que era, tinha uma daqui de Barcarena que construiu, foi falando o nome das pessoas, e ia chegar o projeto lá, ainda disse assim mesmo, “basta tu só me dar esses dados, eu passo o projeto, aí depois eu

venho fazer o cadastro das pessoas”. Não, mas está errado, primeiro tem que ir o cadastro, tem que ir tudo direitinho em documento. Aí eu disse “não, eu não quero”. Aí passou, passou, passou e aí os pessoal, “e o projeto?” eu disse, “olha, o projeto está daquele mesmo processo lá, o cara que estava do lado dele [do Nonato] abandonou ele, o cara já foi lá em casa, botou 50 mil, não era nem para vocês saberem, eu vou dizer”, porque eu pensei assim: “não é do meu caráter, e como que ninguém ia saber?” hoje em dia, se de repente, o cara vem fazer uma construção aqui, deixa pela metade, eu sou um dos fiscais que tem que fiscalizar, quando chega na hora eu vou cobrar o quê do cara? Eu não vou ter poder para cobrar dele não, porque ele já me pagou, ele me deu propina. Aí foi, eu acho que até por isso a gente não conseguiu receber esse projeto.

Luiz exerceu a presidência da Aquibac entre os anos de 2014 e 2015. As dificuldades enfrentadas durante sua gestão refletem não apenas os desafios inerentes ao cargo, mas também o desrespeito nas arenas públicas que as lideranças comunitárias são submetidas. Entre os desafios, destacam-se: 1) a sobrecarga de trabalho e a necessidade permanente de deslocamentos entre Moju, Abaetetuba e Belém para viabilizar projetos em benefício das comunidades; 2) o acúmulo de processos burocráticos sem apoio técnico suficiente; 3) a escassez de respaldo político para acelerar a execução de demandas junto aos órgãos públicos; e 4) o assédio sistemático por parte de representantes de grandes empreendimentos de infraestrutura, que buscam cooptar lideranças por meio de ofertas de suborno ou promessas de emprego.

O relato de Luiz revela a disjunção estrutural entre a normatividade dos programas sociais, como deveriam ser, e a realidade de sua implementação. Essa distância pode ser compreendida pela ideia de racismo institucional, que significa, nesse caso, a materialização do racismo na realidade social ao tornar os quilombolas “sub-cidadãos”. A política social é capturada por grupos e atores econômicos, geralmente brancos, para atender seus interesses econômicos e políticos (Delgado; Stefancic, 2021). Por outro lado, o público-alvo, que é negro-quilombola, tem seus direitos desrespeitados e violados. A fala do Luiz evidencia a consciência crítica dessa distância, entre o que deveria ser e o que ocorre, ao afirmar: “o pessoal fala: ‘é um programa social, qualquer um pode meter’”, referindo-se ao programa “Minha Casa, Minha Vida”⁷⁸. Até o momento, nenhuma comunidade quilombola do

⁷⁸ No âmbito do programa “Minha Casa, Minha Vida”, havia um percentual de unidades habitacionais destinado às comunidades quilombolas, em consonância com as diretrizes do Programa Brasil Quilombola. O Brasil Quilombola foi um programa de política pública que iniciou em 2004 e previa atividades em 11 ministérios, com quatro eixos: 1) acesso à terra; 2) infraestrutura e qualidade de vida; 3) desenvolvimento local; e 4) direito e cidadania.

território do Caeté foi contemplada pelo programa de habitação. Essa realidade elucida um padrão recorrente de captura institucional, no qual direitos formalmente assegurados são sistematicamente obstaculizados pela lógica clientelista e pela ausência de garantias efetivas de acesso.

Diante das dificuldades relatadas na interlocução com o Estado, é legítimo questionar se ainda seria possível falar em colonialismo e dominação das comunidades quilombolas nos tempos atuais. A resposta é sim. Isso se deve ao fato de que tais categorias históricas continuam a estruturar relações de subalternização entre as comunidades quilombolas de Laranjituba e África e as instâncias estatais. Essa constatação não depende exclusivamente dos aportes teóricos oriundos do Sul Global, frequentemente questionados por sua suposta limitação contextual ou ausência de pretensão universal (Sztompka, 2011)⁷⁹. Na própria tradição sociológica europeia, a *dominação legal*, enquanto expressão da racionalização moderna, foi concebida como um mecanismo de imposição normativa orientado à conformação social e à organização da vida coletiva (Giddens, 1991; Habermas, 2000; Weber, 2008b).

Enquanto sociedades ocidentais tendem a legitimar a *dominação legal* pela impessoalidade das leis e da burocracia, mobilizadas pelo valor do interesse público e da organização das sociedades de massa, em sociedades marcadas por um passado colonial a burocracia assume, no caso analisado, a forma de uma ferramenta de dominação personalizada, voltada à reprodução de interesses particulares. Tal dinâmica se manifesta na instrumentalização seletiva de procedimentos administrativos, que frequentemente obstaculiza o acesso a direitos fundamentais. Por exemplo, em Laranjituba e África, políticas sociais são recorrentemente capturadas por determinados atores econômicos, evidenciando o uso estratégico da burocracia como mecanismo de exclusão, como relatado por Luiz.

A relação das comunidades com os políticos locais remonta há décadas. Em entrevista, a professora Osmarina recorda que, durante sua infância e adolescência, a

⁷⁹ Em um debate relativamente recente, de 2011, o sociólogo Piotr Sztompka defendeu uma epistemologia única para a sociologia em nível global, à qual denominou “programa forte”. Mesmo reconhecendo a existência de mundos sociais diversos, Sztompka sustenta que a dimensão metateórica da sociologia é universal para a explicação e compreensão sociológica das realidades sociais. Nas suas palavras: “existem muitas sociedades diferentes, mas uma sociologia; uma ciência social para muitos mundos sociais diversos” (Sztompka, 2011, p. 394). Embora essa visão unificada possa parecer uma posição pessoal do autor, sua eleição como presidente da Associação Internacional de Sociologia (ISA) sob o lema “excelência em vez de equilíbrio” revela-se emblemática, inclusive, a afirmação acima, faz parte do seu discurso de posse.

principal preocupação dos políticos restringia-se a emissão de documentos para os moradores das comunidades. Contudo, esse esforço limitava-se à emissão do título de eleitor. Em muitas situações, esse era o único documento de identidade que os moradores tinham, o que não lhes assegurava direitos básicos, como a aposentadoria. Tal fato evidencia um padrão histórico de uma cidadania restrita, onde o reconhecimento do indivíduo pelos agentes do Estado se dava primordialmente pela sua utilidade eleitoral, e não pelo pleno acesso aos direitos civis, políticos e sociais, como expressa a professora Osmarina:

- (pesquisador) Nesse tempo, a prefeitura não dava nada?
- Não, não. Os políticos se interessavam pra alfabetizar uma pessoa pra alfabetizar, pra ensinar eles a escrever o nome deles, que era pra poder votar. Tiravam registro, e às vezes nem eram registrados em cartório. Eu acho que eles falsificavam, só tiravam aquilo pra fazer o título, e era assim. Tanto que quando foi pro meu pai se aposentar, ele tinha o título dele, mas era só o documento que ele tinha era esse título. Aí tive que ir no cartório pra saber se ele era registrado lá. Mas graças a Deus ele era registrado, pra poder tirar os outros documentos. Mas tinha outras pessoas que nem isso tinha.

Diante de uma estrutura secular de dominação, as gerações de África e Laranjituba mantiveram uma resistência cotidiana pela persistência de sua existência e apropriação territorial. O antropólogo James C. Scott (2002, 2011) argumenta que a resistência não se resume a ações espetaculares, como revoltas em engenhos, mas inclui formas sutis. Por exemplo, a preservação da memória coletiva, fundamental para o reconhecimento e titulação territorial após a constituição federal de 1988. Até mesmo as negociações clientelistas com atores políticos podem ser interpretadas, segundo Scott, como formas de resistência, uma vez que as comunidades, ao insistir na educação escolar, forçam concessões do Estado.

A constituição da comunidade de Laranjituba revela uma dimensão do conflito ambiental que o antecede cronologicamente: a zona do não-ser. Manifestada em sua plenitude na desumanização do negro, a zona do não-ser exclui essa população dos direitos civis, políticos e sociais que constituem o status de cidadania. Quando o conflito ambiental expõe a violação da legislação por atores econômicos e a negligência estatal em garantir a Consulta livre, prévia e informada, evidencia-se a violação sistemática de garantias fundamentais que integram o conjunto de direitos civis e políticos historicamente negados.

A injustiça ambiental, parafraseando Karl Marx em *O 18 de Brumário*, não é “um raio em céu azul”. No passado, as brechas camponesas de um protocampesinato negro eram toleradas pelos senhores de engenho para garantir a segurança alimentar (Flamarion Cardoso, 1987; Gomes, 2015), mas podiam ter suas relações socioecológicas interrompidas a qualquer momento. Na atualidade, os territórios quilombolas podem ser convertidos em zonas de sacrifício sob a justificativa aparente de interesse público, que mascara interesses privados.

À primeira vista, pode-se julgar tal cenário como uma exceção, algo que foge à regra. É possível até mesmo interpretá-lo conceitualmente como um *Estado de Exceção*. No entanto, como demonstrei através da descrição sociológica, a garantia de bem-estar por meio de moradia, saúde e educação, que constituem os direitos sociais, sempre foi negada aos povos africanos trazidos ao Brasil pelo tráfico escravocrata. O conflito ambiental, que viola o direito civil de propriedade e o direito político de consulta, portanto, é o paroxismo de uma catástrofe ancestral.

Essa constatação conduz a uma reflexão sobre os aspectos estruturais que condicionaram a vida dos ancestrais das comunidades África e Laranjituba durante o regime escravocrata na Amazônia. Para tanto, no próximo tópico, recorro à historiografia paraense do período colonial para, por meio da imaginação sociológica, construir uma aproximação macrossocial para entender a própria plausibilidade da memória coletiva local. Dessa forma, a história oral das comunidades não contradiz a história documental, antes, a completa, humaniza e revela a profundidade das estruturas desumanizantes do colonialismo e da escravidão na Amazônia.

4.5 O TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS NEGROS NO ESTADO DO PARÁ

A Amazônia tem sido, historicamente, objeto de múltiplas representações na sociedade brasileira, entre as quais duas se destacam de forma particularmente relevante para esta pesquisa: a ideia da inexistência de uma presença negra significativa na região (Salles, 1971) e a concepção da Amazônia como um vazio demográfico (Hébette; Marin, 2004b, p. 73). Essas imagens, embora sustentadas por interpretações hegemônicas, contrastam com

evidências históricas da presença africana na região desde o século XVII, no contexto do tráfico transatlântico de escravizados promovido por potências europeias.

Ainda que os registros quantitativos sobre a chegada de pessoas negras escravizadas à Amazônia Paraense sejam imprecisos (Neto, 2001), sabe-se que sua atuação foi central para os empreendimentos coloniais voltados ao extrativismo das chamadas “drogas do sertão”. A historiografia paraense indica que essa mão de obra escravizada foi explorada por ingleses, irlandeses, franceses e holandeses, até a expulsão destes pelos portugueses, então sob domínio da Coroa espanhola (Neto, 2001). Apesar dessa trajetória, o imaginário do vazio demográfico permanece ativo no presente, sendo reproduzido por discursos oficiais, sobretudo em contextos ligados a grandes empreendimentos de infraestrutura, que tendem a ignorar a presença histórica e atual de comunidades tradicionais na região.

Diante disso, para compreender o processo de formação das comunidades quilombolas na região do Caeté, esta pesquisa se apoia em uma análise crítica dos dados historiográficos produzidos por Salles (1971, 2004), Gomes (1997) e Neto (2001), que tratam do regime escravista no Pará e da constituição social dessas comunidades quilombolas a partir de resistências negras à escravidão. O interesse não é fazer uma revisão bibliográfica, mas situar os aspectos macrossociais que estruturam os acontecimentos da memória coletiva de África e Laranjituba, por isso este tópico fecha o capítulo.

Cabe aqui um alerta epistemológico. Embora fosse possível articular os dados historiográficos com os relatos da história oral no decorrer do texto, optei por não o fazer. Isolo neste tópico os dados historiográficos. Apresento duas justificativas para essa escolha. Em primeiro lugar, estabelecer inferências entre essas duas formas de conhecimento exigiria um nível de rigor analítico que extrapola os objetivos delimitados para este capítulo. Em segundo lugar, esse tipo de operação interpretativa poderia sugerir, ainda que de maneira velada, uma desconfiança em relação às informações provenientes do campo da memória coletiva, como se se buscasse uma “verdade” ou “objetividade” a partir de um único regime de verdade: o dos registros escritos considerados oficiais.

Assim, este tópico tem como propósito oferecer uma noção aproximada das forças sociais que conformam o processo histórico no qual emergem as comunidades quilombolas: o colonialismo, a escravidão negra, o capital e o racismo estrutural e institucional, para não dizer o racismo internacional.

No século XVII, a elite lusitana da, então, Capitania do Grão-Pará enfrentava dificuldades para suprir sua demanda por mão de obra escravizada nas roças e lavouras, diante da escassez de escravizados africanos. Entre 1682 e 1684, a Companhia de Comércio do Maranhão foi encarregada de fornecer essa “mercadoria sub-humana”, como qualificavam os cativos africanos, tanto para o Maranhão quanto para o Pará. Contudo, como as lavouras maranhenses encontravam-se mais consolidadas em comparação às paraenses, a maior parte dos africanos escravizados trazidos pela Companhia teve como destino aquela província.

Diante das constantes reclamações das elites paraense e maranhense por maior quantidade de mão de obra escravizada, a Coroa Portuguesa firmou contrato, em 1692, com as Companhias de Cachêu e Cabo Verde. Estas se comprometeram a fornecer anualmente 145 cativos, distribuídos igualmente entre o Grão-Pará e o Maranhão.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, as elites paraense e maranhense disputaram o acesso à mão de obra escravizada africana. Embora a elite colonial paraense tenha feito recorrentes apelos por maior contingente de trabalhadores escravizados, os documentos históricos revelam que as autoridades metropolitanas encaravam com desconfiança as demandas locais, em virtude da precária situação financeira da capitania.

Durante quase trinta anos (1692-1721), portanto, as cifras de cativos traficados entre a África e a Amazônia Portuguesa foram bastante modestas, constituindo-se o próprio tráfico em atividade irregular e pouco constante até a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) (Neto, 2001, p. 24).

A irregularidade no fornecimento de mão de obra escravizada africana para o Pará foi solucionada apenas em 1755, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Até então, o tráfico transatlântico de cativos para a região caracterizava-se por sua esporadicidade e pela escassez de registros documentais, circunstância que, contudo, não indica a inexistência da prática.

É fundamental destacar que a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão insere-se no contexto das reformas pombalinas, as quais visavam consolidar o poder da Coroa Portuguesa em seus domínios ultramarinos. Durante o período pombalino (1750-1777), a reafirmação da hegemonia lusitana na Amazônia concretizou-se

mediante dois eixos principais: a expulsão de ordens religiosas (católicas) e a implementação de políticas de fomento ao desenvolvimento econômico regional. Nesse contexto, o cacau emergiu como principal produto de exportação da Amazônia portuguesa (Neto, 2020). Para viabilizar tanto sua produção quanto o cultivo de gêneros alimentícios, tornou-se imprescindível o aumento do contingente de mão de obra escravizada africana no Grão-Pará.

Desse modo, a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão encontra-se intrinsecamente vinculada à política pombalina de desenvolvimento econômico (Neto, 2001, p. 26). É notável a contradição histórica que se observa: no período colonial, a mão de obra escravizada africana, tratada como “mercadoria sub-humana”, era considerada imprescindível para o desenvolvimento econômico, enquanto atualmente, no contexto dos grandes projetos de infraestrutura, as comunidades quilombolas são frequentemente vistas por setores econômicos hegemônicos como obstáculos a esse mesmo desenvolvimento. Portanto,

De fato, a constituição de um tráfico negreiro regular entre as praças africanas e a Amazônia Portuguesa somente ocorreu a partir da criação da companhia, firma detentora da exclusividade do comércio de africanos no Estado do Grão-Pará e Maranhão, havendo durante a sua existência (1755-1778) o emprego de significativa frota de navios a serviço da “rota negra”, composta de 18 embarcações, com a realização de quatro, cinco, ou até seis viagens anuais entre a praças africanas e os portos de São Luís e Belém. [...] De fato, segundo estudo realizado por Dauril Alden, Mendonça Furtado, enquanto responsável pela efetiva aplicação da política pombalina no Estado do Grão-Pará e Maranhão, “estava vivamente interessado no desenvolvimento econômico da Amazônia, especialmente no crescimento contínuo de seu mais importante produto de exportação”, ou seja, o cacau (Neto, 2001, p. 26).

Em relação ao contingente de africanos escravizados trazidos para o Grão-Pará e Maranhão, os registros históricos documentam a chegada de 25.365 indivíduos nos portos de Belém e São Luís entre 1755 e 1778. Desse total, 14.749 cativos foram destinados a Belém e 10.616 a São Luís. Entre os escravizados que desembarcaram em Belém, 4.917 foram, posteriormente, enviados para o Mato Grosso, resultando na fixação de apenas 9.832 africanos no território do Grão-Pará. Com o término das atividades da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão no final da década de 1770, o tráfico transatlântico de escravizados transformou-se em empreendimento conduzido por particulares (Neto, 2001).

Nesse mesmo período, observou-se a intensificação da produção algodoeira no Maranhão, a qual passou a constituir um mercado altamente atrativo para o comércio de mão de obra escravizada africana. Essa dinâmica provocou um desequilíbrio significativo na distribuição de cativos, reduzindo substancialmente o fluxo destinado ao Grão-Pará.

De fato, mesmo o estabelecimento do tráfico regular de escravos africanos pela Companhia Geral do Comércio não havia conseguido atender as demandas dos colonos paraenses por escravos. As queixas relativas ao número insuficiente de negros introduzidos no porto de Belém, na época, já havia tornado-se constante. Extinta a companhia, o temor da retração de fornecimento de africanos e o conseqüente aumento dos preços dos cativos aumentava sem dúvida as apreensões dos colonos quanto a sua carência por escravos, ainda mais considerando o “ritmo de crescimento orgânico da agricultura comercial” na Colônia. Entre 1773 e 1818, por exemplo, na economia destacava-se a produção de algodão, arroz, café e cacau [sic] (Neto, 2001, p. 30).

A produção historiográfica paraense, após 1970, atesta consistentemente a presença de africanos escravizados no território paraense desde o século XVII (Salles, 1971, 2004). Conforme demonstrado anteriormente, o fluxo de mão de obra escravizada para a região enfrentou obstáculos estruturais, decorrentes tanto da frágil base econômica local quanto da concorrência com o vizinho Maranhão. Cumpre destacar que a força de trabalho escravizada foi usada tanto nas *plantations* destinadas à exportação quanto na agricultura de alimentos para consumo local de Belém. O entorno fluvial da capital, caracterizado por sua extensa rede hidrográfica, abrigou grandes fazendas e sítios pobres habitados por populações escravizadas.

Em algumas regiões desta extensa área colonial os cenários podiam ser um pouco modificados com uma maior concentração de população – fundamentalmente de escravos negros – e uma economia voltada não somente para o mercado externo. Poderia ser o caso dos núcleos próximos a Belém, a região do Amapá e áreas em Tocantins (Gomes, 1997, p. 50).

A análise historiográfica permite constatar que a inserção de africanos escravizados na Amazônia, particularmente no território paraense, remonta às atividades extrativistas realizadas por ingleses no século XVII. Contudo, a escassez de registros documentais

impossibilita estimativas precisas sobre o número de indivíduos trazidos nesse período inicial (Neto, 2001; Salles, 1971).

Entre 1755 e 1820, os registros históricos documentam a chegada de 48.155 africanos escravizados à região amazônica. Esses números, mais do que meras estatísticas, representam atores históricos dotados de racionalidade, subjetividade e afetividade, atores históricos ativos na construção das sociedades amazônicas. Contudo, como demonstra Mills (2023), as estruturas estruturantes do colonialismo, da escravidão negra, do capital e do racismo estrutural operaram eficazmente na desumanização desses indivíduos, instituindo uma ontologia social particionada entre pessoas (brancas) e subpessoas (negras, vermelhas, marrons, amarelas), conforme o conceito de “raças sujeitadas”.

Essa lógica econômica de desumanização perpetua-se na contemporaneidade, manifestando-se, por exemplo, na tentativa de apagamento das histórias de resistência das comunidades negras. No entanto, elementos fundamentais dessa história persistem por meio da memória coletiva e da oralidade. Como argumenta James Scott (2002, 2011), essas práticas constituem formas cotidianas de resistência que muitas vezes escapam aos registros convencionais, mas permanecem vivas no conhecimento local das comunidades tradicionais. É por meio dessa memória que as comunidades Laranjituba e África compreendem e reivindicam sua ocupação territorial ao longo de gerações. Nesse sentido, a memória coletiva constitui evidência de um direito consuetudinário (direito pelo costume).

O esforço deste capítulo concentrou-se em elucidar, por meio da memória coletiva, os processos históricos de racialização que incidiram sobre as comunidades Laranjituba e África, inserindo-as em uma classificação hierárquica de inferiorização racial. Essa classificação foi socialmente construída para atender às exigências do capitalismo comercial no interior do regime escravocrata, voltado à produção e à circulação de produtos coloniais, como açúcar, cacau e metais preciosos (Ianni, 1978a; Pico, 2024).

Nesse contexto, o racismo moderno tem na escravidão sua materialidade para atender a lógica do desenvolvimento econômico regional. No caso do Pará, o maior contingente de africanos escravizados, trazidos pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, destinava-se a desenvolver a monocultura do cacau (Neto, 2001, 2020; Salles, 1971). Racismo não é apenas uma categoria de pensamento que se revela em atitudes individuais ou discurso. O próprio Karl Marx, que analisou a gênese do capital, diz em uma carta:

A liberdade e a escravatura constituem um antagonismo. Não tenho necessidade de falar nem dos lados bons nem dos lados maus da liberdade. Quanto à escravidão, não é preciso falar de seus lados maus. A única coisa que se precisa explicar é o lado bom da escravidão. Não se trata da escravidão indireta, de escravidão do proletário, trata-se de escravidão direta, da escravidão dos negros no Suriname, no Brasil, nos países meridionais da América do Norte. A escravidão direta é o pivô do nosso industrialismo atual, assim como as máquinas, o crédito, etc. Sem escravidão não tem algodão; sem algodão, não se tem a indústria moderna. A escravidão conferiu valor às colônias, as colônias criaram o comércio do mundo mecânico. Igualmente, antes do tráfico dos negros, as colônias davam ao mundo antigo apenas pouquíssimos produtos e não alteravam visivelmente a face do mundo. Assim, a escravidão é uma categoria econômica da mais alta importância. Sem a escravidão, a América do Norte, o povo mais progressista, tornar-se-ia um país patriarcal. Risquemos apenas a América do Norte do mapa dos povos e teremos a anarquia, a decadência completa do comércio e da civilização moderna (Marx, 2008, p. 54 e 55).

Embora o regime escravocrata tenha sido formalmente destruído pelas novas necessidades do capitalismo industrial (Ianni, 1978a; Pico, 2024), seus efeitos persistem nas estruturas de pensamento da modernidade, ao converter o ser-negro em não-ser e produzir uma exclusão de caráter ontológico daqueles que habitam a zona do não-ser.

Dito isso, as comunidades Laranjitiba e África, juntamente com outras comunidades quilombolas do Baixo Tocantins, por estarem na zona do não-ser, enfrentam um conflito ambiental racializado. Isso faz com que a disputa para manter o modo diferenciado de apropriação e uso do território esbarre, além das assimetrias de poder econômico e político, nas múltiplas manifestações de racismo, como o ambiental, o epistêmico, o territorial e o estigmatizante, explanarei no próximo capítulo. Diante do caso analisado, é possível intuir, ainda que de maneira provisória, a pertinência da raça enquanto classificação que hierarquiza quem é humano. Ou seja, o conjunto de regras e formas de ação racializadas aparece, por exemplo: 1) na forma do Estado – racismo institucional; 2) no desenvolvimento capitalista – superexploração de não-brancos e expropriação de territórios negros; e 3) nas arenas públicas – por meio do racismo epistêmico, ao impor quem pode falar e quem é ouvido. No próximo capítulo, descrevo empiricamente essa racialização do conflito ambiental na modernidade, que flexibiliza leis ambientais e omite a Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI).

5 CONFLITO AMBIENTAL RACIALIZADO EM TORNO DA FERROVIA PARAENSE: DOS RUMORES À INVESTIGAÇÃO PÚBLICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO BAIXO CAETÉ EM ABAETETUBA-PA

Fumus boni iuris, ou onde há fumaça, há fogo. Li esse termo na decisão de um juiz no processo judicial nº 0800766-13.2018.8.14.0015. O caso trata do pedido das comunidades quilombolas e agroextrativistas de Abaetetuba-PA, feito por meio da Defensoria Pública do Pará, para a paralisação (tutela cautelar) de qualquer ação da transnacional Cargill S.A. que vise à obtenção do licenciamento ambiental para a construção do Terminal de Uso Privado (TUP) às margens do Rio Capim. O pedido fundamenta-se na ausência da Consulta Prévia, Livre e Informada das comunidades tradicionais, diretamente afetadas pelo empreendimento, conforme previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que estabelece a obrigatoriedade de consulta estatal sobre medidas econômicas, administrativas ou legislativas que possam afetá-las.

No contexto jurídico, a expressão *boni iuris* significa indício (fumaça) de uma suposta violação de algum direito em determinada situação. Valendo-se dessa metáfora, mas aplicada à situação do projeto da Ferrovia Paraense (Fepasa), anunciado em 2016, pretendo descrever e analisar como o *rumor (boni iuris)* de que a Fepasa atravessaria as comunidades quilombolas Laranjituba e África desencadeou uma mobilização política por parte dos moradores quilombolas.

Nesta pesquisa, o rumor é definido como um processo comunicativo de notícias improvisadas, baseado em informações não oficiais que chegaram por meio de conversas informais (Menezes, 2015, p. 86 e 87, 2014, p. 270) às comunidades quilombolas Laranjituba e África. A definição de rumor proposta pela socióloga Palloma Menezes (2015) alinha-se a esta pesquisa, justamente por remeter a transformações de preocupações, advindas de rumores, em *problemas públicos*. No caso da pesquisadora, seu objeto de estudo concernia nos rumores entre moradores das comunidades de Santa Marta e Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, com a notícia da chegada da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) em 2008.

De modo geral, o rumor é visto como um processo de comunicação que surge em *situações indefinidas*. Dewey (1974a, p. 217) define essas situações como “uma condição de completo pânico, e a resposta a ela toma a forma de atividades externas cegas e

desordenadas. [...] Muitos nomes servem para caracterizar situações indeterminadas. Elas são confusas, desordenadas, ambíguas, atrapalhadas, repletas de tendências em conflito, obscuras, etc.”. Contudo, Menezes (2015, 2014) recorre a outros sociólogos para sintetizar sua definição de rumor, entre eles: Kapferer, que define o rumor como uma comunicação não oficial; Shibutani, que considera o rumor como algo que surge da colaboração de várias pessoas vivendo em uma situação ambígua; e Allport e Postman, que analisam a imprecisão nas informações associadas aos rumores. Não há, portanto, uma definição consensual na sociologia, mas o uso comum da palavra já contém, em parte, a definição que utilizo de “notícia, nem sempre verdadeira, que se espalha rapidamente”⁸⁰.

Desse modo, os rumores sobre a construção da Fepasa foram interpretados como um alerta de ameaça ao território quilombola, devido à possível apropriação territorial para a construção da estrada de ferro. A escassez de informações institucionais do Estado do Pará a respeito do projeto da estrada e sua implementação gerou incertezas entre os moradores das comunidades quilombolas Laranjituba e África, que seriam impactados por este grande empreendimento logístico. Foi o que o atual presidente da Aquibac, Vavá, afirmou em entrevista:

E aí a gente foi para o Ministério Público, aí brigou com o Ministério Público para ele fornecer para a gente o traçado, o projeto. Aí, eles disseram que a maioria do projeto não podia ser divulgada, eles não podiam divulgar a grande parte do projeto. Aí, a gente foi correr atrás.

Analiso neste capítulo das consequências dos rumores acerca dos grandes empreendimentos logísticos na compreensão da situação vivenciada pelos moradores das comunidades quilombolas. Assim, distancio-me da intenção de avaliar o rumor na dicotomia verdade/falsidade. O rumor é uma notícia improvisada que surge da dificuldade ou negação de acesso à informação, mas cuja própria existência está ligada a alguma evidência objetiva, ainda que semelhante a uma “fumaça”.

⁸⁰ Rumor. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/rumor/>>. Acesso em: 24 jan. 2026.

No caso da Fepasa, assim como em outros grandes projetos econômicos, a falta de informação, conforme ouvi dos atores que participaram desta pesquisa, sugere que seja uma estratégia de sigilo por parte dos atores hegemônicos, visando evitar a contestação das comunidades afetadas. No entanto, o surgimento do rumor sobre a Fepasa na rotina cotidiana das comunidades Laranjituba e África resultou em um esforço coletivo para investigar o projeto, com o objetivo de compreender a situação de ameaça ao território que ocupam.

A investigação pública conduzida pelas lideranças das comunidades África e Laranjituba possibilitou o surgimento de uma rede de atores que, ainda hoje, se organiza e se reúne no que chamam de Frente em Defesa dos Territórios. Essa Frente é composta por lideranças de comunidades ribeirinhas, agroextrativistas, quilombolas, indígenas e camponesas. A mobilização resultou não apenas em ações políticas, mas também em uma investigação social conduzida pelos moradores das comunidades afetadas, em parceria com aliados externos, como a ONG Fase, a Defensoria Pública e a Universidade, visando compreender⁸¹ o complexo portuário do Arco Norte.

Figura 22- Reunião da Frente na comunidade Laranjituba em 2024



Fonte: Autor (2024)

O termo investigação pública refere-se à capacidade de atores sociais, neste caso, comunidades tradicionais, de produzir conhecimento voltado à promoção e preservação da

⁸¹ Esse complexo envolve a instalação de projetos logísticos (ferrovia, hidrovía e portos) nos territórios tradicionais da região do Baixo Tocantins (Cardoso; Rodrigues; Filho, 2022; Rodrigues, 2021).

vida (Dewey, 1974b, p. 175; Hessen, 2003, p. 40). O modelo epistemológico que fundamenta esse conhecimento aproxima-se do que Ginzburg (1989) definiu como *paradigma indiciário*, o qual interpreta sinais e indícios (como rumores) que podem parecer insignificantes ou banais no primeiro momento, mas, quando analisados, permitem a reconstrução de uma realidade mais complexa. Ginzburg (1989) afirma que o paradigma indiciário está associado ao conhecimento prático de pessoas “comuns”, como caçadores e investigadores policiais, estando também presente no surgimento da ciência moderna.

Portanto, os achados dessa investigação pública, realizada pelas lideranças das comunidades tradicionais e que serão analisados neste trabalho, incluem: 1) a compreensão das ameaças ambientais às quais seus territórios estão expostos; 2) o mapeamento das ações estratégicas dos representantes⁸² do Estado do Pará e de grandes grupos econômicos no intuito de se apropriarem de territórios tradicionalmente ocupados; e 3) a elaboração do Protocolo de Consulta e a reivindicação de seus direitos à Consulta Prévia, Livre e Informada, conforme disposto na Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário desde 2002.

5.1 RUMORES ACERCA DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: “ÀS VEZES AS COISAS CHEGAM E A GENTE NEM SABE QUE ESTÁ CHEGANDO”

O ano é 2016. As comunidades Laranjituba e África viviam, como me relatou Vavá, atual presidente da Associação Quilombola Baixo Caeté Laranjituba e África (Aquibac), de forma “tranquilo, sem informação, sem nada”. Essa foi a resposta quando o questionei sobre como souberam da ameaça representada pela Fepasa ao território onde vivem há mais de 200 anos. Antes do surgimento do rumor de que a ferrovia atravessaria o território, as “preocupações” dos moradores das comunidades Laranjituba e África eram rotineiras,

⁸² Usarei o termo “representantes do Estado e das Empresas” para indicar que o poder social, a capacidade de impor a vontade ao outro (Weber, 2014), é agencial (Fricker, 2023). Ou seja, há pessoas, geralmente funcionários, que exercem o poder econômico e político, os quais são estruturais. Isso fica evidente nos relatos dos participantes desta pesquisa, que conhecem os rostos dessas pessoas. Minha intenção é conferir um caráter microsociológico à análise, considerando a dificuldade de esses representantes aceitarem participar de pesquisas sociais. Por exemplo, enviei ofícios a secretarias públicas do Pará solicitando entrevistas, mas não obtive resposta.

relacionadas à produção de farinha, ao manejo do açaí, às atividades religiosas das comunidades católicas e outras tarefas do cotidiano. Nada havia que fugisse do previsível ou da rotina já conhecida por eles.

Entretanto, na cidade um protocolo de intenções assinado pelos governos brasileiro e chinês em 2014, durante a visita de Xi Jinping, presidente da China, ao Brasil, começava a tomar forma de projeto econômico de desenvolvimento regional. Ao mesmo tempo, a rede de atores interessados na construção do grande empreendimento logístico começava a se articular.

Enquanto o principal ator interessado na construção da Ferrovia Paraense (Fepasa), o Estado do Pará, contrata empresas para elaborarem o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto do Meio Ambiente (RIMA) e comunica as prefeituras dos municípios por onde a ferrovia passará para que adequem seus Planos Diretores ao projeto. As comunidades tradicionais, que serão afetadas pela Fepasa, são negligenciadas na comunicação e no planejamento do empreendimento logístico.

Paralelamente, enquanto as câmaras de vereadores debatem os empreendimentos logísticos, Fepasa e portos, propagandas são veiculadas nas mídias do Pará, anunciando o desenvolvimento socioeconômico da região e associando-o aos projetos logísticos. No entanto, como relata Vavá, presidente da Aquibac,

Não, a gente não sabia de nada, nós estávamos vivendo tranquilo, sem informação, sem nada, não tínhamos nem dor de cabeça, nem nada, nem com governo, nem com empresa particular, nem com nada. Ninguém nos procurava, a gente não procurava ninguém, até então está tudo tranquilo. Só que quando a gente começa a fazer a mobilização, a gente viu que dos 27 municípios, todos estavam envolvidos até o pescoço, todos os municípios já tinham assinado.

As primeiras notícias a respeito da Fepasa que chegaram às lideranças das comunidades Laranjituba e África foram trazidas por Raimundo Magno, morador da comunidade África e liderança interna com formação universitária, embora não ocupe nenhum cargo na associação. Ele é amplamente reconhecido nas comunidades por sua articulação: “é um cara que conhece de tudo, tá muito envolvido dentro do governo”, me disse dona Leocádia. Raimundo Magno foi o primeiro morador das comunidades a ingressar na universidade, em uma época em que não havia ações afirmativas para quilombolas.

Figura 23 - Notícia da intenção da construção da Fepasa por um Jornal do Pará em 2014



Fonte: Jornal O Liberal (2014)

Atualmente, Magno é doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia da UFPA e atua como consultor na Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu). Durante um debate acerca da Educação Escolar Quilombola, realizado na semana da Consciência Negra de 2023, Joseana, prima de Raimundo Magno, formada em Educação do Campo e professora na escola da Comunidade África, disse:

É bom a gente ter pessoas em que a gente possa se inspirar. Eu lembro, eu vou dizer para vocês, eu lembro que o Magno é... quando ele entrou na universidade, tinha uma coisa que até hoje não sai da minha mente e eu me emociono de ver. Existem pessoas incríveis no mundo. Eu lembro que o tio Olgarino, eu era criança ou era mais novinha, não lembro assim direito, só sei que ficou assim gravado na minha mente: o tio Olgarino dormia das 6 h da noite até 10, 11 h, não me lembro, acordava e ia de bicicleta, acordava e ia de bicicleta para estrada buscar o Magno. Cara, isso nunca saiu da minha mente, era 2h [da manhã], eu sei que ele dormia cedo, porque uma vez fui na casa da tia Catarina, a gente foi pedir alguma coisa lá, e ele já estava dormindo para se acordar no horário para buscar o Magno lá na estrada [...]. Isso é incrível, a gente não chegou lá porque a gente é forte, a gente não chegou lá porque a gente consegue, não é isso não. A gente chegou lá porque tem pessoas nos auxiliando, isso a gente só encontra, mesmo, mesmo, mesmo no campo, porque somos parentes e temos sangue.

Por ter uma formação acadêmica e ser bem articulado⁸³, Raimundo Magno já prestou consultoria em várias instituições que mantém relações com as comunidades tradicionais do Pará. Foi justamente durante a prestação desses serviços que ele obteve algumas informações com relação à intenção do Estado do Pará de construir uma ferrovia e de que o território das comunidades Laranjituba e África seria atravessado pela estrada de ferro. Essas informações, inicialmente genéricas, chegaram aos ouvidos das lideranças da associação Aquibac, em 2016.

No primeiro momento, pensou-se que seriam três estradas de ferro que afetariam o território: a Fepasa, que passaria por dentro do território; a Ferrovia Norte-Sul, que passaria a 10 quilômetros das comunidades; e a possibilidade da construção da Ferrogrão⁸⁴. Ao recordar como souberam que a Fepasa cortaria o território em 2016, dona Leocádia, então presidente da Aquibac naquele momento, disse em entrevista: “bem, a gente ficou sabendo através do Magno, né, que disse que tinha esses projetos para passar nas comunidades, que tinha essa ferrovia, ele falou por alto”. É possível identificar o contexto de surgimento do rumor a partir do depoimento de Vavá, que na época era secretário-geral da Aquibac e atualmente ocupa a presidência da associação, conforme relembra:

Foi assim: a FEPASA... quando a gente descobriu, porque o Magno, o Raimundo Magno, com algumas coisas que ele tinha, aí um dia ele me chamou, porque como a gente estava numa luta e tal e coisas desse tipo... aí o Magno trouxe e disse: “Vavá, a gente tem que falar com a comunidade que foi lançado o traçado de uma ferrovia que vai cortar o nosso território”, os nossos territórios que era África, Laranjituba, Samaúma, Caeté, Moju-Miri, era o Jambuaçu em geral. [...] Aí ele perguntou se a gente estava sabendo de alguma coisa, eu disse que não. Aí, “a gente tem que procurar quem sabe”. [...] e que na verdade quem trouxe a primeira conversa dessa [da ferrovia] foi um instituto, que é melhor não revelar o nome, mas esse instituto que estava trabalhando com o Magno na época que soube dessa situação das ferrovias, que não é uma, na verdade são três ferrovias que cortaria o nosso território... é a FEPASA, que é a ferrovia paraense, é a Norte-Sul que vai

⁸³ Por “articulado”, refiro-me a uma qualidade pessoal, no caso, a facilidade em tomar atitudes e ser comunicativo. Por exemplo, Magno criou um projeto de etnoturismo chamado *Filhos do Quilombo*, que recebe turistas interessados em conhecer o modo de vida e a natureza da comunidade África. Lembro-me que, durante a pesquisa de campo em 2018, a bomba de água da comunidade África queimou. Foi por meio da articulação política de Magno junto à prefeitura de Moju que, após uma semana sem água encanada, uma nova bomba foi obtida.

⁸⁴ A ferrogrão é um projeto Ferroviário que ligará Mato Grosso ao porto de Miritituba, localizado no município de Santarém-PA que fica na região oeste do Pará.

ligar o Pará ao sul do país e a Ferrogrão que ligaria Vila dos Cabanos a Niangapí em Castanhal, que ligaria a Niangapí...

Apesar de Vavá não mencionar o nome do instituto em que Raimundo Magno trabalhava na época, ele afirma que as informações sobre as ferrovias circulavam dentro dessa instituição, uma vez que o financiamento de suas atividades sociais na zona rural de Abaetetuba era proveniente de grandes empresas como Vale, Hydro, Burger e Cargill – todas interessadas na execução dos grandes projetos de infraestrutura no Baixo Tocantins para escoar as grãos e minérios.

Por estar prestando serviços ao instituto, Raimundo Magno acabou se deparando, de alguma maneira, com o traçado da ferrovia nas comunidades Laranjituba e África, lançando o alerta de que a ferrovia cortaria o território das comunidades quilombolas da região do Caeté. A esse respeito, Vavá comenta:

Dentro desse instituto, porque o que acontece é que esse instituto, onde ele trabalhava, onde ele fez esse trabalho na época, ele arrecada fundo de empresas privadas. Empresas privadas que financiam alguns fundos, e uma dessas empresas que financiava esse fundo, ou seja, uma dessas empresas era a Vale do Rio Doce e Cargill, as responsáveis pela construção do projeto, então lá estava a ideia do projeto. A gente só foi pesquisar e descobrir depois que a Cargill estava até o pescoço, a Vale, a Hydro, que são todas ligadas entre si, a Bunge. Aí que a gente foi descobrir que essas empresas não são nenhuma nacionais, são todas transnacionais, exceto a Vale, que ela foi comprada com dinheiro, um real ela custou, um real a Vale do Rio Doce... alguns anos depois ela vale alguns bilhões de dólares, mas ela foi comprada por um real, que ela era uma estatal, uma estatal quebrada mas era, aí a gente não sabe como ele [Magno] descobriu, mas ele estava dentro desse instituto.

As próprias lideranças da Aquibac tinham consciência da escassez de informações sobre o projeto de infraestrutura. Inicialmente, cogitou-se que três ferrovias cortariam o território das comunidades Laranjituba e África. A imprecisão das informações levou algumas lideranças a supor que a ferrovia Ferrogrão, planejada para ser construída na região Oeste do Pará, fosse, na verdade, construída na região onde as comunidades estão localizadas, no nordeste do Pará. Também se especulou que a ferrovia Norte-Sul, que vai de Estrela D'Oeste (SP) a Açailândia (MA), cortaria as comunidades no Pará. Por fim, considerou-se a possibilidade da construção de uma ferrovia estadual (Fepasa) que ligaria o

sul do Pará, no município de Santana do Araguaia, ao nordeste do estado, no município de Barcarena, onde se localiza a região portuária.

Essas informações não oficiais, relacionadas às notícias improvisadas sobre as ferrovias, chegaram primeiro ao conhecimento das lideranças das comunidades Laranjituba e África e, gradualmente, foram propagadas entre os moradores. Esse processo ocorreu tanto nas reuniões da associação Aquibac, realizadas ordinariamente no segundo sábado de cada mês, quanto durante os jogos de futebol no fim da tarde e nas conversas informais entre os moradores ao longo de 2016. A propagação do rumor de que o território estaria ameaçado pela construção de ferrovias aconteceu de forma gradual.

É importante destacar que, em 2016, a comunicação nas comunidades Laranjituba e África era predominantemente face a face, o que tornava o processo de difusão de informações mais demorado. O único meio eletrônico de comunicação disponível eram dois orelhões, um em cada comunidade.

Até 2018, quando realizei a pesquisa de campo do mestrado, havia apenas dois pontos de internet, ambos com conexão precária. Por conta disso, utilizei os orelhões diversas vezes para ligar para casa⁸⁵. Hoje, o cenário é diferente: muitas casas possuem internet de qualidade, e as escolas, assim como a sede da associação Aquibac, estão conectadas à internet via Starlink, de Elon Musk.

Portanto, para que o rumor de ameaça ao território pelas ferrovias se espalhasse entre os moradores das comunidades, era necessário, no mínimo, que houvesse a disposição de pessoas para propagar o rumor – no caso, as lideranças da associação Aquibac – e que o contexto social fosse favorável à recepção da notícia improvisada, de forma a convencer os moradores da gravidade da situação. Do ponto de vista das relações, o alerta foi lançado, como mencionado por dona Leocádia, por Raimundo Magno, morador reconhecido por já ter dado provas de “conhecer” e estar “envolvido dentro do governo”. O alerta de Raimundo Magno foi levado a sério devido ao reconhecimento coletivo de sua liderança.

Outro fator relevante é que as relações nas comunidades são, em grande parte, entre familiares, o grau de parentesco contribuiu na confiança, embora não evite discordância interna. Um exemplo da eficácia do alerta e da propagação do rumor está expresso na entrevista abaixo, realizada em 2018:

⁸⁵ Realizei minha pesquisa de campo durante o período do mestrado, na véspera do nascimento do meu filho, que completou seis anos de idade em 2024.

Eu participei de muitas reuniões, mas a que mais me chamou a atenção foi sobre o trilho do trem que vai passar... porque eles falam que vai prejudicar muito a gente. A gente tem muitas riquezas no nosso lugar, onde a gente mora. Eles falam que quando entrar o trilho vai acabar a maioria principalmente nosso igarapé. É a reunião que é mais discutida é sobre isso. Eu acho que a gente não pode fazer não vir, mas acho que a gente pode fazer tardar, para que a gente possa ter nossas riquezas.

Esse trecho é de uma entrevista realizada em 2018 com Valesca, 23 anos, moradora da comunidade África. Ao questioná-la sobre o assunto que mais chamava sua atenção nas reuniões da associação, prontamente sua resposta foi a ferrovia. Para ela, a ferrovia está associada ao fim das “riquezas no nosso lugar”. Certamente, a expressão é metafórica, pois riqueza, no contexto da entrevista, não se refere ao aspecto econômico, mas à interação com o meio ambiente do território ao seu redor. Essa expressão reflete a necessidade existencial de que a natureza sustente o modo de vida local, agora ameaçado e possivelmente prejudicado pela construção da ferrovia.

Além do aspecto ambiental, a fala de Valesca revela a “insistência” na propagação do alerta sobre o risco ambiental que a ferrovia representava ao território, ao dizer: “porque eles falam que vai prejudicar muito a gente”. Isso indica certo grau de confiança no rumor por parte de vários habitantes das comunidades. Há uma outra pista a ser seguida no trecho de uma fala abaixo para compreender quem são os “eles” que alertam:

Boa noite a todos e a todas. Para mim também é um privilégio muito grande poder estar participando dessa mesa e falar um pouco da luta que a gente vem enfrentando para que esse nosso território exista. Sim, que a nossa juventude possa ver não só no papel: “o quilombo Laranjituba e África era assim, assim, assim”, só poder ver no papel. Então, a gente está passando um processo muito grande, como a gente estava até conversando... como o moço falou, que hoje a Amazônia está sendo muito visada. E não é essa a visão que a gente tenta mostrar para o mundo. A nossa visão é totalmente diferente, porque hoje quem tá visando a nossa Amazônia é o agronegócio, o desenvolvimento que eles estão chamando, que esse desenvolvimento para nós é tipo arrumar a desunião entre os quilombos. Porque a primeira coisa, que quando a gente começou com o movimento, foi porque a gente estava passando por uma necessidade que ia passar uma ferrovia cortando nosso território. Aquilo, para nós, foi uma novidade muito grande, porque “a ferrovia, a ferrovia”... pela boca de quem vinha trazer a ferrovia dizia que era um negócio bom, para a gente que não estava tendo conhecimento do que era. A gente agradece muito, primeiramente, pelo pessoal da Fase, que foi uma escola para nós, que nos ensinou e deu nosso diploma, porque a gente foi gente que bateu de frente com os empresários. A gente chegou para a audiência em Belém, e, quando a gente chegou em Belém, na audiência, não tinha uma vaga para a gente. As vagas que eram para nós estavam todas ocupadas por paletó e gravata. Como a gente era teimoso, e

somos teimosos, não, “vamos entrar, vamos sentar pelo chão. Onde tiver uma vaga, nós vamos se meter, nós vamos sentar, nós vamos ouvir”. Eu digo: se a gente hoje não tivesse esse conhecimento que a Fase trouxe e mostrou para a gente, no nosso território, eu acredito que a maior parte já tinha uma grande empresa, já tinha até gente dentro do território mesmo, já tinha vendido terrenos. E uma coisa que a gente lutou tanto, da feita que a gente tituló a nossa associação, foi para tirar o título individual e fazer o título coletivo.

Essa é a fala do jovem Cláudio, de 29 anos, durante o debate realizado na semana da Consciência Negra de 2023, na sede da Aquibac, em Laranjituba. Ao recordar a luta “para que o nosso território exista”, ele expressa uma visão conflitiva sobre a ideia de desenvolvimento e as consequências ambientais da construção da ferrovia. Essas consequências, segundo Cláudio, diferem da perspectiva de seu povo, para quem o território e a natureza não devem ser apenas um registro no papel, mas um patrimônio social e ambiental para as próximas gerações.

Destaco a menção feita por Cláudio de que, inicialmente, “não estava tendo conhecimento do que era”, mas que a Fase “trouxe e mostrou o conhecimento”. Essa declaração resume a contribuição de outros atores no esforço coletivo para entender o impacto potencial da ferrovia sobre o território. Até então, o alerta estava limitado aos rumores. Apresento, a seguir, um trecho da entrevista realizada com Cláudio em 2018, quando ele tinha 24 anos:

Porque, eu acho que já ouviu falar sobre a ferrovia, né? Que vai ser... passar aqui no nosso território né, aí vai ser uma coisa que vai acabar com a nossa área aí, nossa área produtiva, porque a gente tem uma área muito grande produtiva aqui. É uma coisa muito triste o cara falar, porque a gente já prevê o que é uma ferrovia às vezes só deu tá falando. Pra quem nunca viu, diz: “não, mas não é nada disso”, mas o cara que vê, tem vez que... é o seguinte eu fico pensando, às vezes eu fico até emocionado de cara... pô... perder teu costume, ter outro costume de vida com um projeto desse... porque, por exemplo, se um projeto desse passar bem aqui, atravessar bem aqui no caminho que eu vou pra minha roça como tem costume de ir à roça todo dia, tem dia que eu vou passar semana sem ir na roça, porque o trem não vai deixar eu passar. É uma coisa muito triste isso aí. [...] . Uma coisa que nós fazemos para bater de frente com eles... eles estão se sentindo ameaçado também, do mesmo jeito que nós estamos se sentindo. Nós estamos respondendo para eles... aí tá parado o negócio. [...] Aí o que fez mesmo eu ser assim, reconhecer mais ser quilombola, foi porque o surgimento dessa conversa de trem e tal, foi uma coisa que mexeu muito assim comigo, foi uma coisa que mexeu muito assim, égua, pô, nós moramos há tanto tempo aqui e isso vai passar do nada aqui.

Conheci Cláudio na reunião ordinária da Aquibac, realizada no dia 24 de novembro de 2018, que ocorre todo segundo sábado do mês. Naquela reunião, foram discutidas a prestação de contas referente à reconstrução da sede da Aquibac⁸⁶, em Laranjituba, e o projeto de hortas no quintal, que seria implementado pela Fase. Além da diretoria da Aquibac, havia alguns moradores locais presentes.

Na ocasião, fiquei surpreso com a participação de Cláudio e de seu irmão, os únicos jovens na reunião. Eles não apenas ouviam atentamente, mas também intervinham, expressando suas opiniões sobre os temas debatidos. Como meu interesse de pesquisa, na época, incluía o processo de identificação da identidade quilombola entre os jovens das comunidades, aproveitei para conversar com Cláudio e seu irmão ao final da reunião, com o objetivo de marcar uma entrevista. No entanto, consegui entrevistar apenas Cláudio.

Na entrevista de 2018, Cláudio não usa os verbos ver e prever ao acaso. A sua posição crítica e contrária à ferrovia se baseia no que viu e ouviu dos moradores em Açailândia-MA, afetados há anos pela Estrada de Ferro Carajás (EFC). Para o Cláudio, conviver com os afetados pela ferrovia Carajás foi uma troca de conhecimento de como seria sua comunidade entrecortada por uma ferrovia.

Cláudio teve sua reflexividade aprimorada (Archer, 2016, p. 86) após a experiência em Açailândia-MA ao prever os danos ambientais em seu modo de vida. Na expressão “porque a gente já prevê”, ele reflete sobre a relação com suas plantações, que será interrompida devido à separação espacial que a ferrovia causará em seu território. Cláudio é um exemplo de como a persistência do rumor sobre o desenvolvimento e a ameaça ao território provocou uma busca por compreensão de uma realidade problemática, perigosa e até então desconhecida pelos moradores (Berger; Luckmann, 1985, p. 40 e 41), desencadeando um processo de reflexividade coletiva.

Além disso, no caso do Cláudio, o rumor da Fepasa resultou em seu engajamento político na associação (AQUIBAC), que até aquele momento não demonstrava interesse. Seu engajamento na associação deveu-se para compreender a ameaça da ferrovia e agir na proteção do território em que vive. Assim, ação política e conhecimento são indissociáveis, quando, por exemplo, ele me relatou o processo de identificação com a identidade quilombola:

⁸⁶ A sede da Aquibac estava em processo de reforma quando o pedreiro, seu Gato, morador da comunidade África, identificou problemas nas bases da estrutura, apontando a necessidade de uma reconstrução completa. O financiamento para a construção da nova sede da Aquibac foi obtido por meio do Fundo Dema.

Rapaz, isso daí... porque, na verdade, eu comecei a entrar nesse negócio de associação, comunidade... Também eu moro aqui vai fazer pouco tempo [Cláudio refere-se à comunidade de Laranjituba; antes, ele morava próximo ao centro de plantação, a aproximadamente 3 quilômetros de Laranjituba, isto é, no território]. Agora, cara... acho que eu tô com uns dois ou três anos associado nessa associação. Eu era um sócio que... eu só pagava minha mensalidade. Eu não participava de nada, pra mim era tanto faz, associação pra lá. [...] Aí, do nada, pintou uma viagem pra conversar sobre esse negócio de ferrovia aí; e a tia Rosa [tesoureira da Aquibac em 2018], que move esses negócios dessas viagens, chegou comigo: “Ei, tem uma viagem aí pra te fazer lá pra Açailândia”. Aí eu falei: “Pra que é?” Ah, “é evento pra falar desse negócio de ferrovia”. Aí eu falei: “Então tá, dá para eu ir”. Aí eu fui, e eu fui começar a prestar atenção em gente, por exemplo, que mora assim no seu lugar e dar valor. Aí eu falei: “Poxa, eu tô lá na minha comunidade, lugar bacana”. Às vezes tem coisa lá e eu não tô nem me ligando pra aquilo. “Eras, vou começar”. Aí eu comecei a vir pra reunião, começaram a debater esse negócio de quilombola, quilombola é isso, quilombola é aquilo. Aí foram explicando e deram mais uma viagem. Aí eu fui, e quando eu fui, rapá, eu vim e nós montamos uma reunião aqui, eu com o Neive, e nós fizemos um debate assim que... tu é doído, veio pessoal daí de fora... O defensor público tava aí, quando ele nos viu falando, meu irmão, ele não falou nadinha. Depois que viu nós falando, ele veio, pegou na minha mão e falou: “Égua, rapá, vocês falaram bem pra caramba, parece que vocês moram lá e tal”. Aí eu digo: “Poxa, gente lá de fora tá dando valor em nós que mora aqui”. Aí eu comecei a me sentir mais firme na batalha de ser quilombola, cara. Pouco tempo, mas logo no começo eu era um cara meio afastado. A minha coisa era mais aqui na igreja, eu. Me batia mais com a coisa da igreja. Eu fazia mais coisa da igreja, eu fazia viagem aqui pra Barcarena, nas Santas Missões Populares, mas negócio de associação é agora. Mas é o seguinte: agora eu tô com a associação, eu sou um cara firme pra associação, graças a Deus. A hora que eles precisam de mim, eu tô pronto pra ajudar, se for pra trabalho, se for pra qualquer coisa. Somos muito unidos aí nesses momentos, graças a Deus.

Cláudio é um exemplo emblemático de como a ameaça ambiental ao território quilombola, representada pelo rumor da Fepasa, desencadeou outras *experiências significativas* – definidas como coesas e completas por combinarem intelecto e emoção, possibilitando uma sensação de unidade e significado à experiência vivida (Dewey, 2022, p. 157 e 163). Um desses desdobramentos foi sua identificação com a identidade política quilombola, caracterizada por mudanças afetivas e cognitivas que resultaram na transformação radical da identidade social e na atualização da consciência de si mesmo (Hall, 2000; Strauss, 1999). Essa conscientização o levou a se engajar na associação após reconhecer-se como quilombola. Tal transformação identitária e política, “poxa, eu tô lá na minha comunidade, lugar bacana”, como disse, estimulou uma reflexão mais profunda e consciente sobre seu modo de vida, distinto da sociedade nacional (ocidental)⁸⁷.

⁸⁷ Faço uma distinção entre identidade política, que remete ao reconhecimento político dos remanescentes de quilombos do Art. 68 da Constituição Federal Brasileira, que foi generalizada normativamente pelo Estado. Contudo, essa identidade política não é sinônima do “ser quilombola”, que diz respeito ao modo de vida

O engajamento com a identidade quilombola sedimenta uma identificação que impacta profundamente o desenvolvimento do Eu (self), isto é, o entendimento e reflexão do mundo e da compreensão do indivíduo de si mesmo (Honneth, 2009, p. 155). Sem dúvida, esse cenário de conflito ambiental é experienciado na esfera política, aqui entendida no sentido mais restrito, como o conjunto de esforços racionais voltados para participar ou influenciar o poder e as tomadas de decisões (Weber, 2001a, p. 60). Contudo, nem toda sociabilidade vivida na política é, necessariamente, ação racional orientada por fins. O próprio Weber (2001a) complexifica essa análise ao introduzir duas éticas da ação: a ética da convicção (orientada por valores) e a ética da responsabilidade (orientada por fins).

Nesse contexto aqui pesquisado, o conflito ambiental teve um desdobramento na subjetividade dos jovens das comunidades África e Laranjituba, ao se engajarem na identidade política quilombola e compreenderem a diferença do seu modo de vida em relação ao da sociedade nacional (Santos, 2019).

Com o tempo, tornou-se evidente que outros projetos logísticos previstos para a região ameaçavam a forma de vida de outros territórios tradicionais, e que seria necessário organizar um movimento social para uma mobilização política permanente. Dessa forma, o rumor não apenas resultou em uma mobilização momentânea, mas também na formação de uma rede de atores dedicados a investigar as ameaças ambientais representadas pela Fepasa e outros projetos logísticos.

No próximo tópico, evidencio a formação de uma rede de atores que deu início a uma mobilização política (ação) e a um processo de investigação pública para compreender os riscos ambientais associados aos projetos da Fepasa nos territórios tradicionais da região paraense do Baixo Tocantins. Descreverei a articulação entre instituições na formação dessa rede, que emergiu para contestar o projeto da Fepasa e dissipar os rumores de desenvolvimento como informações precisas. Essa rede utilizou o conhecimento produzido durante a investigação pública conduzida por lideranças das comunidades tradicionais sobre os empreendimentos para orientar as ações políticas de resistência das comunidades quilombolas, extrativistas, indígenas e camponesas.

característico de cada comunidade negra rural ou urbana, evidenciando trajetórias históricas próprias e específicas construída por esses atores.

5.2 TECENDO REDES DE ENFRENTAMENTO AO PROJETO DA FEPASA: A ASSOCIAÇÃO DE ATORES NA INVESTIGAÇÃO PÚBLICA SOBRE RUMORES DA FERROVIA PARAENSE

O alerta sobre a construção da ferrovia e o fato de que a estrada de ferro cortaria o território das comunidades quilombolas Laranjituba e África tornou-se um rumor: uma notícia improvisada e inconclusiva. Como mencionado anteriormente, esse rumor rompe com o conhecimento rotineiro do cotidiano das lideranças e dos moradores, colocando-os em uma *situação indeterminada*, sem previsibilidade sobre o que pode ocorrer com o território em que vivem e com os próprios moradores do lugar.

O episódio do rumor da ferrovia está relacionado a uma nova realidade desconhecida, na qual as comunidades quilombolas estão inseridas há algum tempo – pelo menos desde 2014, quando se iniciaram as negociações entre atores do governo e representantes das transnacionais que planejam grandes empreendimentos de infraestrutura logística para o Baixo Tocantins.

Contudo, o contexto situacional desses grandes empreendimentos logísticos não estava visível para as comunidades quilombolas até então. Isso revela uma dinâmica complexa e, acima de tudo, não linear dos tempos (assíncrona) e das interações que compõem essa situação de planejamento logístico (Latour, 2012, p. 268). Os representantes do Estado do Pará, a Communication Construction Company, multinacional chinesa, e a Vale iniciaram negociações relacionadas ao planejamento da Fepasa em 2014. Em contrapartida, as comunidades quilombolas tiveram conhecimento do projeto apenas em 2016, momento em que começaram a se mobilizar. O que o rumor da ferrovia desencadeou foi o questionamento para compreender o que estava ocorrendo na “situação” que acarretaria consequências para o modo de vida das comunidades quilombolas. É o que dona Leocádia recorda ao mencionar a situação indeterminada:

Bem, a gente ficou sabendo através do Magno, né, que disse que tinha esses projetos para passar nas comunidades, que tinha essa ferrovia. Ele falou por alto. Aí como a gente já tinha o acompanhamento da Fase **a gente começou a perguntar para eles como seria essas coisas**. O magno trouxe o traçado que passava na nossa comunidade e tudo. **A gente foi atrás da Fase, eles também não sabiam dessa articulação, né**. Eles acompanhavam a gente em projetos, essas

coisas mais simples, não em defesa do território, **até porque nós não tínhamos problema em defesa do nosso território.**

“Como seriam essas coisas” foi a indagação feita pela então presidenta da Aquibac em 2016. No esforço de compreender a nova realidade, as lideranças da Aquibac recorreram “a parceiros”, no caso, à Fase, na expectativa de obter informações detalhadas sobre essa ameaça, já que o conhecimento que tinham era improvisado e não oficial, ou seja, baseado apenas em rumores.

Antes de continuar o argumento, é preciso definir o que entendo por *situação indeterminada*. Começo essa definição pelo oposto, o que constitui uma situação determinada. A situação social é caracterizada como um todo contextual⁸⁸, formado por objetos e eventos conectados por experiências e significados conhecidos pelos atores que interagem. Já a situação indeterminada é o inverso: os atores questionam a situação, pois os objetos e eventos que a compõem não são reconhecidos enquanto um todo coerente, exigindo uma investigação para determinar as relações que a constituem como um todo unificado (Dewey, 1974a, p. 216 e 218). A situação é um todo composto por eventos e acontecimentos, não devendo ser confundida com a interação face a face que a integra. Dito isso, voltarei ao argumento.

A relação da Aquibac com a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase) teve início em 2013. Na entrevista que realizei com Luiz, presidente da Aquibac naquele período (2013), e em uma conversa informal com dona Leocádia, presidenta da Aquibac em 2018, ficou evidente que o início da relação com a Fase foi inesperado. Os técnicos da Fase haviam ido à região do Caeté com o objetivo de propor uma parceria com a comunidade quilombola de Samaúma, localizada antes da comunidade África, para auxiliá-los na plantação. Ao chegarem em Samaúma, os técnicos da Fase não encontraram nenhuma liderança da associação local. Foi na ausência das lideranças de Samaúma que os técnicos conversaram com os moradores da comunidade África, iniciando uma parceria voltada à assistência técnica na agricultura. Na entrevista que realizei com Luiz em 2018, ele disse:

⁸⁸ É possível fazer uma analogia da situação social, como John Dewey define, a teoria dos conjuntos utilizado na matemática, pois ambos têm elementos inter-relacionados.

Aí eu comecei a andar, e fui pra Abaeté. Aí, lá, encontrei o pessoal do sindicato, aí eles começaram a me ajudar. Aí foi que entrou a Fase, quando a gente estava nessa transição [da presidência da Aquibac]. Estava numa reunião na África, lá na casa da Dona Catarina, aí varou um carrinho prateado lá, aí pediram licença, aí se apresentaram o Macarrão e a Cláudia. **Aí explicaram o que eles estavam fazendo, que, na verdade, eles não tinham vindo pra Laranjituba e África, eles tinham vindo pra Samaúma, mas só que no Samaúma eles não encontraram ninguém.** Aí explicaram o tipo de serviço de questão social que eles estavam fazendo, e se a gente aceitasse, eles marcavam outro dia, viriam para dar um acompanhamento, se a comunidade aceitasse. Aí, nós que estávamos lá, concordamos. Aí a gente começou. Aí, a partir do que eu comecei a trabalhar com a Fase, a associação tinha... ela estava inadimplente [o cnpj] há uns quatro anos, a gente foi correndo atrás. Ela não tinha certidão da Palmares, ela não tinha reconhecimento, na verdade, era uma associação, mas, para ter reconhecimento, tem que ter a certidão da Palmares. A gente não tinha, a gente correu atrás. Aí tivemos que fazer uma entrevista igual essa tua, com os velhos, fazer um relatório, levar lá na Malungo. A Malungo enviou para Brasília. Aí, passou acho que uns três meses, e chegou à carta da Palmares. Aí a gente começou a organizar a associação, aí abrimos crédito [conta bancária] para escrever a associação num projeto. Aí que foi esse primeiro projeto do Fundo Dema, que a gente prestou conta o ano passado [2017]. Aí esse projeto, assim, ele me deu muito serviço.

O processo de titulação do território das comunidades África e Laranjituba como quilombola foi concluído em 2001⁸⁹. O reconhecimento do território como quilombola foi realizado pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA). No entanto, o que a Associação Quilombola (Aquibac) não possuía, e no que a Fase prestou assistência, foi na certificação cultural de comunidade quilombola, emitida pelo governo federal por meio da Fundação Palmares. Essa certificação era necessária devido às exigências administrativas para a execução de projetos em comunidades tradicionais financiados pelo Fundo Dema e pelo Fundo Amazônia.

A fala de Luiz é interessante porque expressa a mudança nas parcerias que as comunidades África e Laranjituba mantinham com atores externos. Tanto o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju (STR) quanto membros da Igreja Católica, que haviam sido

⁸⁹ Chamo a atenção para o ano de 2001. Até então, poucas comunidades negras rurais ou urbanas eram reconhecidas pelo Estado brasileiro como quilombolas. Além disso, as décadas de 1990 e 2000 foram marcadas por um conflito classificatório sobre quem seriam os sujeitos de direito do Artigo 68 da Constituição Federal (Almeida, 2002; Arruti, 1997; Leite, 2000, 2008). Isso ocorria porque os quilombos eram frequentemente folclorizados, sendo vistos como meras reminiscências de “pequenas Áfricas” no Brasil contemporâneo. Somente em 2003 a Presidência da República regulamentou o Artigo 68 por meio do Decreto 4.887/03, que adotou como critério de classificação a “autodefinição da própria comunidade”. No mesmo ano, o Partido da Frente Liberal (PFL) questionou o decreto por meio de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI n. 3.239). Em 2018, o Supremo Tribunal Federal concluiu o julgamento, declarando a constitucionalidade do Decreto 4.887/03. Dessa forma, Laranjituba e África estão entre as primeiras comunidades negras rurais reconhecidas pelo Estado como quilombolas.

parceiros até então, saíram de cena, dando início a um novo momento marcado pela atuação das ONGs, especificamente a Fase. Essa mudança também se reflete no âmbito subjetivo das comunidades: anteriormente, os moradores se identificavam e eram identificados como trabalhadores rurais e camponeses. Agora, emergem as identidades de quilombola, povos da floresta e comunidade tradicional, identidades politizadas que melhor se aproximam de seus modos de vida, caracterizados, por exemplo, pelo domínio coletivo da terra (Almeida, 1989).

Outro relato sobre o início da relação com a Fase foi dado por dona Leocádia. Embora apresente algumas diferenças em relação ao de Luiz, ambos se complementam, já que destacam o aspecto inesperado da parceria com a Fase:

É que eles estão... a Fase tem mais de 50 anos. E aí eles procuram comunidade para... e quando foi um dia, um menino daqui estava fazendo a ponte do igarapézinho. E veio... essa moça já até morreu, que era a Cláudia, era outra técnica. A Jaque ficou justamente no... praticamente no lugar. Morreu de carcinoma? Morreu de um... aneurisma? Aneurisma! **Aí eles vieram procurar a associação de Samaúma. Eles tinham um projeto, tinham visto, eles queriam implantar um projeto lá. Aí... o Luiz era o presidente. Aí conversaram, aí conversaram, aí o Luiz e o Vavá disseram: “olha, cara, o pessoal daí do Samaúma mora quatro famílias aí. O presidente, o secretário, o tesoureiro, tudo mora em Belém. E aí não param aí”.** Aí... aí o Macarrão... eu sei que o Vavá disse: “mas olha, nós somos uma comunidade, nós somos uma associação quilombola também, nós temos... assim, assim, nós somos titulados e tudo”. Aí eles começaram a vir. Aí... a gente já tinha um açail coletivo [em Laranjituba], mas estava...já tinha investido umas diárias lá, mas era pouca coisa, não estava sendo manejado, estava no mato, ninguém ligava para ele. Aí eles [Fase] reativou esse açail. Começou a vir o técnico, ensinar e tudo, e aí ficou. Aí, desde isso, eles acompanham a gente. Aí, através disso, a gente já meteu um projeto no Fundo Dema, que foi para... para esse tipo de trabalho, e mais manejo de quintal, que a gente acabou nem... nem levando muito para frente.

Assim, de 2013 a 2016, a relação entre a Fase e a Aquibac baseou-se no assessoramento produtivo e ambiental. A Fase prestou assessoria técnica para aumentar a produtividade da área de açail localizada em Laranjituba, conhecida localmente como “projetão”. O “projetão” foi criado no início dos anos 2000 com recursos financeiros e técnicos do *Programa Raízes*, executado pelo governo do Pará (Santos, 2019). No entanto, com a descontinuidade do assessoramento técnico por parte do governo estadual, a produção de açai foi comprometida. Posteriormente, a produção foi retomada pelos moradores com o

apoio da Fase, que forneceu assessoramento técnico e introduziu novas técnicas de manejo do açcaizal para melhorar a produção.

Outro projeto da Fase executado em parceria com a Aquibac foi o projeto comunitário de economia sustentável, que consistia no repasse financeiro e na assessoria às famílias para a implementação de atividades produtivas, como criação de galinhas e implantação de hortas de quintal.

Como mencionado, a Fase presta assessoramento ambiental. Nesse contexto, em 2017, foi aprovado o Protocolo de Uso do Território, um documento que normatiza a gestão ambiental. Várias assembleias foram realizadas, nas quais os moradores contribuíram relatando como se relacionam com o ambiente. Por exemplo, mencionaram o período da pesca, o período da caça, o uso do fogo na plantação, todas essas práticas foram pactuadas coletivamente com o intuito de preservar o ambiente, conforme descrito por Luiz:

Aí, nessas nossas lutas, a gente junto com a Fase, dentro desse projeto, eles disseram pra gente: “olha, vocês têm que ter o plano de uso de vocês”. Aí, o que é o plano de uso? Ninguém sabia, ninguém nunca tinha ouvido falar. Aí, eles foram explicar: **“mas vocês não são obrigados a aceitar só porque a gente diz que é bom pra nós, não significa que seja bom pra vocês. E tem mais um, o plano de uso de vocês quem vai construir são vocês”**. Aí, começamos a fazer reunião, aí dava bastante gente na reunião da associação. **Aí, começamos a fazer reunião e discutir o que é plano de uso, eles começaram a explicar: “olha, plano de uso é vocês botarem no papel a maneira que vocês vão usar o território de vocês. Por exemplo, não derrubar um castanheiro, é proibido por lei, então...”**. Aí esses caras [os moradores]: **“ah, não vai dar certo”. Bora fazer... fazer tipo defesa, né. Aí muita gente: “ah, não vai, o pessoal não vai respeitar”, “vai”**. Aí, eles trouxeram um cara muito, muito, muito bom, aquele cidadão, Carlos, veio fazer esse plano de uso com nós. Tinha dia de nós passar três dias aqui nesse barraco [sede da associação Aquibac em Laranjituba] batendo boca aí sobre pontos assim, e aí quando tava muito cansativo, aquele [ponto] um ali: “bora largar aqui”. Por exemplo, o ponto da caça: “bora lá para a área de roça onde é que vocês vão poder fazer roça aí” [...]. Aí um dia desses, sabe que teve um barulho aí do pessoal, aquele do Ideflor [Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará], né. Vieram implantar um projeto aqui, aí o pessoal, a maioria do pessoal que tá por dentro da discussão, achou que não seria viável para comunidade. Nesses tempos eu tava doente, eu nem participei dos dois embates. Teve um aqui, o primeiro foi aqui no barraco [de Laranjituba], aí como o pessoal já tava mexendo aqui, o outro foi no... ali. Vieram implantar uma oficina aí. Aí o pessoal, os meninos [moradores] explicaram para eles, claro: “a gente tem um plano de uso e lá no plano de uso diz que a gente não pode tirar as essências florestais para gente vender, é só para consumo próprio. Como é que a gente vai implantar uma farmácia para gente vender? A gente tem que ver lá se vai encaixar algumas coisas”. Aí as pessoas [do Ideflor] falaram: “não sabia que vocês tinham plano de uso”. **A gente tem plano de uso, a gente tem protocolo [de consulta]. Aí, o nosso protocolo foi aprovado ano passado.**

Figura 22 - Moradores indo trabalhar no “Projetão” nas primeiras horas do dia



Fonte: Autor 2018

O Protocolo de Uso do Território serviu para promover o debate coletivo nas comunidades sobre as práticas de apropriação do território que já realizavam, possibilitando uma maior reflexividade de como se relacionam com o ambiente do território. Por outro lado, à medida que o debate se intensificou, algumas práticas de caça, pesca e plantio passaram a ser problematizadas em relação ao seu impacto no equilíbrio do ecossistema. O uso do timbó, cipó que contém uma toxina, foi proibido nas pescarias. A armadilha de bodoque, atirador artesanal, teve seu uso restrito ao período noturno. Já a utilização do fogo para o cultivo da terra foi reduzida.

As mudanças foram implementadas para evitar excessos nas atividades de caça e pesca, visando manter o equilíbrio na reprodução dos animais. Contudo, os igarapés apresentam uma quantidade reduzida de peixes em comparação a tempos anteriores, conforme destacou Luiz. Muitos igarapés, pequenos braços do Rio Moju, já não existem devido à construção de estradas vicinais e da Alça Viária.

A postura crítica que os moradores adotaram em relação ao uso do território também problematizou ações realizadas pelo Estado no passado, algo evidente na fala de Luiz: “Se

fosse agora que o ramal viesse, que a gente tem todo esse empoderamento... ‘não, a gente quer ramal, a gente quer o benefício, mas a gente quer do jeito certo. Aqui é um igarapé, então tem que ter um tubo; aqui é outro, por mais que seja pequeno, mas ele tá fazendo uma vazão de água aqui muito importante, a gente quer outro [tubo]’”.

Ao longo do tempo, as lideranças da Aquibac foram construindo laços de confiança com a Fase, conhecendo outros técnicos e educadores sociais. Entre os moradores, mesmo aqueles que não estão diretamente engajados na Aquibac sabem o que é a Fase, devido à presença constante de seus membros e às atividades desenvolvidas nas comunidades nos últimos anos. Essa relação de confiança fez com que, no *momento crítico* em que as lideranças da Aquibac interpretaram o rumor sobre a Fepasa como uma ameaça ao território, buscassem auxílio na Ong para compreender a situação.

Junto com a Fase, a Aquibac passou a buscar outros atores que pudessem ajudar na investigação para, nas palavras de Vavá, “saber como funcionava, o que era e como era” a Fepasa. A mobilização, conforme relatou dona Leocádia, aconteceu da seguinte maneira:

A Fase não tem... como eles falam? **A Fase não tem o poder para representar nossa comunidade.** Mas eles dão, como o cara diz, eles dão a isca para nós pescarmos. É, porque aí eles dizem: “nós vamos precisar de um defensor público, faz um ofício em nome da comunidade, da associação”. Aí, tu aprontas o ofício e faz o convite. **A Fase não sabia, a gente começou a pedir ajuda para eles porque aí eles começaram a fazer as pesquisas.** Inclusive, procuraram o Ministério Público para saber como que pé tava. Aí o Jonhy, não sei se tu conheces, o Jonhy, o nosso defensor [é a Defensoria Pública], que agora não é mais... **aí ele que começou a demonstrar para gente a situação real da ferrovia, e dizer quais são os nossos direitos.** Aí começou a pensar no protocolo de consulta para isso. Foi assim que começou. [...] A Fase não tem poder de convidar, mas ela dá a dica de como fazer. A gente fez ofícios, a comunidade, a associação fez ofício para o Ministério Público, para Defensoria, para a universidade, para... **para reunir todo esse povo aqui.**

Enquanto a articulação com outros atores sociais estava sendo construída para compreender a ameaça representada pela Fepasa, a Fase entrou em contato com outra instituição, como a Justiça nos Trilhos, no Maranhão. O objetivo consistia em proporcionar às lideranças da Aquibac uma experiência direta sobre os danos ambientais causados pela Ferrovia Carajás que atravessa comunidades tradicionais e bairros.

Como parte dessa iniciativa, em 2016, visitaram a comunidade quilombola Rosa dos Pretos, localizada no município de Itapecuru-Mirim-MA, e o bairro Piquiá de Baixo, em Açailândia-MA, ambos impactados pela ferrovia Carajás. A respeito dessa visita, dona Leocádia relatou:

A gente foi em uma comunidade quilombola chamada Santa Rosa dos Pretos. Eu não lembro... Itapecuru. Lá, a ferrovia passou no meio do território deles, né, aí acabou com tudo. Até as caças que eles pegam lá, por exemplo, eles pegaram uma paca lá, ela tava toda pelada, não tem pelo, devido à química, não tem pelo, só o couro, igual cachorro pirento. **Porque lá, eles viviam igual a gente, de caça, de pesca.** Aí, depois da ferrovia, secou os rios, o que não secou, não presta, é poluído, é sujo. Às vezes, passa até 24 horas, o dia parado lá [o trem]. E como eles passam? Passa por baixo, matou muita gente já, mata gente, mata cachorro, mata bicho, tudo. Acaba com tudo praticamente. **É uma experiência muito triste.**

Além dos danos ambientais que afetam o modo de vida dos moradores da comunidade Rosa dos Pretos, dona Leocádia lembrou dos depoimentos que ouviu dos habitantes locais. Ela me relatou que em certo dia, uma moradora grávida entrou em trabalho de parto e, como o trem estava parado, a única maneira de levá-la ao hospital foi passando por debaixo dos vagões – algo necessário porque o trem tem aproximadamente 3,5 quilômetros de comprimento.

A ferrovia Carajás alterou profundamente o modo de vida dos quilombolas de Rosa dos Pretos, cuja relação com o meio ambiente é orgânica. Essa organicidade é definida por Nego Bispo (2019, p. 49 e 69) como *biointeração*, conceito que descreve a forma como os povos tradicionais compreendem os rios, as florestas e a natureza em geral como elementos geradores de força vital, fundamentais para a reprodução da vida social do grupo. Essa concepção os leva a estabelecer uma relação de cuidado e harmonia com o meio ambiente, respeitando os ciclos naturais de regeneração. É exatamente essa relação orgânica que dona Leocádia identifica ao afirmar: “eles viviam igual a gente”.

Por outro lado, a ferrovia Carajás representa o oposto do modo de vida em Rosa dos Pretos. Utilizando os conceitos de Nego Bispo (2019, p. 73 e 74), ela é expressão de uma *relação sintética* com o meio ambiente, orientada pela lógica da dominação da natureza, que a utiliza como recurso a ser explorado, transformando-a em manufaturas sintéticas. Além

disso, a ferrovia alterou a vida cotidiana da comunidade, limitando a locomoção dos moradores e restringindo o direito de ir e vir dentro do próprio território.

Apesar de Bispo não usar o conceito de “conflito ambiental” em suas análises, há uma contribuição significativa para entender o fenômeno. Por exemplo, sob uma perspectiva de *história circular*, as intervenções colonizadoras do passado se atualizam sob a égide do desenvolvimento econômico, pois “a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidade” (Bispo dos Santos, 2019, p. 74).

A maneira como os homens se relacionam com o meio ambiente é classificada de duas formas por Nego Bispo (2019). A primeira é a organicidade, estruturada na lógica da confluência, onde a relação é de convivência entre os elementos da natureza. Já o sintético, a segunda forma de relação, opera na lógica da transfluência, em que a relação consiste na transformação da matéria orgânica para outro estado físico ou químico. As relações orgânicas e sintéticas não ocorrem em um espaço vazio. Ambas são formas de interação com o ambiente territorial, o que sustenta a continuidade do que Bispo chama de “guerra colonial”. Essa análise é próxima, mas não idêntica, àquela que a história e a sociologia chamam de fenômenos de longa duração.

Assim, dona Leocádia encerra o relato sobre a viagem à comunidade quilombola Rosa dos Pretos caracterizando-a como uma “experiência muito triste”. A definição dessa vivência por uma única emoção, a tristeza, não é algo banal. Para o filósofo Dewey (2022), a natureza da experiência é uma unidade composta por emoção, prática e intelecto, baseada na interação do ser vivo com o ambiente/natureza. Em Dewey, há uma epistemologia naturalista, o que significa que a inteligência não se restringe a um intelectualismo puramente abstrato. As emoções são a base do conhecimento, pois conferem significado às experiências que ocorrem no ambiente.

Essa abordagem se explica pela dimensão afetiva/emocional, que Dewey denomina de estética, sendo essencial para uma *experiência significativa*. Essa dimensão surge da integração entre ação e consequência no ambiente externo, fazendo com que as consequências práticas influenciem a compreensão do mundo. Essa “relação é o que dá sentido; apreendê-la é o objetivo de toda a inteligência” (Dewey, 2022, p. 163).

Desse modo, a experiência triste de dona Leocádia a leva a afirmar, sem hesitar, que o projeto da ferrovia representa “só prejuízo”. Ela afirma: “olha, pelo que vi, a ferrovia é a pior coisa que existe para nós aqui, né. Porque a ferrovia não vai trazer benefício nenhum

para nós, só prejuízo: para os nossos igarapés, para as nossas casas”. Sua resposta expressa um conhecimento fundamentado ao apontar os prejuízos ambientais e socioculturais de se ter uma ferrovia no território, indo além de uma simples queixa.

Ainda sobre a viagem a Rosa dos Pretos, o relato de Vavá revela um conhecimento crítico, possivelmente construído a partir dos depoimentos que ouviu dos moradores dessa comunidade sobre as tecnologias empregadas para mitigar os danos ambientais causados pela ferrovia. Um caso emblemático refere-se ao pó mineral (ferro) que cai dos vagões. Esse minério, carregado em forma de pó e não em pedras, é dispersado pelo vento durante a passagem dos vagões, impregnando-se na vegetação ao redor da ferrovia. Quando o pó mineral, acumulado na vegetação, é exposto aos raios solares, a vegetação morre.

Em cooperação com o movimento Justiça nos Trilhos, os moradores de Rosa dos Pretos exigiram que os vagões fossem cobertos com lonas para evitar a dispersão do pó. Contudo, a Vale, empresa responsável pela Estrada de Ferro Carajás (EFC), optou por importar da China um spray que é aplicado sobre o minério, transformando o pó em um bloco compacto. O que parecia uma solução revelou-se um problema ainda maior: com as chuvas intensas da Amazônia, o spray e o minério escorrem, contaminando o solo, os igarapés e os animais. Nas palavras de Vavá: “Aí ficou pior, piorou [...] contaminou o solo, contaminou o rio, contaminou a planta, contaminou o animal, contaminou tudo”.

Esse relato evidencia a *reflexividade ambiental* dos quilombolas da comunidade Rosa dos Pretos sobre os *riscos ambientais* imprevistos ou ignorados (Beck, 2011, 2012) causados pela logística de minérios da Vale. A lógica adotada pela mineradora foi a de responder aos danos ambientais por meio da implementação de tecnologias “limpas” como solução. Essa abordagem aproxima-se do que, na sociologia, é conhecido como o paradigma da modernização ecológica, caracterizado pela ênfase na produção e adoção de tecnologias limpas na atividade produtiva e na *crença* de que o mercado pode criar uma sociedade ambientalmente sustentável (Spaargaren; Mol, 1992).

As críticas de Acselrad e colaboradores (2009) ao paradigma da modernização ecológica aplicam-se perfeitamente a esse caso: a solução para o problema ambiental, em vez de ser buscada na esfera política e social, foi baseada exclusivamente em uma resposta unilateral com a adoção de uma tecnologia que, embora pudesse reduzir o impacto ambiental no contexto onde foi desenvolvida (na China), agravou o problema ambiental ao ignorar as especificidades do ambiente local onde foi implementada. Essa abordagem negligenciou o

espaço da política e a esfera social, deixando de buscar soluções em cooperação com os moradores locais (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009, p. 14 e 29).

Até aqui, mencionei o conhecimento, a inteligência, a reflexividade, a experiência e a investigação dos participantes quilombolas desta pesquisa. O uso desses termos não é aleatório: há uma carga interpretativa sociológica que desejo esclarecer para seguir acompanhando os atores em suas associações na defesa de seus territórios. Dewey (1974a, 1974b, 2022), ao definir a situação indefinida, menciona outros conceitos inter-relacionados: experiência, comunicação e investigação.

A epistemologia de Dewey (1974b, p. 163, 2022, p. 155) apreende o ser humano como parte integrante da natureza, sendo a interação entre homem e natureza o que ele denomina *experiência*, já que o mundo natural é, primordialmente, o ambiente do experimentar. A humanidade, ao atribuir significados às experiências – na natureza, isto é, no mundo objetivo que é natural –, transforma o ato de experimentar a natureza em possibilidade de conhecimento para a ação, com o propósito de preservar e promover a vida.

A própria capacidade de comunicação, que atribui significado às experiências, surge do comportamento orgânico, resultando de gestos e gritos reiterados de nossos antepassados. Com o tempo, os sons passaram a significar potenciais consequências previsíveis, possibilitando um agir antecipatório em proteção à vida (Dewey, 1974b, p. 192 e 193). A ideia, considerada por alguns filósofos como uma experiência transcendental trazida ao mundo pela linguagem, é compreendida de outra forma por Dewey (1974b, p. 188). É pela linguagem que o conhecimento, que surge da experiência, se internaliza e a mente se forma, sendo, portanto, um fenômeno natural.

Portanto, a investigação, tanto no senso comum quanto na ciência, segue a mesma estrutura lógica, diferenciando-se pelos objetos e problemas que se busca solucionar (Dewey, 1974a, p. 213, 1974b, p. 163). Enquanto ato, a investigação do senso comum antecede o conhecimento científico, quando, por exemplo, o ser humano se questiona acerca de situações existenciais de comer se proteger do frio ou calor. Diante dessas indagações, realizam-se observações e surgem ideias de caráter antecipatório, que não são meras representações do mundo existencial, mas propostas de ação que antecipam algo e sugerem possibilidades de intervenção no mundo natural (Dewey, 1974a, p. 220). Foi essa capacidade de investigar que possibilitou ao homem adaptar-se ao ambiente e promover a vida até os

dias atuais. A investigação do senso comum é anterior ao conhecimento científico, seu objetivo, conforme os filósofos pragmáticos, é a promoção da vida.

Logo, os esforços empreendidos pelas lideranças e moradores quilombolas na defesa de seus territórios, como estou analisando, vão além de uma reação espontânea, com implicações meramente objetivas. As comunidades África e Laranjituba iniciaram uma *investigação pública* para transformar o rumor, a situação indefinida de ameaça aos territórios pela Fepasa, em conhecimento coerente e compreensível, apoiado em provas plausíveis. Para isso, determinaram os elementos existenciais da Fepasa, unificando-os em um todo contextual (Dewey, 1974a, p. 216 e 220).

Esse processo resultou na produção de conhecimento, constatando, por exemplo, que a Fepasa é somente um projeto dentro de um conjunto de empreendimentos logísticos previstos para região do Baixo Tocantins. Outro achado foi de terem rastreado um padrão de comportamento dos atores econômicos responsáveis por gerenciar as instalações dos grandes projetos logísticos de infraestrutura (ver Figura 24), como analisarei adiante. O que cabe agora é afirmar que o conflito ambiental é também uma disputa epistemológica, na qual os atores quilombolas produzem saberes para agir na defesa de seus territórios/modo de vida.

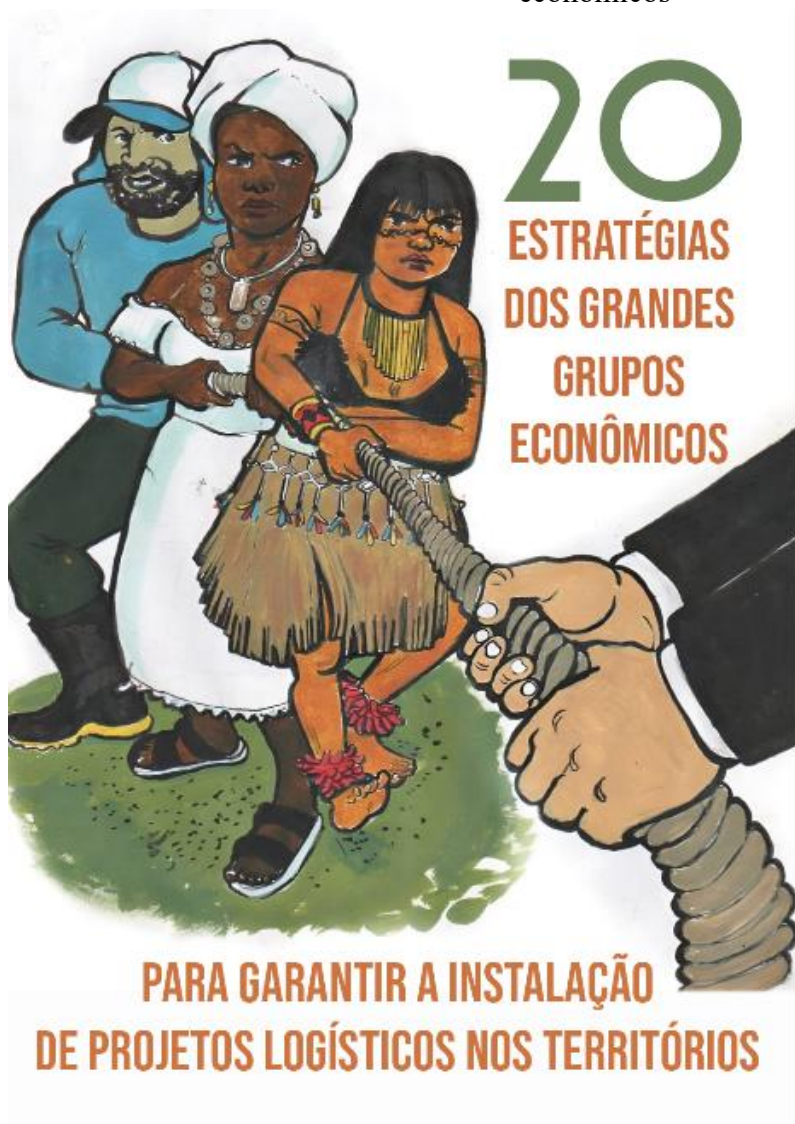
Quando as lideranças da Aquibac retornam do Maranhão, os ofícios enviados às instituições, onde estariam possíveis aliados, já haviam chegado aos seus destinos. Conversas entre os educadores sociais da Fase e seus parceiros de longa data, como os professores da UFPA, foram realizadas para mobilizar o público universitário. Dessa maneira, a rede de cooperação entre diferentes atores, com o objetivo de investigar a nova situação em que o rumor da Fepasa despontara, foi se consolidando. Colocava-se necessário, segundo Vavá, “tentar entender como seria” a ferrovia.

Se dona Leocádia relatou a maneira como convocaram os atores, por meio dos ofícios, Vavá destacou os destinatários desses documentos:

a gente chamou esses parceiros em 2017, em 2016, a gente coordenou, lutou, aí quando foi em 2017 a gente conseguiu fazer um grande evento na África e no Laranjituba, mais precisamente no Laranjituba. Foi um grande evento que a gente mobilizou muita gente, vieram deputados, vereadores, prefeitos, Ministério Público, Defensoria Pública, parceiros de ONGS, pessoas de outros territórios, que foi o caso do Maranhão, que a gente recebeu o pessoal de Santa Rosa dos Pretos, que veio a Anacleto, veio uma galera de Santa Rosa dos Pretos, de Piquiá de Baixo, a Justiça nos Trilhos, que também atua em torno

da ferrovia da Grande Carajás, e aí a gente foi buscar essas parcerias e a gente foi tentar entender como seria esses traçados [...].

Figura 24- cartilha feita pela Frente que revela o padrão de comportamento dos atores econômicos



Fonte: Frente em Defesa do Território (2022)

Nos dias 05 e 06 de agosto de 2017, esses atores mencionados por Vavá, entre outros, reuniram-se no centro comunitário de Laranjituba para o evento *Mobilização Social e Defesa dos Territórios*. Entre as falas das lideranças quilombolas e dos trabalhadores rurais, destacou-se a importância da organização política e o entendimento de que o desenvolvimento econômico, representado pela Fepasa, constituía uma ameaça aos

territórios tradicionais e ao modo de vida. Essa ameaça decorria da territorialização promovida pela ferrovia, que causaria danos ambientais, conforme manifestado na carta política do encontro, conforme o trecho a seguir:

expulsa as pessoas de suas terras, acaba com nossa comida, esfacela nosso povo, destrói nossas culturas, contamina nossos rios e igarapés, polui nosso solo, mata nossas florestas em nome de um projeto neoliberal que traz uma perspectiva de progresso baseado na exploração sem limite dos bens comuns (Carta em defesa da vida de povos indígenas, quilombolas, camponeses e demais comunidades tradicionais ameaçados pela ferrovia paraense s.a).

A Carta em Defesa da Vida dos povos indígenas, quilombolas, camponeses e demais comunidades tradicionais ameaçados pela Ferrovia Paraense S.A., datada de 6 de agosto de 2017 e redigida durante o Encontro de Mobilização Social em Laranjituba e África, inicia-se com a reivindicação da Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) em relação aos grandes projetos de infraestrutura previstos para o Baixo Tocantins. A Fepasa é o único projeto citado nominalmente na carta.

Coincidentemente, estive nas comunidades Laranjituba e África no domingo, dia 6. Minha intenção consistia em estreitar relações com as lideranças locais para realizar a pesquisa de campo do meu mestrado. Como tinha como única referência nas comunidades Raimundo Magno e seu projeto de cerâmica, que eu havia visitado durante a graduação, fui conversar com ele. Enquanto estávamos conversando, chegou um carro com uma professora do Serviço Social – que eu conhecia de vista em eventos da UFPA – vinda da comunidade de Laranjituba. Entre as pessoas no carro, estava uma amiga, que, na época, cursava o mestrado no programa de Agricultura Familiar da UFPA. Conversamos rapidamente, e ela me alertou sobre o evento que estava se encerrando em Laranjituba. Embora eu não tenha feito nenhum registro da reunião por ter chegado tarde, essa minha amiga me cedeu suas notas de campo. Entre as falas registradas, destaco o que disse o defensor público do Pará, Johny Giffoni, durante o evento:

O que fizemos? Tomamos conhecimento desta obra no dia 19/07/17. **Coletamos materiais.** Foi feito o pedido e recomendação da Defensoria Pública para a realização de audiência pública da consulta. **Além disso, entidades da sociedade**

civil, mandatos e Câmara de Vereadores de Abaetetuba pediram audiência da Consulta Livre e Informada. Também trocamos ideias com os movimentos, fizemos articulações. E enviamos ofício para a Sedeme solicitando a paralisação das audiências de licitação e pedindo a consulta das comunidades tradicionais nos 23 municípios. [...] É necessário buscar um banco de informações do que já se tem sobre a ferrovia. Precisamos trabalhar com a mídia, fazer circular a informação para que a sociedade saiba que a ferrovia vai trazer malefícios. Também é necessário fazer uma articulação internacional porque essas organizações têm recursos e fontes de financiamento. Precisamos fazer contrarrelatórios e pensar estratégias como comunidade. [...] Infelizmente o direito é opressor e só serve para a prisão. O sistema que mais funciona é o sistema prisional. Por isso, a gente precisa construir o nosso direito para mostrar quem somos e para que viemos. É necessário democratizar a convenção de 169.

Na fala acima de Johny Giffoni, destaco duas ideias centrais. A primeira é a necessidade de se informar, “buscar um banco de informações” e produzir “contrarrelatórios”. Ou seja, investigar e gerar conhecimento para contestar o projeto da ferrovia, tanto na opinião pública entre os moradores das cidades quanto nas arenas públicas. A segunda ideia é “construir o nosso direito”, que, no contexto da fala do defensor, refere-se à tática de enfrentamento na arena jurídica para pressionar o Estado a realizar consultas livres, prévias e informadas sempre que povos tradicionais são impactados por projetos econômicos. É interessante notar que essas ideias ainda hoje fundamentam a atuação da Frente em Defesa dos Territórios, bastante presente nas reuniões que acompanhei entre 2023 e 2024, nas quais se dedicaram a investigar as ações de grandes empreendimentos.

No entanto, também interpreto “construir o nosso direito” como uma ação mobilizadora que resultou na elaboração dos Protocolos de Consulta em diversas comunidades tradicionais do Baixo Tocantins, além da reivindicação do cumprimento da Convenção 169 da OIT. Esses Protocolos são cartilhas de, no máximo, 25 páginas, mas possuem uma potência mobilizadora singular, pois envolvem forças ancestrais em sua construção. Essa ancestralidade se evidencia na memória coletiva quando é acionada de forma deliberada, “que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 78).

O Protocolo, portanto, constitui um espaço no qual os moradores das comunidades relembram como surgiu o vínculo com seus territórios, muitas vezes remontando ao período colonial, bem como as ameaças enfrentadas para permanecerem nesses lugares no decorrer do tempo. Discutirei mais detalhadamente a importância dos Protocolos ao analisar a

entrevista que realizei com João Gomes, educador social da Fase e facilitador na elaboração dos Protocolos nas comunidades da região do Baixo Tocantins. Além disso, tive a oportunidade de participar do lançamento do Protocolo de Consulta da comunidade quilombola Moju-Miri, o qual descreverei.

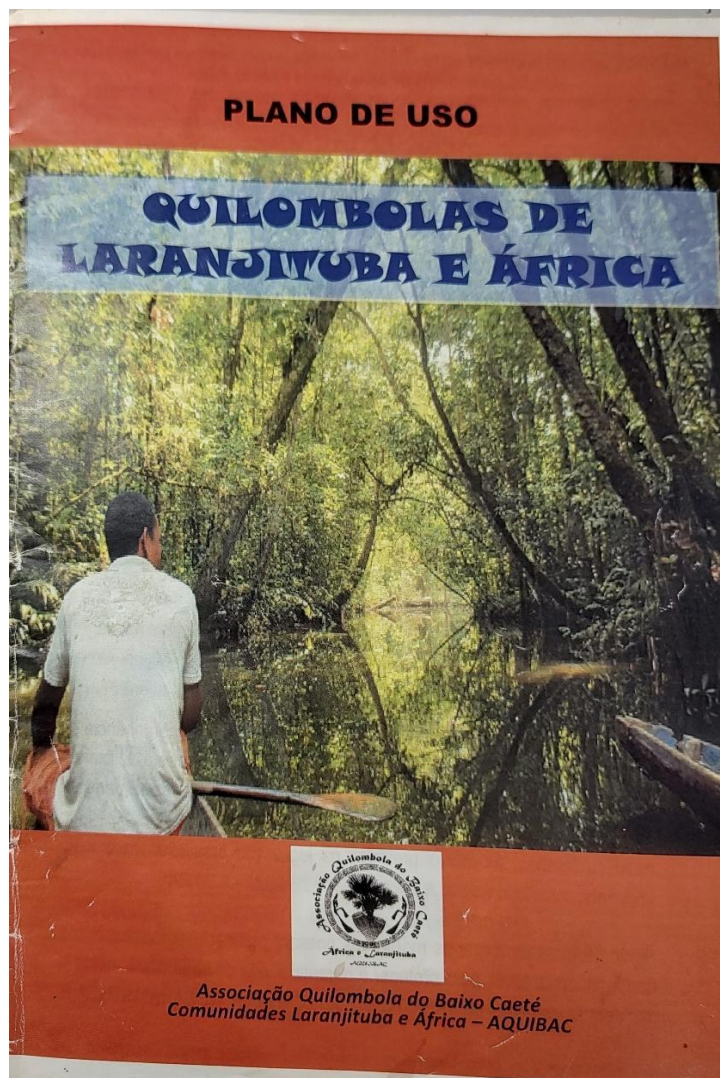
Ao referir-se ao defensor Johny Giffoni, tanto dona Leocádia quanto Vavá demonstravam, por meio de seus gestos corporais e do tom de voz, respeito, admiração e carinho em suas falas. Segundo Vavá, devido a uma doença degenerativa, a participação de Johny foi diminuindo ao longo do tempo, até que ele foi transferido para outra vara jurídica dentro da Defensoria Pública. Destaco, a seguir, um trecho da fala de Vavá a esse respeito:

e aí a gente começa a pesquisar... aí o Jonhy, um defensor público do Estado, na época da Vara Agrária, mas era um cara que era um grande defensor público, é um gênio, então ele foi, **buscou informações**, ele foi e **descobriu todas as informações**, aí ele disse: “a coisa é pior do que a gente pensa, porque não são só as ferrovias, são as ferrovias e alguns portos que estão no mesmo projeto, aí **a gente precisa saber quais são os atores desse problema**”.

Portanto, a ameaça da Fepasa caracterizava-se como uma situação desconhecida. As informações apresentadas pelo defensor público na reunião de *Mobilização*, conforme relatado por Vavá, evidenciavam a carência de dados concretos, já que a Fepasa era apenas uma proposta inserida em um projeto maior de logística que incluía portos, hidrovias e ferrovias. Nesse cenário desafiador, em que se precisa compreender a natureza real das ameaças aos territórios, as lideranças quilombolas, indígenas, agroextrativistas e trabalhadores rurais, em conjunto com algumas instituições, decidiram criar a *Frente em Defesa dos Territórios*, como recorda Vavá:

Desse evento surge a Frente em Defesa dos Territórios em África e Laranjituba, **que seria um grupo de organizações e pessoas que iam buscar saber como funcionava, o que era e como era. Aí, então, a gente começou a investigar, conversar, perguntar, entrar no Ministério Público.** Foi uma... uma discussão muito grande dentro do Estado e de fora do Estado [...] Aí, essa Frente surge com muita força. A Frente em Defesa dos Territórios surgiu com muita força, com pessoas do Ministério Público, com a Malungo, com a FASE, com as comunidades em geral, foi muito grande, com comunidades de fora do Estado, que era no caso com o pessoal do Maranhão, com a Justiça nos Trilhos, era muita gente, era muito forte a Frente.

Figura 25- Protocolo de Uso do Território aprovado em 2017



Fonte: Aquibac

Figura 26- Protocolo de Consulta aprovado em fevereiro de 2018



Fonte: Aquibac

Chamo atenção para os termos da fala de Vavá: pesquisar, “quais são os atores desse problema”, “iam buscar saber”, “o que era e como era”, “a gente começou a investigar, conversar e perguntar”. Os vocábulos conjugados no infinitivo são familiares a quem realiza pesquisa social e também recorrentes nos movimentos sociais dos quais os participantes desta pesquisa fazem parte. A Frente em Defesa dos Territórios não apenas mobiliza lideranças para ações coletivas de resistência aos projetos de desenvolvimento logístico, mas também produz *conhecimento contracolonial* em seus fóruns de discussão.

Do ponto de vista conceitual, a contracolonização⁹⁰ é um processo de ação e conhecimento voltado à resistência dos modos de vida de indígenas e quilombolas diante da colonização ocidental. De acordo com a perspectiva da *história circular*, o colonialismo se autodenomina, na contemporaneidade, como desenvolvimento econômico, por manter a lógica da dominação, exploração e opressão (Bispo dos Santos, 2019, p. 31 e 41, 2023, p. 58 e 59). Nas palavras do mestre Bispo (2019, p. 35), a *contracolonialidade* é: “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”.

Foram os membros da Frente em Defesa dos Territórios, a partir de suas investigações, que descobriram a associação entre as empresas Vale, Hydro, Cargill e Bunge e o Estado no planejamento logístico de hidrovias, ferrovias, portos marítimos e portos secos para a região onde vivem, ameaçando seus territórios ancestrais. O objetivo dessas empresas é escoar suas commodities para diversos lugares do planeta. “A ferrovia é só a ponta do iceberg. A ferrovia, na verdade, é só a conexão com os portos da Cargill,” afirmou Vavá, que complementou:

aí sim, aí a gente descobre que não é um empreendimento só a FEPASA, são dezenas de outros empreendimentos que estão acontecendo em volta da mesma coisa, que na verdade a FEPASA seria já um projeto secundário, ela não seria

⁹⁰ Diversas vezes, Bispo (2023, p. 53) diferenciou o conceito de contracolonialidade do de decolonialidade. A diferença reside no fato de que, embora a decolonialidade reconheça a importância dos conhecimentos subalternos, seu contexto prático está relacionado à elite intelectual, descendentes de europeus nascidos nas colônias, que critica a desvalorização de suas produções acadêmicas nas metrópoles, onde são consideradas locais, em vez de universais (Porto-Gonçalves, 2005). Por outro lado, a contracolonialidade refere-se aos conhecimentos produzidos pelos povos subjugados pelo colonialismo e racismo. O próprio Bispo é um exemplo de intelectual contracolonial, pois seu lugar social não é a universidade, mas o quilombo.

o projeto primário, o projeto primário é um arco portuário construído entre Barcarena e Abaetetuba [...].

Essa descoberta, juntamente com a indefinição sobre o início da construção da Fepasa, levou os membros da Frente em Defesa dos Territórios a mudarem a lógica de suas ações de resistência e contestação. Eles concluíram que a obra logística prioritária não correspondia à ferrovia, mas sim os Terminais de Uso Privado (TUP). Enquanto os portos não fossem construídos nos municípios de Barcarena-PA e Abaetetuba-PA, a ferrovia permaneceria como um projeto incipiente. A principal preocupação da Frente deixou de ser as comunidades Laranjituba e África e passou a ser as comunidades próximas às áreas de construção dos portos, algumas já integradas à Frente desde a criação, como a comunidade de Agroextrativistas Pirocaba e as comunidades quilombolas que compõem a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombolas das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA).

Participando de algumas reuniões da Frente, realizadas nas comunidades tradicionais de seus membros, deparei-me com um espaço dialógico e reflexivo onde experiências de enfrentamento a projetos desenvolvimentistas são compartilhadas, sofrimentos são externados. Digo isso porque recordo a primeira reunião da Frente em que participei, realizada na Associação dos Moradores e Agricultores Remanescentes Quilombolas do Alto Acará (AMARQUALTA), em Tomé-Açu, em 2023.

Nessa reunião, os membros da Frente buscavam uma aproximação com as lideranças das comunidades quilombolas e indígenas, ambas afetadas pelo mineroduto da Hydro, pela monocultura de dendê promovida pela Brasil BioFuels (BBF) e por obras de infraestrutura, como pistas e pontes. O objetivo consistia em integrar essas lideranças à Frente. Minha participação foi facilitada pelo Guilherme, educador social da Fase, que conhecia apenas por meio de trocas de mensagens de áudio pelo WhatsApp. Ele me contextualizou sobre a situação:

[...] a gente tá querendo que seja lá porque a gente quer estabelecer uma aliança política com os Tembé e os quilombolas daquela região. A ferrovia vai passar por lá, tem mineroduto atravessando os territórios deles, e eles também vão ser impactados pela hidrovia. Mas o governo do Estado tá fazendo uma série de obras de infraestrutura: pontes atravessando o rio, asfaltamento de estradas principais e secundárias. Então, a gente tá tentando estabelecer essa aliança.

Como é possível constatar nas fotos abaixo, os territórios indígenas e quilombolas são entrecortados pelos empreendimentos econômicos de caráter extrativista. A relação entre as lideranças das comunidades e as empresas é marcada por violência conflagrada. Inclusive, algumas semanas após a realização da reunião da Frente na Amarqualta, assisti, em um telejornal estadual, à notícia de que a Capitoa Iuna, liderança Tembê, havia sofrido uma tentativa de homicídio, que resultou na morte de uma pessoa.

A fala da Capitoa Iuna, apresentada na Figura 31, expressa claramente a Frente como um espaço que externaliza a dor e o sofrimento das pessoas que vivenciam o conflito ambiental (Fleury, 2013; Santos, 2007), ao dizer:

A gente olhar ao longo do nosso território e ver extensões desse plantio de dendê, e isso **feito de uma forma totalmente errada**, plantado dentro da nossa casa **sem sequer eles terem a preocupação de verificar se ali tinham um povo**. [...] E aí vem o dendê, de um lado, destruindo toda a nossa natureza para que ele seja plantado. De outro lado, vem a mineração, destruindo o nosso território para que ele seja implantada. Com isso, aquilo que todo mundo sabe, para que ele seja implantado lá, **foi destruído a nossa terra, o nosso rio, o nosso igarapé, a nossa floresta, parte da nossa fauna. Foi destruído parte da nossa vida**. [...] **Porque sem a terra, sem a água, sem a floresta, sem os rios, os igarapés, sem os animais, os pássaros, sem toda essa riqueza que nela existe, sem tudo isso, a gente não vai existir**. [...] Isso é indignante [começa a chorar]. Isso é triste. Isso emociona a gente, porque a gente, no passado, tinha uma vida livre. Nós tínhamos a natureza intacta. Nós não precisávamos sair do nosso território em busca de nada para continuar sobrevivendo, **porque a natureza nos dava tudo**. E hoje a gente praticamente não tem nada. E somos obrigados a nos adequar a esse modo de vida que hoje nós temos. Não ter a liberdade de sair do nosso território, da nossa casa, da nossa aldeia, **tendo que se adaptar ao costume de uma vida que não é a nossa, que nunca foi e nunca vai ser**. Mas não **somos obrigados a nos adaptar a esse modo de vida**, a esse costume que é o contrário do nosso. Pra nós, território é liberdade, e hoje a gente não tem mais isso. Tem que colocar cerca, colocar muro, colocar portões para que a gente tenha o mínimo de segurança.

Figura 27- Casa de indígenas Tembé em Tomé-Açu-PA



Fonte: Autor, 2023

Figura 28- Linhão no território quilombola da Amarqualta em Tomé-Açu-PA



Fonte: Autor, 2023

Figura 29- Estação da Hydro no território da Amarqualta



Fonte: Autor, 2023

Figura 30- Complexo industrial da BBF próximo ao território da Amarqualta



Fonte: Autor, 2023

Figura 31- Iuna, Capitoa da aldeia Cará, falando da luta em defesa do território



Fonte: Autor, 2023

Figura 32- Duplicação do mineroduto da Hydro no território da Amarqualta



Fonte: Autor, 2023

Em determinado momento de sua fala, a Capitoa começa a chorar. Sua mãe, também uma liderança (Capitoa), já idosa e sentada à sua frente, sutilmente coloca a mão entre os olhos, como se quisesse esconder suas lágrimas. No barracão, onde estavam mais de 60 pessoas, ouve-se apenas a voz trêmula da Capitoa. Indignação, tristeza e emoção, expressas em suas palavras, entrecruzam-se com a razão. A Capitoa interpreta que as empresas Hydro e BBF detêm o poder de *governança da existência* ao agirem como se não houvesse “um povo” no ambiente. À medida que as empresas negam a existência da natureza (terra, água, floresta, rios, igarapés e pássaros) como digna de existir, concretiza-se também a negação da existência do seu povo, já que, como ela diz, “a gente não vai existir”.

O que a Capitoa descreve é semelhante ao conceito de geontopoder, desenvolvido pela antropóloga Elizabeth Povinelli (2023, p. 22 e 23). Nesse contexto, o conflito não se baseia apenas no gerenciamento da vida humana ou na decisão sobre quem deve morrer, como ocorre no biopoder e na necropolítica. No *liberalismo tardio*⁹¹, o conflito surge a partir de uma distinção sobre o que é digno de existir, limitando a existência à vida biológica⁹². A natureza e os mais-que-humanos (terra, água, floresta, rios, igarapés, pássaros, entre outros) são sistematicamente desconsiderados como portadores de um status existencial pelas empresas extrativistas. Essa dinâmica caracteriza o *geontopoder*.

A fala da Capitoa reflete essa realidade. Ela parte da constatação de que a negação da natureza como digna de existir resulta na negação da existência de seu povo. Como ela afirma, “a gente não vai existir”. Nesse sentido, sua narrativa adota uma *analítica da existência* distinta daquela predominante no mundo ocidental, como diria Povinelli (2023). Aqui, as emoções e a razão se entrelaçam, revelando a força do conhecimento fundamentado na experiência vivida.

Quando afirmei que a Frente é um espaço dialógico e reflexivo de troca de experiências de resistência aos projetos desenvolvimentistas que afetam as comunidades tradicionais, referia-me ao fato de que as interpretações dos conflitos são realizadas pelas

⁹¹ O liberalismo tardio é a reação estrutural do liberalismo que, a partir dos movimentos anticoloniais da década de 1950, reconhece, “superficialmente as bases racistas e paternalistas de suas práticas coloniais e imperiais e instituindo políticas explícitas ou implícitas de reconhecimento multicultural liberal” (Povinelli, 2024, p. 28 e 29). A autora chama de reconhecimento liberal tardio.

⁹² “O imaginário do carbono aloja a superioridade da Vida no Ser ao transpor conceitos biológicos como o metabolismo e seus eventos principais – nascimento, crescimento-reprodução, morte – e conceitos ontológicos, como evento, conatus/affectus e finitude” (Povinelli, 2023, p. 42 e 72). O geontopoder apresenta em seu discurso a fusão de conceitos biológicos e ontológicos, classificando como “Não Vida” tudo aquilo que não realiza o processo metabólico da biologia.

próprias lideranças quando estão reunidas. Isso ocorre quando elas se dividem em grupos, respondem a perguntas previamente estabelecidas e debatem as respostas entre si durante as apresentações. Esse formato permite que as próprias lideranças analisem e discutam as questões que afetam suas comunidades, fortalecendo a autonomia e o protagonismo local, mantendo uma conexão com uma rede de atores mais ampla (Almeida, 2009).

Essa prática foi, certamente, incentivada pelos educadores sociais da Fase que participam das reuniões e são orientados pelas ideias de Paulo Freire, na qual a pedagogia do oprimido é “aquela que tem de ser forjada com ele e não para ele, [...] na luta incessante de recuperação de sua humanidade” (Freire, 2022, p. 43). Isso contrasta, por exemplo, com movimentos de caráter leninista (partidos e sindicatos), em que apenas algumas pessoas interpretam e discutem as ações políticas, formando a chamada vanguarda leninista. Na Frente em Defesa dos Territórios o apelo de Paulo Freire (2022, p. 73) “que creiamos nos homens oprimidos. Que os vejamos como capazes de pensar certo também” encontra pleno acolhimento. Aqui, a razão e a emoção se entrelaçam em um processo de construção coletiva de conhecimento e resistência política (Leal; Goulart; Campello, 2024).

Esta descrição de como um rumor foi capaz de associar atores e instituições em uma rede de cooperação para compreender e lutar contra os projetos de infraestrutura seria incompleta se não incluísse as dificuldades enfrentadas no processo de mobilização interna nas próprias comunidades quilombolas da região do Caeté, onde estão localizadas as comunidades África e Laranjituba, e do enfrentamento externo com as empresas dos grandes empreendimentos logísticos.

Como já deve ter ficado explícito, o rumor sobre a Fepasa surgiu entre os moradores de África e Laranjituba. Do ponto de vista espacial, essas comunidades estão situadas em uma região composta por outras comunidades quilombolas, que juntas formam um grande território quilombola⁹³. No *momento crítico* (Boltanski; Thévenot, 2020), em que a autodeterminação de todos os territórios foi posta à prova pelo rumor, as lideranças das comunidades adjacentes não se convenceram da incerteza da situação.

Quando perguntei a Vavá sobre as dificuldades enfrentadas na mobilização contra a ameaça da Fepasa aos territórios quilombolas do Caeté, sua resposta foi: “a descrença

⁹³ São as seguintes comunidades: comunidade quilombola São Jorge, comunidade quilombola Caeté, Comunidade quilombola Cruzeiro (em fase de reconhecimento jurídico), Comunidade Samaúma, Comunidade quilombola Moju-Miri. Em todas essas comunidades, há um grau de parentesco entre seus moradores. Há outras comunidades quilombolas próximas, mas que não estão no mesmo espaço contínuo.

dos nossos companheiros, principalmente”. A princípio, pensei que ele estivesse se referindo aos moradores das comunidades a que pertence. Vavá logo me corrigiu, esclarecendo que se referia às outras comunidades “vizinhas” e afirmou: “não, aqui dentro não, porque, como eu tô dizendo, tudo nasce aqui dentro, então a gente já tá indo daqui informado e bem-informado, pra passar essas informações”.

Ao analisar a fala de Vavá, considerei que ele poderia ter sido vítima de injustiça epistêmica, situação em que a credibilidade do falante é avaliada injustamente devido a preconceitos (de gênero, raça ou classe) do ouvinte (Fricker, 2023). Relacionei minha interpretação inicial a esse conceito porque, ao longo da nossa conversa, quando questionei qual seria o fundamento da descrença, sua resposta foi que as outras lideranças diziam: “isso é mentira do Vavá, o Vavá nem sai daí, é matuto igual nós”. Refletindo sobre essa fala, percebi que o uso do plural no final da frase iguala todos os envolvidos na situação. O determinante para que outros líderes não se engajassem na mobilização foi a descrença no rumor sobre a ferrovia como uma evidência capaz de questionar a normalidade cotidiana territorial, conforme explicado pelo meu interlocutor. Explano melhor essa interpretação abaixo.

Utilizando o conceito do filósofo pragmático Charles Peirce (1877) sobre *A Fixação da Crença*, é possível classificar a normalidade cotidiana nas comunidades quilombolas como uma *crença da tenacidade*. A crença tenaz, segundo Peirce, faz com que as pessoas se apeguem firmemente às suas crenças, geralmente, ignorando evidências que a contestam. É como acreditar, de forma redundante, que um perigo não existe devido à crença que não existe. Isso ocorre porque a dúvida é uma condição de desconforto e insatisfação que as pessoas procuram evitar por meio de crenças em determinadas opiniões. A única maneira de enfraquecer a crença é transformá-la em uma opinião minoritária, permitindo que a dúvida prevaleça. Somente assim as pessoas poderão considerar opiniões opostas e raciocinar sobre as evidências que contradizem a crença tenaz⁹⁴.

Vavá me contou que, certa vez, o defensor Jonhy e ele conversaram com outros presidentes das comunidades do Caeté a respeito das ameaças aos territórios da região.

⁹⁴ Apesar de Peirce não mencionar explicitamente a influência do meio social como ancoradouro da crença tenaz, é possível supor que uma pessoa que partilha uma crença (religiosa ou política) com uma coletividade dificilmente dará “ouvidos” a opiniões contrárias ou a evidências questionadoras apresentadas por um indivíduo. Quando, porém, essa pessoa começa a frequentar outro ambiente social, onde prevaleça uma opinião que questiona a anterior ou que não a reforça, a probabilidade de levar a sério as opiniões e evidências contrárias aumenta.

Eles sugeriram, que as lideranças das comunidades adjacentes à África e Laranjituba, buscassem alguns dados a respeito dos grandes projetos de empreendimentos de infraestrutura, mas, como afirmou Vavá: “Eles não querem se informar de nada, saber sobre as coisas. A gente dá o nome para eles, manda pesquisar, e eles não se interessam”. Ou seja, as evidências foram negligenciadas, pois a crença – nesse caso, na normalidade – é um estado calmo e satisfatório “que não desejamos evitar” (Peirce, 1877, p. 5).

Em relação aos moradores de outras comunidades, dona Leocádia recorda que a recepção do rumor, em vez de causar preocupação, gerou euforia. Alguns moradores acreditavam que os danos causados pela ferrovia poderiam resultar em indenizações economicamente vantajosas:

Mas teve gente que a gente nem... não teve aquele dizer:

- Mas isso vai prejudicar a gente, vai fazer isso, vai fazer aquilo...

Teve gente que disse:

- Deus ajude que chegue logo para passar em cima do meu terreno, quero pegar o dinheiro.

Sabe, muita gente chegou a falar isso. Principalmente as nossas comunidades vizinhas, que tavam mais por fora das coisas, cansou de ver:

- “Que bom, né, que vão fazer a ferrovia e vai... vou pegar minha indenização, é isso... é aquilo outro”...

Aí, a gente sobre isso ouvia muito.

Essas falas relatadas por dona Leocádia refletem a complexidade vivida por essas comunidades. Para analisá-las, é necessário cautela, considerando o lugar social, em vez de focar exclusivamente no indivíduo, a fim de evitar interpretações apressadas que os rotulem como gananciosos. Como não entrevistei nenhuma pessoa que compartilhe esse posicionamento, faço uma consideração genérica.

Por exemplo, Povinelli (2023, p. 64 e 65) descreve que, na Austrália, muitos indivíduos e comunidades indígenas são forçados a assinar contratos com mineradoras para promover seu bem-estar por meio dos recursos provenientes de indenizações da exploração ambiental de seus territórios. Isso ocorre porque os direitos sociais (saúde e educação entre outros) são propositalmente reduzidos, levando indígenas a uma situação precária e de miséria. No caso das comunidades quilombolas e, de modo geral, no Brasil, a prestação dos direitos sociais é precária, o que leva a considerar as indenizações de empreendimentos extrativistas como uma alternativa para atender necessidades de saúde, educação, habitação e saneamento. No entanto, os exemplos históricos mostram o

enriquecimento a longo prazo das empresas, enquanto o dinheiro indenizatório é rapidamente gasto pelas populações indígenas (Povinelli, 2023, p. 62).

Um exemplo vem das próprias comunidades do Caeté. Em 2022, a Eletronorte tentou firmar um contrato com a Aquibac para que alguns linhões de energia elétrica passassem pelo território. Na assembleia geral, realizada em Laranjituba, os moradores rejeitaram a proposta por unanimidade. Ao final da assembleia, os representantes da Eletronorte, que estavam presentes para apresentar os supostos benefícios do acordo, procuraram Neiva e Cláudio, dois jovens negros das comunidades, ambos com cerca de 28 anos e engajados na Aquibac, para conversar. A Neiva, ofereceram um emprego caso ele ajudasse na negociação. Já para o Cláudio, mostraram alguns maços de dinheiro, dizendo que poderiam ser dele caso convencesse outras pessoas das vantagens apresentadas. Esses episódios foram relatados por eles em conversas informais durante a semana da consciência negra de 2023.

Após os representantes da Eletronorte perceberem a dificuldade de conduzir a negociação coletiva, devido ao fato de que o título de propriedade das comunidades quilombolas reconhecidas pelo Estado é de domínio coletivo, eles optaram por negociar com outras comunidades que ainda não possuíam o reconhecimento formal como quilombolas. Esse foi o caso da comunidade do Cruzeiro, localizada a menos de 12 quilômetros de África e Laranjituba. Nessa comunidade, as negociações foram realizadas de forma individual. O valor da indenização oferecida para que o linhão fosse instalado foi de seis mil reais. Sobre esse episódio, ao entregar minha dissertação em 2023, registrei em meu diário de campo uma conversa com dona Leocádia:

- Tu viu né, o linhão que tá logo na entrada [do ramal]?

Respondi que não havia notado.

- Pois é, nesse período de pandemia, a Eletronorte veio por aqui e fez esses linhões. Lá no Cruzeiro [comunidade ainda não reconhecida como quilombola] fizeram um linhão em cima do banheiro do rapaz lá, só tu vendo como ficou a casa. Ele recebeu seis mil reais de indenização, seis mil reais só. Ele pegou o dinheiro fez o aniversário dele e gastou o dinheiro todo com isso. Quando tu voltares, presta atenção que vai ver o linhão, é enorme.

Esse tipo de indenização está longe de representar uma reparação ou compensação justa. Como argumenta Povinelli (2023), o valor indenizatório pago não contribui para a construção de um futuro econômico sustentável para o quilombola atingido. Já o linhão

permanecerá por anos fincado na terra, gerando riqueza econômica para as concessionárias de energia. O nível de desigualdade em um acordo como esse remete à prática do engano. Nem mesmo o Estado, ao conceder às mineradoras o direito de explorar a terra, firma acordos tão desiguais, já que recebe royalties mensais.

Portanto, embora o conflito ambiental se caracterize pelo confronto entre grupos sociais “com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território” (Acselrad, 2004a, p. 26), diferenciando-se assim do conflito social, a dimensão relacional da luta não desaparece. De acordo com Simmel (1983), ao teorizar o conflito, é preciso considerar duas dimensões: o conflito intragrupal (divergências internas de coesão), como o exemplificado pela crença tenaz na normalidade do cotidiano; e o conflito intergrupalo, que se refere ao antagonismo explícito entre grupos sociais distintos. A mobilização dos atores quilombolas e sua agregação na Frente em Defesa dos Territórios também enfrentam esses desafios intragrupal.

A respeito do conflito intragrupal, a tentativa dos membros da Frente de agregar lideranças de outras comunidades e até mesmo de disputar a opinião pública das pessoas que residem nas zonas urbanas é dificultada pelas empresas. Uma estratégia utilizada pela Frente para divulgar e denunciar os problemas sociais e ambientais decorrentes da implantação dos grandes projetos logísticos foi a parceria com as rádios comunitárias do município de Abaetetuba-PA. No entanto, as empresas, como relatou Vavá, começam a dificultar essas parcerias:

A gente usou as rádios comunitárias, como a Conceição de Abaetetuba, a gente usou a rádio de Igarapé-Miri, a gente fazia uns trabalhos, só que depois ficou difícil porque as empresas viram como funcionava e resolveram comprar nossos espaços dentro dessas rádios comunitárias.

A assimetria do poder econômico, como os exemplos citados, evidencia-se quando as empresas tentam minar a unidade interna das comunidades e seus movimentos de resistência ao empenhar-se em cooptar lideranças, além de dificultar a disputa externa pela opinião pública, como no caso das rádios comunitárias. Durante os sete anos de existência da Frente em Defesa dos Territórios, diversos atores aliados participaram de

seus fóruns⁹⁵. Ao fazer uma avaliação das atividades realizadas, Vavá me disse: “Hoje, a Frente está um pouco fraca. A gente está movimentando, tentando reorganizar, reformar”.

Como Vavá reflete, todo movimento passa por períodos de lutas intensas e refluxos, uma dinâmica característica do próprio conflito ambiental. Considero relevante a diferença que ele aponta entre “instituições que são parceiras” e “instituições que estão parceiras”. Isto é, existem aquelas que estão vinculadas estruturalmente, é o caso das associações quilombolas das comunidades e a Fase, e aquelas que colaboram pontualmente, especialmente em momentos de enfrentamento intenso, por exemplo, a Defensoria Pública do Pará (DPU-PA) e a Cáritas, com seus serviços jurídicos.

Atualmente, a Frente incorporou o enfrentamento aos Terminais Portuários Privados (TUP), que ameaçam de expropriação comunidades de agroextrativista e quilombolas. A Frente também expandiu entre as comunidades tradicionais o conhecimento sobre a Consulta prévia, livre e informada, ao elaborar os Protocolos de Consultas locais. No próximo tópico, analisarei como a Frente ressignificou a Consulta, prevista na convenção 169 da OIT, e a tornou um *dispositivo ancestral de resistência*.

5.3 “SÓ TEVE ESSE PROCESSO PORQUE SOMOS QUILOMBOLAS, SENÃO O TREM JÁ TINHA PASSADO POR CIMA”: A FORÇA DA CONVENÇÃO 169 DA OIT NO DIREITO À CONSULTA

Em 2003, o Brasil aderiu à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sinalizando tanto às instituições internacionais quanto aos povos tradicionais o compromisso de dialogar e promover a participação em projetos desenvolvimentistas que afetem seus territórios e coloquem em risco suas culturas, conforme preconiza a convenção. Assim, a OIT tornou-se a primeira instituição multilateral a reconhecer os direitos políticos das comunidades indígenas e tribais, resguardando, por meio da Convenção 169⁹⁶, o direito à Consulta Prévia, Livre e

⁹⁵ Fui convidado a apresentar minha pesquisa em uma reunião da Frente. Minha intervenção oral está registrada no apêndice desta tese.

⁹⁶ Os artigos centrais da convenção são o 1º e 6º. O primeiro diz: “a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”. No outro, diz: “Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos

Informada (CPLI) quando essas comunidades forem afetadas por projetos econômicos e medidas legislativas. Vale destacar que a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU) foi adotada posteriormente, em 2007.

Antes da Convenção 169 de 1989, a OIT já havia elaborado outra convenção destinada aos povos tradicionais e tribais: a Convenção 107, de 1957. O conteúdo dessa convenção estabelecia diretrizes para que os países integrassem, de maneira gradual, os povos tradicionais ao mercado de trabalho, evitando a exploração econômica e a opressão. A Convenção 169 representa uma atualização jurídica que retirou o aspecto de integração social dos povos tradicionais às sociedades nacionais e enfatizou a autodeterminação cultural (Pereira; Cardoso; Mendonça, 2019, p. 15). Segundo juristas (Figuerola, 2009, p. 27; Pereira; Cardoso; Mendonça, 2019, p. 14), a Convenção 169, ao incorporar elementos de autodeterminação em seu texto, reconhece que os grupos étnicos são distintos da nacionalidade do Estado ao qual estão politicamente vinculados.

Essa atualização foi impulsionada pelas reivindicações de povos tradicionais que, valendo-se das ideias dos direitos humanos, lutaram, e ainda lutam, pela humanização de seus corpos e territórios como dignos de existência. No entanto, em 2008, organizações indígenas e quilombolas brasileiras uniram-se para elaborar um relatório, que foi enviado à OIT, denunciando o descumprimento, por parte do Estado, do direito à consulta (Figuerola, 2009, p. 21). Embora seja difícil apontar as razões exatas para a dificuldade na realização das consultas aos povos tradicionais, o fato de a Convenção ser um tratado internacional ao qual o Brasil é signatário, conferindo-lhe status supralegal, gera controvérsias sobre a forma como essas consultas devem ser realizadas.

O objetivo deste tópico não é realizar uma interpretação jurídica da Convenção 169, pois essa não é uma área em que possuo conhecimento aprofundado. No entanto, é necessário fazer algumas considerações breves. O status supralegal significa que a convenção ocupa uma posição intermediária entre a Constituição Brasileira e as leis

deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa-fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”.

ordinárias (como os códigos jurídicos). Alguns governos estaduais defendem a normatização da convenção para sua aplicabilidade, como foi o caso do Pará, com o decreto nº 2.061/2018⁹⁷. Por outro lado, juristas ligados aos movimentos sociais argumentam que a tentativa de regulamentação contraria a autodeterminação dos povos, prevista na Convenção 169, uma vez que a consulta deve respeitar a singularidade de cada povo tradicional. Nesse sentido, uniformizar e homogeneizar um único modelo de consulta seria uma forma de violência estatal. É a partir dessa controvérsia que surgem os Protocolos de Consulta, uma iniciativa dos próprios povos e comunidades tradicionais para definirem como desejam ser consultados, enfatizando suas especificidades locais.

As primeiras menções que ouvi sobre a Convenção 169 da OIT e o direito das comunidades tradicionais de serem consultadas ocorreram em 2017, durante o encontro de Mobilização em Laranjituba, onde foi criada a Frente em Defesa dos Territórios. No entanto, foi apenas em 2018, quando estive em campo nas comunidades de África e Laranjituba, que comecei a compreender melhor o sentido da Convenção 169. Em fevereiro daquele ano, os moradores das duas comunidades haviam aprovado seu Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Consentimento. O documento, com cerca de 20 páginas, resultava das oficinas realizadas em dezembro de 2017, facilitadas por educadores sociais da Fase.

Na cartilha que possuo do Protocolo de Consulta da Aquibac (ver Figura 26), entregue a mim pelo Vavá, o documento inicia com um breve histórico sobre o que é a Convenção 169 e como ela surgiu a partir das lutas dos “povos que vivem de forma diferenciada” e de suas aspirações à autodeterminação, preservando suas formas de vida e instituições sociais locais. Na seção que descreve como a consulta deve ser realizada, fica claro que a elaboração do plano de consulta (incluindo atividades e cronogramas) é de responsabilidade exclusiva da Aquibac, que pode, ao longo do processo, solicitar apoio de pesquisadores e instituições parceiras. No entanto, uma das partes mais interessantes do documento é quando eles registram quem são:

Nós, povo quilombola das comunidades de Laranjituba e África, localizadas nos municípios de Abaetetuba e Moju (PA), estamos neste

⁹⁷ O decreto instituiu um grupo de estudo, composto por secretarias estaduais, com o objetivo de reunir informações “a fim de receber, nivelar e organizar procedimentos administrativos referentes às Consultas Prévias, Livres e Informadas”. O Ministério Público do Estado do Pará instaurou o inquérito civil nº 001604-031/2018 para apurar se o decreto infringia a Convenção 169. No entanto, o próprio governo do Pará acabou revogando o decreto.

território desde 1840, aproximadamente, e desde 2001 fundamos a Associação (Aquibac) que representa as nossas comunidades. Vivemos especificamente da agricultura e do extrativismo, preservando nossos igarapés, castanhais, açazais, ervas medicinais e outros bens essenciais para nossa sobrevivência. Valorizamos nossa cultura deixada pelos nossos antepassados como danças, músicas e expressões religiosas. Decidimos construir este documento baseado na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que garante nosso direito à consulta, prévia, livre e informada para todos os projetos/atividades a serem implementados, sejam eles públicos ou privados, **como ferrovias, linhões, de transmissão de energia, expansão de monocultivos e outros.** Já sofremos os impactos diretos da poluição e assoreamento de igarapés, causados por **projetos implantados sem consentimento e isso não será mais permitido** (Protocolo de consulta prévia, livre, informada e de consentimento do território quilombola Laranjituba e África, 2018, p. 7).

A maneira simbólica de se pensar a identidade social, que emerge das relações com o meio onde vivem (Durkheim, 1978, p. 79, 2015, p. 48), está estritamente vinculada ao ambiente do território e é afirmada pela ancestralidade. Essa ancestralidade é evidenciada à medida que a memória coletiva alcança lembranças datadas de 1840, o que reforça a diferenciação do grupo enquanto povo coeso que se mantém no tempo. Na última parte do texto, é possível identificar uma avaliação crítica sobre os danos ambientais causados por projetos implantados no passado sem consulta prévia – como a estrada vicinal (ramal) e a Alça Viária –, os quais resultaram no desaparecimento de diversos igarapés, também relatado na entrevista com Luiz.

Apesar de sofrerem danos ambientais decorrentes dos grandes projetos industriais da Albrás-Alunorte desde 1980 (Maia; Moura, 1995; Neto, 1995), o direito à consulta só foi conhecido pelas comunidades quilombolas do Baixo Tocantins durante o processo de investigação relacionado ao rumor da Fepasa. Isso evidencia a marginalização e a exclusão histórica das comunidades Laranjituba e África, assim como das demais comunidades da região por estarem na zona do não-ser.

O primeiro protocolo de consulta em comunidades quilombolas da região nordeste do Pará foi o da comunidade Abacatal, elaborado em 2017. Essa comunidade enfrenta danos relacionados à poluição ambiental devido à expansão da zona urbana do município de Ananindeua (Castro; Marin, 2004, p. 131), localizado na zona metropolitana de Belém-PA. Conforme relatado por João Gomes, educador social da Fase, a motivação das lideranças do Abacatal para a criação do protocolo foi a ameaça ambiental representada pela construção de uma subestação elétrica próxima ao território. Essa obra poderia implicar a passagem de linhas de transmissão, alterando o espaço do território quilombola

conforme as necessidades do empreendimento. Além disso, as lideranças do Abacatal souberam da experiência bem-sucedida dos povos Munduruku, que, por meio do uso do protocolo de consulta, evitaram o alagamento de seus territórios ao impedirem a construção da hidrelétrica São Luiz no leito do rio Tapajós, em 2015, na região Oeste do Pará.

Esses episódios de resistência, baseados no uso do direito à consulta previsto pela Convenção 169 da OIT, bem como na construção de protocolos de consulta, foram compartilhados entre as lideranças do Baixo Tocantins. Durante a reunião de mobilização em Laranjituba, realizada em 2017, foi debatida a relevância desse dispositivo jurídico, o que ficou evidente na fala do defensor público Johny Giffoni, ao afirmar: “é necessário democratizar a Convenção 169.” Nesse contexto, a Frente em Defesa dos Territórios surge com dois objetivos principais: compreender o que é a Fepasa – que rapidamente se revela “apenas a ponta do iceberg”, dado que o cenário envolve uma conexão mais ampla entre estradas, hidrovias e portos – e popularizar o direito à consulta entre as comunidades da região do Baixo Tocantins, como já foi dito.

Desafiados pela gravidade das ameaças ambientais, ainda em 2017, durante o processo de formação da Frente, foi organizado um curso sobre a Convenção 169 da OIT. O evento contou com a participação de lideranças comunitárias, educadores da Fase, movimentos sociais e outras instituições. O curso foi ministrado pelo defensor público Johny Giffoni, por Simy, do Fundo Dema, e pela professora Solange Gayoso, do curso de Serviço Social da UFPA. “Esses eram nossos professores, só doutores em alguma coisa”, destacou Vavá. A formação foi estruturada em vários módulos, realizados aos finais de semana no campus Belém da UFPA e na sede da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (MALUNGU).

João e Vavá avaliam o curso de formação sobre a Convenção 169 da seguinte maneira:

[...] começam a surgir demandas, surge a demanda do Abacatal, outras comunidades ficaram sabendo, então era necessário formar pessoas sobre a Convenção 169, o que é a consulta, o que é a convenção, quase toda a legislação de direitos humanos, a legislação internacional, tal, e foi nessa perspectiva mesmo de poder ampliar.

E Vavá,

[...] a gente foi para a Universidade, um grupo de comunitários de algumas comunidades, a gente fez o curso de Convenção 169, conhecer o que era, como era, e **a gente descobriu que nós tínhamos direito a um protocolo de consulta, nós devíamos ser consultados. Só que o governo não respeita as comunidades. O governo, ele sabe da lei, conhece a regra, mas ele não respeita as comunidades.**

Embora a Convenção 169 tenha sido elaborada em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2003, seu dispositivo não atua automaticamente nos conflitos ambientais nem é aplicado diretamente pelos agentes administrativos do Estado. As consequências sociais desse instrumento jurídico nos conflitos ambientais dependem de como as comunidades quilombolas o utilizam em parceria com seus aliados no campo jurídico. O curso teve como objetivo capacitar os líderes comunitários a compreender o conjunto de valores e normas do repertório jurídico (Dodier; Barbot, 2017, p. 488 e 507).

Antes de dar continuidade, é necessário apresentar João Gomes, educador social da Fase, mencionado alguns parágrafos acima. Ele é responsável, na Fase, pelo assessoramento às comunidades tradicionais na elaboração de protocolos de consulta e participou da construção do primeiro protocolo no Pará, desenvolvido pelos Mundurukus. Desde o período em que escrevia minha dissertação, busquei estabelecer contato com a Fase, pois os participantes quilombolas da pesquisa frequentemente mencionavam essa instituição em entrevistas e conversas. No final de 2018, enviei alguns e-mails para o endereço institucional solicitando entrevistas, mas não obtive resposta. Somente em outubro de 2023, visitei a sede da Fase em Belém-PA para tentar estabelecer contato e solicitar a colaboração para minha pesquisa de doutorado.

Na recepção do escritório da Fase, a secretária me forneceu os endereços de e-mail de dois educadores sociais para que eu pudesse agendar uma reunião e apresentar minha pesquisa. Naquele dia, havia barracas com diversos produtos do campo montadas na área frontal (garagem) do prédio da Fase. Perguntei a uma senhora, que estava vendendo legumes e verduras, de onde ela vinha. Ela respondeu que morava em uma comunidade localizada na estrada de Mosqueiro, distrito de Belém. Além disso, contou que os feirantes estavam utilizando o espaço da garagem da Fase porque haviam sido expulsos da praça Eneida de Moraes, nas proximidades, pela guarda municipal, sob a justificativa de não possuírem alvará municipal de venda. Segundo as informações que ela me passou, essa feira é composta por produtores das comunidades onde a Fase atua.

Quando já estava indo embora, parei em uma barraca de biojóias e perguntei à jovem vendedora sobre os objetos expostos. Pouco depois, apareceu Willian, filho do Vavá, carregando algumas caixas. Ele ficou surpreso ao ser cumprimentado pelo nome. Apesar de não se lembrar de mim, eu o havia entrevistado em uma tarde de domingo, em novembro de 2018, na calçada da Escola Bento Lima, na comunidade África. Tentei lembrá-lo desse encontro, mencionando nossa conversa, mas não tive sucesso.

A jovem que me atendeu tratava-se da sua esposa, Daiane, moradora da comunidade de agroextrativistas do Pirocoba, na zona rural de Abaetetuba. Após esse encontro inesperado, conversamos em outras ocasiões, tanto nas reuniões da Frente das quais participei quanto em encontros ocasionais nas comunidades Laranjituba e África, já que eles residem em Pirocoba. Relendo a entrevista que fiz com Willian em 2018, encontrei o seguinte diálogo que tivemos:

- (pesquisador) Teve alguma reunião da associação que te chamou muita atenção?

- Olha, as discussões, quase todas elas são boas. **Uma das mais importantes foi quando foi pra fazer o protocolo de consulta. Foi uma semana direto de assembleias.** E foi reuniões pesadas, mas bem produtivas, boas mesmo. [...] Agora, seja qualquer coisa, até nós mesmos daqui, para aprovar alguma coisa tem que fazer vendo o protocolo, se é certo, se é errado. **Aí é nós que, quando as grandes empresas vêm com qualquer ideia, é nós que falamos se nós queremos essa ideia ou não. É nós que decidimos como queremos, quando queremos, o que queremos, não é eles como antes [...].**

- Hoje, tu acha que o território está ameaçado por alguma coisa?

- Sim, está ameaçado.

- Então me diz qual é essa ameaça?

- É a ferrovia da FEPASA, que vem desde, se não me engano, do sul do Pará, até Barcarena [...]. Digo assim, barrar não, porque aí entra o capitalismo [...]. **Nós não queremos barrar ela, queremos só que passe longe do nosso território.** Barrar mesmo é praticamente impossível, porque quem é nós contra eles, os chineses aí, que jogam bilhões e bilhões de dólares na mão do nosso governo, que só quer cada vez prejudicar mais, né? Quem somos nós perto deles? Quantos milhões e milhões eles não vão ganhar por dia com isso? Aí, tu acha assim que é nós e daqui, um povo desse que vai conseguir fazer isso? Porque não queremos, **queremos só que eles vão para cada vez mais longe de nós.**

Na época da entrevista, Willian tinha 24 anos. Sua fala revelava profunda preocupação com a ameaça que a Fepasa representava naquele momento para os territórios de Laranjituba e África. Apesar de expressar sua inquietação, é evidente que o processo de construção do protocolo de consulta proporcionou um fortalecimento interno, elevando a autoestima e a autoconfiança das comunidades para fazerem escolhas e

decidirem sobre o modo de apropriação de seus territórios. Como ele afirmou: “não é eles [empresas e Estado] como antes”. Esse poder de decisão é exercido coletivamente, como demonstra o uso do pronome “é nós que decidimos”. Trata-se, portanto, de um processo de empoderamento voltado para a transformação das relações e estruturas assimétricas de poder (Sardenberg, 2012). Esse empoderamento não decorre diretamente da Convenção 169, mas das relações sociais construídas pelas comunidades ao mobilizarem e operacionalizarem esse dispositivo jurídico. Ou seja, de perceberem outros atores e instituições que são aliados no momento do conflito.

Após enviar os e-mails solicitando uma conversa com os educadores da Fase no dia 09/10/2023, Lourenço, um dos destinatários, respondeu encaminhando o endereço de e-mail de João Gomes e recomendando que eu entrasse em contato com ele, já que “acompanha essa temática” dos conflitos ambientais. Enviei um e-mail para João, que prontamente respondeu, sugerindo uma reunião à tarde, no escritório, para o dia 18/10/2023. Na data marcada, como é comum em Belém, cheguei à sede da Fase sob intensa chuva.

Ao entrar na sede da Fase, notei adesivos de campanhas públicas contra a desigualdade social, pela justiça ambiental e outros de caráter político, como os referentes às eleições presidenciais de 2022 – eram adesivos do então candidato e atual presidente, Lula. Durante nossa conversa, João comentou que fazia tempo que não discutiam a questão da ferrovia nas reuniões da Frente. “Porque o movimento social vai muito na reativa, né?”, explicou João, referindo-se ao fato de que os projetos dos Portos da Cargill em Abaetetuba ganharam destaque e, por isso, a Frente passou a exigir o direito das comunidades tradicionais, próximas a área de construção, de serem consultadas. “Isso foi há dois anos atrás, e não parou mais esse processo”, afirmou João.

Com relação à construção dos Portos da Cargill, a Defensoria Pública, por meio da Vara Agrária, juntamente com os advogados da Cáritas, obteve, em julho de 2023, uma liminar que paralisava qualquer obra na área supostamente de propriedade da Cargill, já que há suspeita de grilagem de terra. Após essa conversa inicial, João facilitou minha participação nas reuniões da Frente. Essas reuniões geralmente acontecem aos finais de semana em alguma comunidade, sem uma regularidade fixa. Com o passar do tempo, consegui estreitar relações tanto com os educadores da Fase quanto com as lideranças das comunidades tradicionais.

João tem 64 anos, é um homem branco de corpo franzino, de fala calma, mas extremamente comunicativo. Atua na Fase desde 1997, e sua entrada na organização

resultou de uma trajetória pessoal ligada aos movimentos sociais, iniciada no movimento assistencial de Emaús. Nesta organização social, ele prestou assistência ao movimento de pequenos vendedores, fornecendo alimentação e atividades esportivas para meninos e meninas que trabalhavam nas ruas e nas feiras próximas ao Ver-o-Peso, no final da década de 1970. Posteriormente, mudou-se para a cidade de Emaús, localizada no bairro do Benguí, periferia de Belém, onde diversas famílias viviam da agricultura e da criação de animais.

Na frente da cidade de Emaús, relatou João, havia uma ocupação urbana de famílias exigindo regularização fundiária para habitação. “Eu nunca tinha visto esse tipo de ação, ocupar uma área, e me interessei”, comentou ele. Na época, tinha entre 19 e 20 anos. Ao fazer amizade com os jovens da ocupação, João conheceu a associação de moradores do Benguí e se engajou no movimento. Ele recorda que, após três anos de luta, pressionando a prefeitura, conseguiram garantir habitação para 685 famílias na área que passou a ser chamada de Novo Benguí, hoje conhecida como Tapanã. Além da luta por habitação, surgiram outras demandas, como saneamento, escola e acesso à água, principalmente ao longo das décadas de 1980 e 1990.

Nesse período de lutas sociais em Belém-PA, padres ligados à Teologia da Libertação apoiaram as mobilizações nos bairros, permitindo que reuniões ocorressem nos salões paroquiais. Foi nesse contexto que, a partir dos movimentos de bairros, surgiu uma organização maior: a Comissão dos Bairros de Belém (CBB). “Surgiu em janeiro de 1979, como Comissão dos Bairros Pobres de Belém, que era, então, na época da ditadura militar, uma resistência”, descreveu João. Em 1988, ele assumiu a coordenação da CBB, que, em suas palavras, era “um movimento fortíssimo, auto-organizado”. Ele conclui sua história pessoal dizendo:

Então, a minha trajetória no movimento social se deu assim, dessa forma. Depois, eu fui convidado... Eu já conhecia a Fase. A Fase, inclusive, assessorou diversas lutas dessas, tanto do bairro do Benguí quanto da CBB. A Fase assessorava a liderança, fazia formação, capacitação e intercâmbios. E foi assim que eu conheci a Fase. A partir de abril de 97[1997], me convidaram para ser educador. E estou aqui até hoje.

O termo *auto-organizado* e o conceito de *Bem Viver* são características recorrentes em sua fala, tanto nas reuniões da Frente quanto nas conversas informais com as

lideranças comunitárias, onde geralmente destaca seu papel como assessor e facilitador. Em uma dessas conversas, João ressaltou a importância da leitura dos livros *As Veias Abertas da América Latina* e *Pedagogia do Oprimido*. Essas leituras permitiram-lhe compreender que a pobreza é um fenômeno socialmente produzido: “Então, eu não tinha essa noção. Comecei a perceber isso.”

Em 2015, João participou da construção do protocolo de consulta quando a Fase – junto com a Terra de Direitos e o Greenpeace – foi convidada pelo Ministério Público Federal (MPF) para assessorar os povos Munduruku na elaboração do protocolo de consulta. Esses povos enfrentavam a ameaça de seus territórios serem alagados pela construção da hidrelétrica São Luiz, na região do Alto e Médio Tapajós. Ao recordar dessa experiência, João afirma:

[...] porque o povo Wayãpi, lá no Amapá, já tinha sido o primeiro protocolo de consulta no Brasil e o segundo foi do povo Munduruku. Então, nós tivemos, **eu tive oportunidade de participar dessa experiência lá com o povo Munduruku. [...], o povo Munduruku tinha muita consciência da sua história. É um povo muito organizado.** O povo Munduruku, do alto e médio, é um povo que tem muita consciência disso, da sua história e tal. **O que eles abraçaram com força foi saber que eles tinham esse direito da consulta. Então, isso eles abraçaram muito forte.** Hoje, você tem uma liderança como a Alessandra Munduruku, que é conhecida internacionalmente, que surgiu desse processo lá da construção do protocolo de consulta. Ela já era uma liderança, mas se destaca, se coloca, e abraça essa causa da convenção, do direito à consulta. [...] **Além desse fato de ser um processo rico de reconhecimento ou de afirmação da sua identidade e dos seus direitos, ele tem um efeito concreto e real.** Foi com a judicialização do direito à consulta que foi barrada a hidrelétrica de São Luís. Porque o governo não se dispôs a fazer a consulta. **E a consulta ali deveria, primeiro, traduzir as 30 mil páginas do EIA e do RIMA na linguagem Munduruku. Eles exigiram isso. Segundo, teria que fazer a assembleia em cada uma das 132 aldeias, na linguagem Munduruku. Então, para você ver só como... então, foi uma conquista importante e isso se espalha.**

A fala do João traz elementos interessantes a serem analisados⁹⁸. Primeiramente, ele demonstra admiração pelos Mundurukus, ao reconhecer que eles se veem como um povo diferenciado e da organização social diante das ameaças territoriais dos grandes

⁹⁸ Enquanto reviso este texto (janeiro de 2025), há mais de um mês, povos indígenas ocupam a Secretaria de Educação do Estado do Pará (Seduc) em protesto contra a Lei 10.820/24, aprovada pela Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa), que altera o sistema de ensino indígena. A lei foi aprovada sem consulta prévia. Uma das lideranças do movimento que se destacou nos noticiários de jornais e redes sociais foi Alessandra Munduruku, mencionada por João Gomes na entrevista. A lei foi revogada em fevereiro de 2025.

projetos. Essa diferenciação é fundamentada na memória ancestral, que permite os Mundurukus preservarem suas histórias ao longo do tempo. A admiração de João por reconhecer o diferente no Outro se alinha à definição de Ailton Krenak (2022) de *aliança afetiva*, em que as relações entre pessoas com cosmovisões distintas “reconhecem uma intrínseca alteridade em cada pessoa”, valorizando-a e aprendendo com o Outro. A *aliança afetiva* expressa a potência de experimentar outras formas de existir, “que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos” (Krenak, 2022, p. 83).

Assim, a ação dos Mundurukus de recorrerem às suas memórias ancestrais não passou despercebida pelos atores externos. A postura dos Mundurukus de *ancestralizar*⁹⁹ o protocolo serviu, como me relatou João, como um paradigma metodológico para a elaboração de outros documentos futuros. A ideia de criar “oficinas sobre identidade de território, e uma outra oficina sobre linha do tempo” surgiu a partir da observação da elaboração do protocolo Munduruku, relatou João. O processo de construção do protocolo, como destaca João, é “um processo rico, porque, primeiro, a Fase não constrói, a universidade não constrói, quem constrói são os territórios”. E ele acrescenta:

Então, nós facilitamos, nós trocamos informações, nós informamos e nós criamos dinâmicas e métodos participativos que eles possam conduzir o processo. [...] **E onde está a riqueza nisso? É porque eles começam a contar a história deles. Então, eles trazem as pessoas mais antigas, mais velhas, para contar como era aquele território**, as suas tradições, a sua cultura, a sua linguagem, as formas de pescar, como é a sua medicina, quem são as primeiras famílias que chegaram, de onde vieram. Todo esse debate sobre identidade. [...] **Então, eles conseguem perceber, a partir de toda essa discussão, que eles são diferenciados, que têm uma sociedade diferenciada, que têm as suas próprias organizações, que têm as suas próprias formas de viver, que são ancestrais.** Então, isso que a convenção [169] da guarida. Os povos e comunidades tradicionais, que mantêm a sua relação com o seu território e a sua vida, com a sua relação ancestral, com as suas formas organizativas próprias, etc., e estão lá, isso deve ser garantido. **O sistema jurídico, jurisdicional, construído de uma forma mais urbana, não pode se impor a sociedades que são milenares ou seculares**, que têm as suas formas organizativas próprias e que não têm um peso de influenciar no parlamento, na política, na definição da legislação da população urbana.

Quando digo que os protocolos de consulta são dispositivos ancestrais de resistência, refiro-me ao fato de que eles proporcionam momentos nos quais a trajetória

⁹⁹ Transformo o substantivo *ancestralidade* em verbo, pois se trata de uma ação em que a oralidade tem centralidade nas relações sociais e com o ambiente, funcionando como um registro do conhecimento que torna os membros das comunidades tradicionais conscientes de sua diferença em termos de cosmovisão.

histórica é compreendida por meio da memória coletiva. Nesse contexto, os mais velhos conectam os mais jovens às lembranças do modo de vida de longa duração vivido nos territórios tradicionais. Mesmo as transformações sociais, resultantes das relações interétnicas ao longo do tempo, não foram capazes de apagar a diferença no uso e na significação do território em relação à sociedade nacional. Essa memória da existência diferenciada, reforçada pela construção dos protocolos, constitui uma forma de resistência, pois, como lembra Krenak (2022, p. 42) “se o colonialismo nos causou um dano irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”.

Ao utilizar o termo ancestralidade, não me refiro apenas ao passado, à tradição ou às gerações anteriores de maneira isolada, conforme os significados do dicionário em português. Na definição de Krenak (2022), ancestralidade é o vínculo entre os seres humanos e a natureza; a conexão entre gerações por meio da herança cultural; e a compreensão do tempo como uma temporalidade circular, em vez das divisões lineares de passado, presente e futuro. De forma categórica, ancestralidade é o entendimento de que “há uma ligação em tudo”. Nesse processo, a memória desempenha um papel importante ao lembrar que os seres mais-que-humanos são dignos de respeito e existência. A sociedade nacional, pelo contrário, como argumenta Krenak (2022, p. 21 e 22), “não tem apreço pela memória”. Um exemplo dado por Krenak é o riacho do Ipiranga, onde foi proclamada a independência do Brasil, que foi transformado em córrego e passagem de esgoto.

Portanto, o protocolo de consulta, ao ancestralizar a convenção 169, expande sua aplicação para além do litígio jurídico, transformando-se em uma forma de resistência que reafirma cosmovisões alternativas frente aos mitos da modernidade e do desenvolvimento. Um exemplo prático da lucidez ancestral que a construção do protocolo de consulta provoca pode ser observado na própria comunidade Laranjituba e África. Durante a entrevista com Vavá, ao questioná-lo sobre a Fepasa, sua resposta foi categórica:

Funciona assim, **eu não sou contra a Fepasa, eu sou contra a Fepasa dentro do nosso território**. Eu não quero a Fepasa dentro do meu território, porque **tu imagina a destruição do nosso modo de vida**. Nós temos um modo de vida muito calmo aqui, que **a gente produz nosso próprio alimento**. Eu acho que a nossa comunidade é quase autossuficiente, não é autossuficiente porque ainda tem muitas coisas que a gente busca fora. Mas, por exemplo, **a gente não tem só um modo de economia dentro da comunidade. A gente, com trabalho [provavelmente as oficinas que são feitas na construção dos**

Protocolos de Consulta], a gente identificou pelo menos três modos de economia dentro da comunidade: que é o empresta, a gente tem o escambo ainda na comunidade, que a gente troca alguma coisa com alguém, alguém tem, tá sobrando, a gente troca, e tem o capitalismo. Mas a partir de que entra uma empresa dessa, a destruição do nosso modo de vida é total, então só entra o capitalismo. E o capitalismo ele é muito perverso para destruir tudo, as tradições, as festas, as brincadeiras, o respeito principalmente.

A fala de Vavá talvez seja interpretada como alarmista ou atrasada, mas, ao ouvi-la, lembrei-me da frase do *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels, que argumenta sobre as consequências do capitalismo e sua força para modificar constantemente a organização da sociedade, gerando uma agitação permanente e a falta de segurança, onde “tudo o que é sólido se desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado”. Provavelmente, essa crítica de Vavá resulta das interações nos espaços políticos dos quais participou, refletindo a condição social de seu quilombo. De qualquer forma, ele mobiliza essa compreensão da realidade para criticar a Fepasa, oferecendo, sem dúvida, uma análise sociológica, mesmo sem possuir formação acadêmica. No entanto, seu conhecimento é fruto das *investigações indiciárias* experienciadas na defesa do território.

Contudo, enquanto os autores do *Manifesto* criticam as injustiças sociais do desenvolvimento capitalista – acreditando que o avanço das forças produtivas poderia ser direcionado para a promoção da justiça social –, Vavá reivindica o seu modo de vida, a forma como produzem alimentos. É essa lógica de pensamento ancestral que resiste ao mito do desenvolvimento e do crescimento econômico, injustamente considerada atrasada. Lembro que até a década de 1970, alguns cientistas e economistas, como Dennis Meadows e Nicholas Georgescu-Roegen, defendiam o *crescimento zero* devido à degradação ambiental. Hoje, o *decrescimento* é apontado como a única forma de manter o equilíbrio ecológico do planeta (Geneviève, 2019, p. 68). Ou seja, a negação ao desenvolvimento não é uma crítica restrita a um modo de vida tradicional. Vozes dissonantes já ecoam dentro da própria civilização capitalista, reforçando a atualidade e a urgência dessa questão.

Outro aspecto que a construção dos protocolos de consulta suscita é a reflexão, por parte dos moradores das comunidades, sobre as pressões externas que provocaram a perda da biodiversidade do território, assim como as transformações no modo de vida. Como diz dona Leocádia, das comunidades África e Laranjituba:

[...] **hoje a gente nem tem o que a gente tinha. A gente deixou muita coisa acabar, muitas frutas, por exemplo**, que a gente tinha não temos mais, **cultura que a gente tinha**, muita cultura a gente deixou morrer, e é complicado assim, **porque se a gente não vai repassando as pessoas, a juventude não vai saber, né**. Nós pegávamos filhos de saúvas para comer, o filho não, a mãe. Nós não ensinamos nossos filhos a comer [saúvas]. **A gente tinha vários tipos de frutas que foram derrubadas e hoje não tem mais...** e outras coisas, tinha festas de São João, Fogueira, tudo isso a gente deixou... foi se perdendo. Mas mesmo assim, **quando a gente fez nosso Protocolo de Consulta, a gente sabe que uma das coisas que nós nos identificamos é a nossa cultura de plantar, colher. Depois disso a gente vai ter consciência que a gente deixou muita coisa se acabar**. De primeiro, **nós tínhamos parteira, benzedeira**. Hoje em dia, tu procura uma benzedeira na comunidade e não tem. Parteira só se for o caso de dar uma dor numa mulher e não conseguir [...].

A reflexão de dona Leocádia é profunda e expressa o sentimento de perda cultural e ambiental. Embora ela utilize repetidamente o termo “a gente deixou” (acabar, morrer e perder), uma análise de sua fala baseada na aculturação seria superficial, pois limita-se a sugerir que as mudanças decorrem da adoção voluntária de elementos culturais e materiais da sociedade nacional. O conceito de *fricção interétnica* (Oliveira, 1967, p. 44) mostra-se mais adequado à análise, uma vez que não se trata apenas do conflito aberto como causador das mudanças, mas também das interações sociais, econômicas e políticas cotidianas, marcadas pela dominação sutil que se oculta no sistema de relações.

Portanto, analisemos: o sentimento expresso na fala de dona Leocádia é de tristeza. A perda das frutas resulta de ações de “derrubadas”, provavelmente relacionadas à exploração madeireira à qual a comunidade foi submetida há algumas décadas e à abertura de estradas. O desaparecimento de parteiras, benzedeiras e pajés está associado à falta de valorização do conhecimento tradicional, em detrimento de ideias religiosas e do cientificismo clínico que foram impostos. Esse contexto gera estigmas e dificulta a formação de novas pessoas para ocupar esses papéis sociais da comunidade. Como ela me disse: “a Chica ali, a filha da Batista, ela tem isso, mas ela não segue, ela ensina remédio, dizem que ela benze, não sei se ela já benze, mas não leva muito adiante. Tem medo às vezes, até porque é muito discriminado, né, pessoas que têm esses dons”.

Antes da entrevista que transcrevi acima, realizada em 2024, tive uma conversa com dona Leocádia na semana da consciência negra, em 2023. Enquanto ela cortava algumas verduras para vender sopa no evento, conversamos sobre sua tia Páscoa, já falecida, que era pajé e parteira nas comunidades. Não foi a primeira vez que ouvi falar de dona Páscoa e das curas por pajelança que realizou. No entanto, registrei literalmente

as lembranças de dona Leocádia sobre a “Vô Páscoa”, como ela a chama, a respeito do conhecimento que tinha enquanto parteira:

- O marido dela [da irmã de dona Leocádia] já tinha deixado a primeira mulher com grande quantidade de filhos. E fora o que ele fazia por fora [do casamento].

- Já é a segunda esposa sua irmã?

- É. Aí, quando a minha tia [Páscoa] falou, a tia da mamãe falou, que ela só ia ter mais um filho, ele [o marido] disse: “a velha, tá doida. Do jeito que eu faço filho a doitada, a Bete [irmão de dona Leocádia] vai ter muito filho”. Ela era bem novinha. Ela tinha 17 anos e ele já tinha uns 20 e poucos anos. Pois ela só teve dois. Ele disse, “não”, sempre me fala isso: “parteira boa era a velha Páscoa”. Quando ela [dona Páscoa] pegou o galho [cordão umbilical], ela disse que a Bete só ia ter mais um filho. Só teve o Bebiro. Nunca mais teve [filho]. Nunca se cuidou, nunca tomou remédio, nada. Não teve mais. As parteiras conheciam pelo cordão umbilical da criança. [...] **Aí eu acho que quando ela pegou o galho, só tinha um nozinho, só uma emendazinha. Aí ela disse logo: “olha minha filha, só mais um. Só mais um” A sabedoria dos antepassados nossos era bem... ela era parteira e pajé, de pena e maracá.**

- Era mesmo, dona Léo? Você lembra muito dela assim?

- Lembro, lembro sim. **Eu participei quando eu tinha 12, 13 anos. Eu participei de vários trabalhos que ela fazia.** [...] Ainda lembro de várias músicas que ela cantava quando tinha os caboclos dela.

- Qual era as músicas, dona Léo?

Tinha uma que dizia [começa a cantar]: “Eu já fui, já vim e já tornei voltar/ Eu já fui, já vim e já tornei voltar/ Arruma a tua trouxa, manazinha e vamos embora”. Eram as músicas que ela cantava. Cada caboclo tinha a sua, né? Cada entidade. **É, às vezes, tu acredita...[...] a modernidade chegou, ninguém acredita mais em nada.**

Desse modo, o termo “a gente deixou” remete à ideia de não terem resistido a uma série de interações de dominação – pressão externa – que moldaram as experiências comunitárias (Oliveira, 1967). Para além da tristeza, dona Leocádia ressalta a resistência intergeracional em afirmar o modo de vida quilombola, baseado no plantar e colher que ainda permanece.

Os conceitos de *hibridismo* e *negociação cultural* (Bhabha, 2013; Hall, 2003) podem até ser evocados, mas acredito que as falas dos atores indicam outra interpretação: eles querem ser o que são. Hall (2003) e Bhabha (2013) analisam os imigrantes caribenhos e indianos vivendo em contextos urbanos de Londres, que lutam por uma certa integração cidadã, na qual negociações culturais ocorrem constantemente. Talvez aplicar esses conceitos aqui resulte em “ideias fora do lugar”. Por isso, o conceito de fricção interétnica mostra-se mais adequado para interpretar esse sentimento de perda.

Como mencionei anteriormente, a Frente tem atuado na região do Baixo Tocantins na construção dos protocolos de consulta das comunidades tradicionais (quilombolas, agroextrativistas, camponeses, indígenas e ribeirinhos), promovendo a democratização do direito de consulta previsto na Convenção 169. Geralmente os membros da Frente, são convidados pelas comunidades locais para prestar esse assessoramento, como afirma Vavá:

A Frente em Defesa do Território corre atrás desses direitos, a gente corre atrás, briga e começa a construção de protocolos de consulta. A gente já lançou acho que uns 20 protocolos de consulta, começa com a Abacatal, depois a África e Laranjituba, depois a Asapap. E aí a gente espalhou, as ilhas já têm protocolo de consulta, Jambuaçu já tem... um monte de protocolos de consulta.

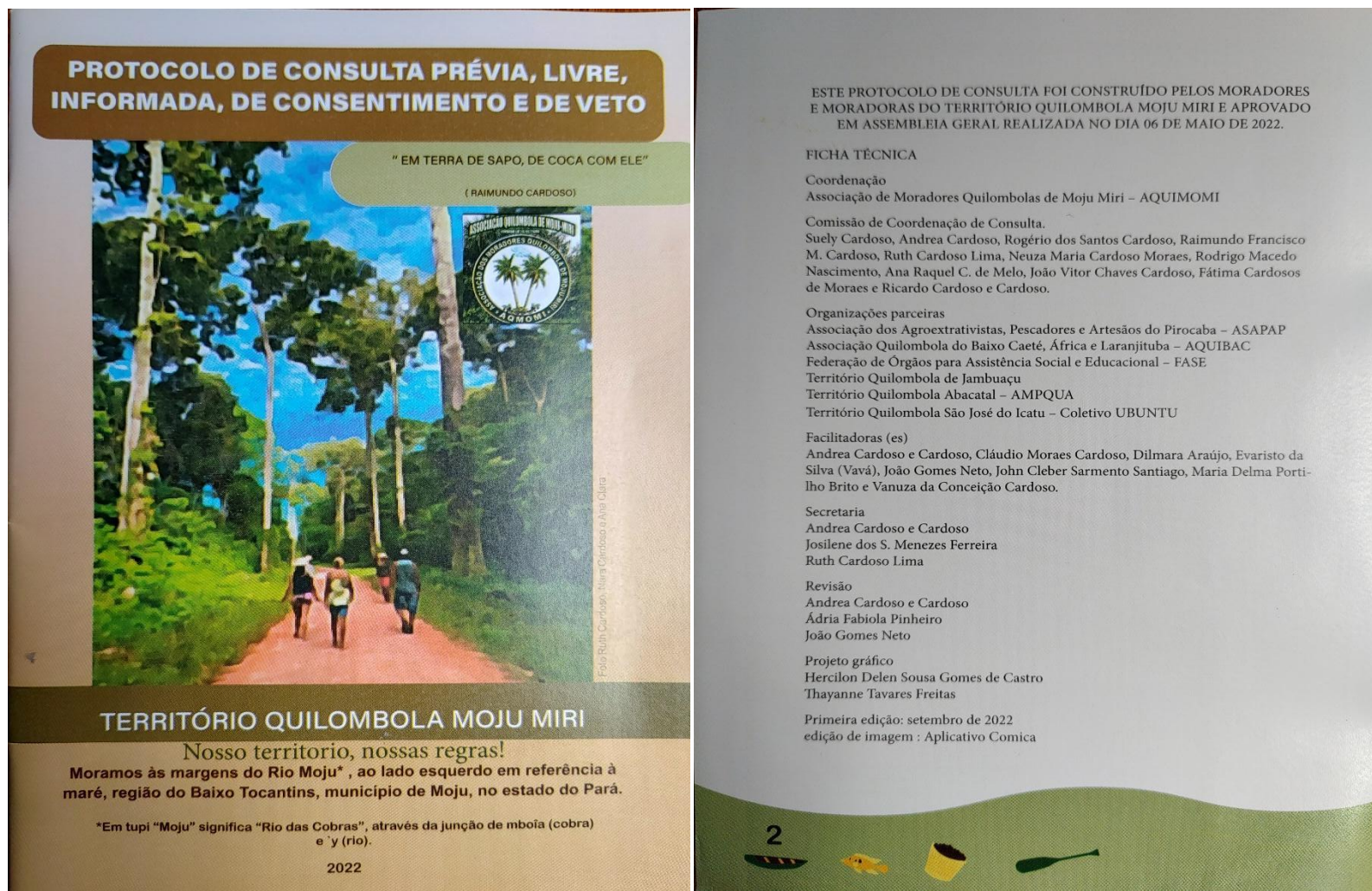
Apesar de não ter acompanhado diretamente a construção de nenhum protocolo de consulta, estive presente no lançamento do protocolo da comunidade quilombola do Moju-Miri, em outubro de 2024, que faz divisa com Laranjituba. O evento culminou com a apresentação do documento impresso em formato de cartilha. Após o lançamento, as comunidades “encaminham o protocolo para os órgãos públicos via ofício para dizer: ‘Está aqui nosso protocolo’”, afirma João.

Figura 33- Lançamento do Protocolo de Consulta da comunidade quilombola de Moju Miri



Fonte: Autor, 2024

Figura 34- Capa e Ficha Técnica do Protocolo de Consulta da comunidade quilombola Moju Miri

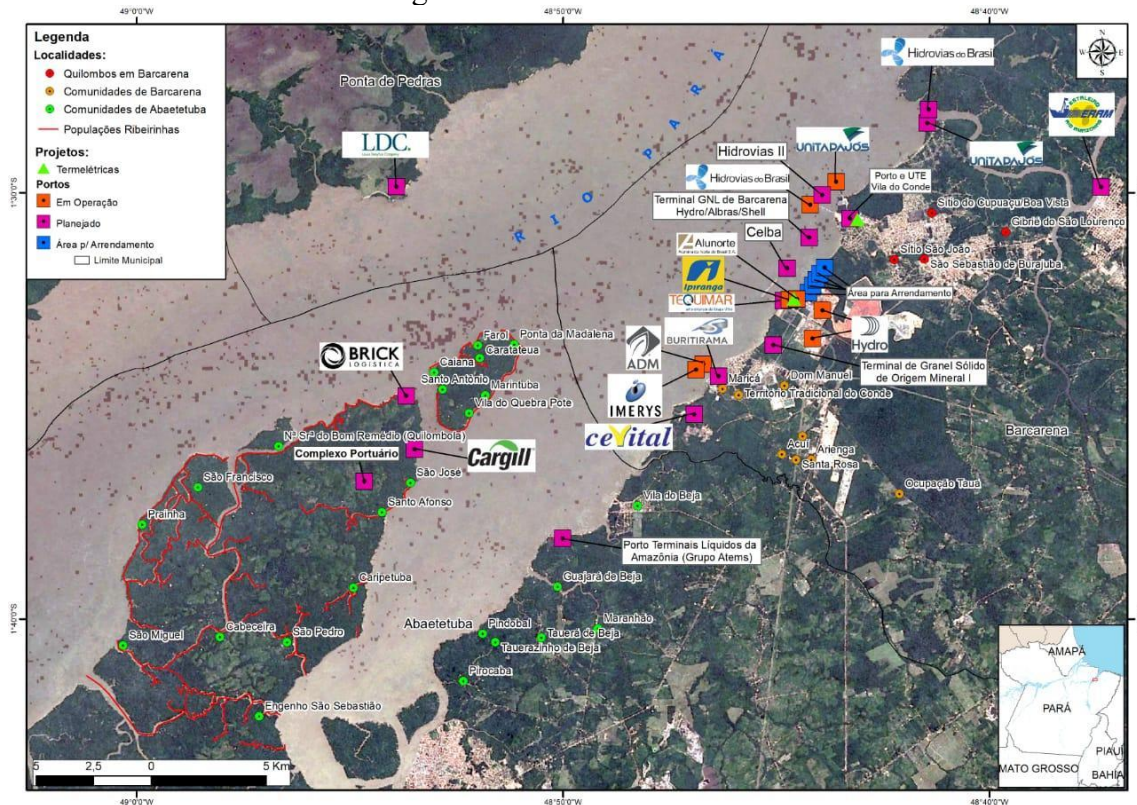


Fonte: Autor, 2024

Internamente às comunidades tradicionais do Baixo Tocantins, a construção dos protocolos de consulta possibilitou o fortalecimento das identidades étnicas-raciais, ao afirmar a ancestralidade frente às pressões históricas do colonialismo e às ameaças estruturais representadas pelos grandes projetos logísticos das empresas. Externamente, o protocolo é utilizado pelas lideranças comunitárias como instrumento de crítica e de luta por justiça ambiental e pelo direito à consulta prévia, nas arenas públicas onde os projetos logísticos são debatidos.

É importante destacar que todas as comunidades mencionadas neste capítulo estão localizadas nos municípios de Abaetetuba, Moju e Barcarena, no estado do Pará. Embora as fronteiras municipais possam sugerir que essas comunidades estão distantes umas das outras, na prática, ficam separadas por, no máximo, 40 minutos de carro. O mapa abaixo, cedido por João, educador da Fase, ilustra a proximidade entre as comunidades e os diversos projetos logísticos que exercem pressão sobre os territórios tradicionais.

Figura 35- Imagem dos territórios tradicionais e da territorialização dos projetos logísticos no Baixo Tocantins



Fonte: Movimento Barcarena Livre, 2020

As falas transcritas abaixo, feitas na reunião da Frente em maio de 2024, são de duas lideranças mulheres: Andreia, da comunidade de “raízes indígenas e quilombolas” do Acuí, e Rocicleia, da comunidade quilombola do Bom Remédio, localizada na ilha de Abaetetuba. O que essas falas têm em comum é o relato sobre o uso externo do protocolo de consulta como instrumento de luta das comunidades participarem das decisões sobre os empreendimentos que estão se instalando na região. A consulta vai além de um direito, porque ser consultado, como elas afirmam, é existir. Nesse contexto, Andreia, da comunidade do Acuí, diz:

A gente vê tanto progresso que eles falam, como você tava comentando, né, mas, às vezes, as empresas usam promessas de emprego ou oferecem algo para a comunidade só para virar as pessoas contra as lideranças. Isso acontece muito lá. Fora as pessoas que dizem: “Por que vocês são contra a Cevital se instalar aqui? Por que vocês são contra a Termogás? Vai gerar emprego.” Mas o problema é o modo como eles estão entrando, né, sem consultar a comunidade. Teve audiência em várias comunidades, lá no Conde, no Canaã, no Conde Industrial, mas a comunidade do Acuí não foi chamada para nenhuma. Eles falaram que “não encontraram a comunidade do Acuí”. Isso é só uma desculpa. [...] Lá, a gente mostrou nosso protocolo de consulta. O presidente da nossa associação saiu na frente e entregou o protocolo pra eles, dizendo: “Vocês dizem que não acharam o Acuí, mas encontraram várias outras coisas. Como não acharam o Acuí?” Estão é tentando expulsar a comunidade do território pra vender a área. Isso é revoltante pra gente, como moradores e como comunidade tradicional.

As audiências públicas às quais Andreia se refere trataram da apresentação do Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e do Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) referentes à instalação do porto da empresa Termogás, destinado ao recebimento de gás natural liquefeito (GNL) para atender às necessidades energéticas da Hydro/Alunorte. Essas audiências ocorreram em novembro de 2023¹⁰⁰. Não é a primeira vez que a comunidade do Acuí é impactada pela territorialização de empresas. Na década de 2000, a Companhia de Desenvolvimento Industrial do Pará (Codec), empresa pública estadual, desapropriou 60 propriedades que integravam o território do Acuí, reduzindo consideravelmente seu espaço. Atualmente, na área desapropriada, estão instaladas empresas como a Brasil Logística, que armazena contêineres, a Gen-Fertilizantes e a

¹⁰⁰ Documento aponta ilegalidades em projeto de terminal de gás em Barcarena-PA. Disponível em: <<https://www.mannacional.org.br/2023/11/07/documento-aponta-ilegalidades-em-projeto-de-terminal-de-gas-em-barcarena/>>. Acesso em: 12 fev 2024.

Polimix, do ramo de cimento (“Protocolo de consulta prévia, livre, informada de consentimento e de veto do território quilombola Moju Miri”, 2022).

Essas transformações no espaço da comunidade do Acuí foram realizadas sem consulta prévia, desconsiderando a presença de seus moradores e o direito à dignidade de serem informados e esclarecidos sobre os planos econômicos do Estado, bem como a oportunidade de expressarem suas ideias a respeito. A fala de Andreia reforça o que outros interlocutores e participantes desta pesquisa também afirmam: “O problema é o modo como eles estão entrando [...], sem consultar a[s] comunidade[s]”.

Portanto, é fundamental desconstruir a ideia de que as comunidades são contra o desenvolvimento por princípio, sendo vistas como sinônimo de atraso. O que se observa é um tratamento institucional desigual dado a essas comunidades do Baixo Tocantins, marcado pela negação do princípio da humanidade e do direito à consulta prévia diante de projetos que as impactam diretamente. Ao serem desconsideradas como seres humanos e como detentoras do direito político de participação nas decisões, essas comunidades são, ao mesmo tempo, racializadas (sofrendo racismo ambiental) e excluídas da esfera política do Estado (Bullard, 2004, p. 42).

Outro exemplo do uso do protocolo em conflitos ambientais é apresentado, como dito, por Rocicleia, liderança da comunidade quilombola do Bom Remédio, localizada na ilha de Abaetetuba, Pará. No quilombo onde vive, o rio é uma extensão do território, dada sua importância na organização social, na produção de pescado e no transporte (Godoi, 2014). É precisamente o rio Pará, que circunda a terra firme da comunidade, que vem sofrendo danos ambientais¹⁰¹ ao ser transformado em uma via internacional para embarcações que transportam commodities.

Desde 2018, a Cargill, uma multinacional do agronegócio, tem buscado obter a licença ambiental para a construção de um Terminal de Uso Privado (TUP), porto, em uma das ilhas de Abaetetuba, Pará (ver Figura 35). Para isso, os representantes da Cargill têm tentado persuadir os moradores quilombolas da ilha sobre as supostas vantagens de ter um porto nas proximidades. A fala de Rocicleia chamou atenção para a estratégia

¹⁰¹ Em 2015, ocorreu o naufrágio de uma embarcação libanesa que transportava 5 mil bois vivos. Na ocasião, o rio Pará teve sua cor e seu odor alterados pela decomposição dos animais que morreram afogados. Já em 2018, houve o vazamento de rejeitos tóxicos na refinaria da Hydro, em Barcarena, que resultou na contaminação do rio Pará. Conferir em: **Novo relatório confirma contaminação em fluxos do rio Pará após despejos da Hydro em Barcarena**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/para/noticia/iec-confirma-contaminacao-em-fluxos-do-rio-para-apos-despejos-irregulares-da-hydro-em-barcarena.ghtml>>. Acesso em: 18 ago. 2020

utilizada pelos representantes da empresa, que consiste em cooptar lideranças locais para influenciar outros moradores:

O tema seria Cargill, crédito de carbono e CAR [Cadastro Ambiental Rural]. Aí, eu peguei a pauta e comecei a dizer assim: **“eita, isso está errado. A nossa comunidade tem um protocolo, por que que vão falar nisso e ninguém nos consultou? Falar de crédito de carbono que a gente não conhece?”** E aí começou. [...] Eles não podem fazer uma reunião e falar do crédito de carbono na comunidade, porque **a comunidade não sabe o que é crédito de carbono.** Eles numa voadeira enorme, e nós numa rabetinha. Meti a rabeta na frente da voadeira. Aí, **“para aqui”, nós com o protocolo na mão. Eu disse: “Nós temos um documento que nós precisamos ser consultados. Você não pode entrar dentro da nossa comunidade e falar de crédito de carbono ou de CAR, ou falar principalmente da Cargill, sendo que não fomos consultados.”** Aí, eles disseram: “ah, mas por que você não pode fazer isso, porque isso aqui não tem em comunidade”. “Tem, sim”. E adivinha quem era? **Pessoas que, junto com nós, têm nome aqui dentro do nosso protocolo. Que faziam parte da associação e a gente jamais pensaria que poderiam ter esse pronunciamento de enxergar a nossa comunidade e fazer isso.** Quando alguém fala de protocolo, que diz que não tem validade... mas, gente, tem muito. Vocês não sabem. **É um documento de muito respeito dentro da comunidade e que precisa ser respeitado.** E que a comunidade, uma comunidade que produziu ele, precisa ter ele diariamente dentro da vida da gente.

A parte final da fala de Rocicleia sintetiza as disputas travadas pelas comunidades tradicionais do Baixo Tocantins para influenciar a interpretação da Convenção 169 por meio da construção dos Protocolos de Consulta: “precisa ser respeitado”. Ou seja, o protocolo resulta do esforço coletivo das comunidades em dizerem às instituições públicas e privadas, através do registro escrito, a forma como desejam ser consultados a respeito de projetos econômicos que os afetam. Por um lado, os protocolos destacam a particularidade de cada comunidade tradicional e a singularidade do percurso histórico que originou cada território. Por outro, o Estado busca interpretar o direito à consulta sob a lógica da razão instrumental ao tentar generalizar e uniformizar o processo de consulta, sem levar em conta as especificidades das comunidades tradicionais, como ficou evidente no já revogado decreto 2061/2018.

5.4 VIOLÊNCIA E RACISMO EPISTÊMICO NAS ARENAS PÚBLICAS

Na entrevista que fiz com Vavá, perguntei qual era sua avaliação sobre o fato de a luta pelo direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) ter a arena jurídica como locus central. Sua resposta foi objetiva: “tá dando certo, né? Tá dando certo, porque a gente tá com o porto parado há sete anos, né? [...] Então tá dando certo. Como estou te dizendo, a gente tá com a Fepasa, os portos da Cargill, o Pedral do Lourenço parados por sete anos, então tem dado resultado”, disse.

Apesar da máxima popular que diz “contra fatos não há argumentos”, sugerindo o encerramento de uma discussão, é necessário considerar as relações e mediações envolvidas na luta das comunidades tradicionais do Baixo Tocantins na arena jurídica. É isso que farei neste tópico a partir das falas que ouvi e das conversas que tive nas reuniões da Frente que registrei no diário de campo.

Sem sombra de dúvida, a centralidade que a arena jurídica, enquanto uma das esferas do Estado, obteve como mediadora de conflitos na Amazônia Oriental é notória. Minha trajetória de vida no interior do Pará é repleta de lembranças da truculência exercida por empresas e elites locais contra reivindicações básicas de direito à função social da terra e à habitação urbana. A única forma de mediação do conflito que presenciei foi a violência dos detentores de poder econômico e político, expressa na eliminação do Outro. Essa afirmação coaduna com textos sociológicos e antropológicos escritos entre as décadas de 1970 e 2000, com os quais tive contato após minha entrada na universidade (Emmi, 1999; Hall, 1991; Hébette, 1991, 2004; Ianni, 1978b, 1979; Velho, 1979).

Nesse período, a presença do Estado na Amazônia Oriental se manifestou nos sucessivos projetos desenvolvimentistas e nos planos de colonização planejados (Cardoso; Muller, 1978; Ianni, 1979). A violência ocorria justamente porque o Estado optou por renunciar ao monopólio da violência, deixando a cargo de “particulares” a morte violenta livre para os considerados corpos matáveis, em sua maioria não-brancos (Mbembe, 2023; Weber, 2001a). O avanço da consolidação da democracia no Brasil nos anos 2000 trouxe mudanças significativas na atuação das instituições, levando o Estado a reaver o monopólio da violência. Isso significou que os conflitos passaram a ser mediados pela esfera jurídica do Estado, sem, contudo, resultar no fim da prática da morte violenta em conflitos nas Amazônias.

A morte violenta ainda persiste nos conflitos que surgem nas Amazônias, embora em menor escala quando comparada à do século passado. Mesmo os conflitos mediados pela justiça não deixaram de ser violentos, o que mudou foi apenas a forma como a violência se manifesta. Na reunião da Frente, ocorrida em maio de 2024, a defensora pública da Vara Agrária, Andrea Barreto, esteve presente para debater estratégias jurídicas de defesa dos territórios tradicionais. Sua fala logo me chamou a atenção pelo senso crítico que fez de seu próprio campo de atuação, a arena jurídica.

A comunicação, segundo a defensora, é crucial para que os moradores das comunidades compreendam as ameaças que os territórios estão vivenciando com os vários projetos logísticos. E diz mais: “para a gente não se levar por aquele que vem usando uma linguagem do direito, que é uma linguagem já de violência, que a gente aprende na faculdade a ser assim”. Sua constatação refere-se à linguagem técnica jurídica, que exclui as lideranças comunitárias da compreensão de processos nos quais são acusadas.

Aí chegamos a outro aspecto da violência, para além da exclusão na comunicação, que são as “situações em que o próprio Judiciário já é a violência”, disse a defensora pública. Ela se referia a práticas em que empresas movem ações judiciais contra comunidades e suas lideranças. É o que os estudiosos chamam de *guerra jurídica e terrorismo da litigância* (Riddell et al., 2024). A segunda forma ocorre quando servidores públicos cooperam, de alguma maneira, com as empresas em casos relacionados a conflitos ambientais.

Assim, identifiquei, por meio da observação participante ao longo desta pesquisa, duas formas de violência que as comunidades sofrem nas disputas na arena jurídica: a violência no ato da comunicação e a violência decorrente da instrumentalização da justiça, que pode ocorrer de duas maneiras, conforme mencionado anteriormente. Primeiro, analiso a instrumentalização da justiça por empresas que promovem o *terrorismo da litigância*. Em seguida, abordo a violência no ato da comunicação, para a qual utilizo o conceito de violência epistêmica de Miranda Fricker (2023) e racismo epistêmico de Charles Mills (2023).

5.4.1 A instrumentalização da justiça por empresas que promovem o terrorismo da litigância

Logo após a fala da defensora, Carlos, liderança da comunidade quilombola-indígena-agroextrativista do Tauá – como se identificam –, pediu a palavra. Em seu relato, rememorou o que vivenciou na década de 1980, “quando a gente teve que deixar os nossos territórios”. Na época, a Codec, então chamada de Companhia de Desenvolvimento Industrial (CDI), expropriou os moradores da comunidade do Tauá, prometendo uma indenização que, segundo Carlos, nunca foi paga. Em 2016, as famílias expropriadas do Tauá retomaram o território. A esse respeito, Carlos narra:

a gente fez uma reunião, uma grande reunião de lideranças, de povos tradicionais, e a gente achou de retomar o território do Tauá. Quando a gente retomou o nosso território Tauá, **a empresa Hydro Alunorte, ela moveu uma ação de interdito proibitório, depois foi, moveu para uma ação de reintegração de posse.** Aí a gente foi obrigado a deixar o nosso território. **A gente deixou o nosso território, a polícia foi lá, tirou todo mundo, derrubou nossas casas, nossas pontes, tudinho.** E com 21 dias a gente retomou de novo o território. Isso aí é resistência, né? A gente retomou o nosso território com 21 dias. E daí em diante, **a gente tá com essa luta judicial, a Hydro tenta criminalizar, não só eu, mas como o nosso território todo. Falando paras instituições, tanto do município, que lá só tem ladrão, prostituta, traficante, e tentando desmoralizar o nosso território.** E agora ela entrou com uma ação contra a gente, **dizendo que a gente tá poluindo e desmatando.**

Por terem sido denunciadas por crime ambiental, as lideranças da comunidade do Tauá foram intimadas a comparecer à Unidade Integrada de Polícia do Meio Ambiente (DEMA). Na ocasião, o delegado apresentou várias imagens de lixo e de uma área supostamente desmatada e perguntou se poderia entrar na comunidade para realizar a perícia ambiental. As lideranças concordaram em permitir o acesso ao território. Durante a conversa com o delegado, Carlos questionou: “Quem fez essa denúncia?” O delegado respondeu: “Ah, quem fez foi o Ministério Público.” Posteriormente, souberam que a empresa Hydro havia provocado o Ministério Público a fazer a denúncia.

Na perícia realizada na área da comunidade do Tauá, indicada como desmatada, os policiais ambientais encontraram plantações de mandioca e açaí. Com um tom de voz firme, Carlos afirmou: “O próprio perito falou que não tinha nenhuma tarefa ali. E aí já

tava todo replantado. Não havia crime ambiental ali.” Após a perícia, Carlos foi ao Ministério Público em busca de informações sobre a denúncia. Segundo ele, a resposta que obteve de uma promotora foi: “Carlos, não briga com a Hydro.” Ele retrucou: “Como é que eu não vou brigar, doutora, se é ela que tá apresentando denúncia contra a nossa comunidade?” Logo, é possível depreender, pelo relato de Carlos, a instrumentalização da justiça pelas empresas como uma forma de pressionar as comunidades a renunciarem a seus territórios, em consequência do terrorismo da litigância.

Há outro aspecto relatado por Carlos que merece análise: a afirmação de que a Hydro “tenta desmoralizar nosso território” perante as instituições. O que se conclui é que a mineradora busca, de forma deliberada, imputar uma *identidade social virtual* (ilusória) aos moradores da comunidade do Tauá, associando-os a identidades socialmente percebidas como degradadas, em vez de suas identidades sociais reais (comunidade/povo tradicional). A discrepância entre a *identidade social virtual* e a *identidade social real* caracteriza o fenômeno do *estigma* (Goffman, 2017). Essa estratégia não ocorre sem propósito, pois o estigma pode ser um atributo que impede a aceitação social, resultando em discriminação e exclusão, como bem estudou Goffman (2014, 2017), além de ser útil para produzir injustiça epistêmica nas arenas públicas.

Portanto, uma vez estigmatizadas, as comunidades tradicionais passam a ser desacreditadas no que dizem e vistas negativamente pela opinião pública, pois são associadas a atributos como a mentira e a desonestidade. Isso tem consequências nas disputas discursivas nas arenas públicas, já que, além do estigma, ocorre uma injustiça epistêmica, na qual a capacidade dessas comunidades gerar conhecimento é desconsiderada (Fricker, 2023). Miranda Frincker (2023) cunhou o termo “injustiça epistêmica” a partir da crítica à teoria do conhecimento que ignora a *desvantagem social* que gera esse tipo de injustiça, bem como as conexões entre poder social que produz confiança epistêmica de atores hegemônicos da sociedade.

5.4.2 A violência epistêmica no ato da comunicação nas arenas jurídicas

O fenômeno da injustiça epistêmica, definido por Fricker (2023), manifesta-se de duas formas. A primeira é a injustiça testemunhal, que ocorre quando o preconceito do ouvinte atribui menos credibilidade ao ato comunicativo do falante, por exemplo, devido

à sua classificação racial. Trata-se de uma forma primária de injustiça epistêmica. Embora se manifeste nas relações sociais cotidianas das sociedades, a depreciação da palavra do falante, mediada pelo preconceito do ouvinte que ocupa uma posição de poder, é acionada e orientada por tipos sociais, como raça, gênero, etnia e classe, entre outras hierarquias.

A segunda forma de injustiça epistêmica é a hermenêutica, caracterizada pela carência de estruturas interpretativas que permitam à sociedade compreender as experiências de grupos sociais marginalizados. No entanto, não se limita a isso. A marginalização social de certos grupos faz com que participem “de forma desigual nas práticas de criação de significados sociais” (Fricker, 2023, p. 24).

Diante do exposto, torna-se fundamental analisar o processo de racialização racista subjacente à associação que representantes de empresas, como a Hydro, fazem entre identidades percebidas como deterioradas e as comunidades tradicionais. Essa dinâmica é complexa, mas não apontá-la seria um equívoco. Na sociologia brasileira, há consenso de que a racialização social no Brasil consiste na atribuição de características físicas, principalmente a cor da pele e outros traços fenotípicos, a significados sociais depreciativos e inferioridade moral ou cognitiva, com o objetivo de desumanizar determinados grupos sociais (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2022; Nogueira, 2007).

No episódio relatado por Carlos, liderança da comunidade do Tauá, observa-se que, diferentemente de uma racialização racista explícita baseada em marcadores fenotípicos, os representantes da Hydro mobilizam estereótipos negativos e estigmas a partir de identidades sociais degradadas, que não correspondem à identidade social real das comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, agroextrativistas e camponesas). Dessa forma, emerge uma *estigmatização racializada*, pois todo o território e seus moradores são enquadrados como inferiores e moralmente desviantes, inclusive sob a acusação de suposto crime ambiental. Esse processo de estigma desumaniza as lideranças comunitárias, reduzindo-as à condição de subpessoas e reforçando o *estar* na zona racista do não-ser (Fanon, 2008, 2022; Mills, 2023). Assim, o estigma e a injustiça epistêmica decorrem da racialização desses grupos; a racialização é, portanto, a causa eficiente tanto da sua inferiorização quanto da descredibilização em situações de comunicação nas arenas públicas.

No contexto da comunidade do Tauá e de outras comunidades tradicionais da região do Baixo Tocantins, representantes empresariais atribuem a esses grupos étnico-raciais características socialmente negativas, como ladrões, prostitutas e traficantes, sendo formas sutis de racialização. O objetivo é deslegitimar seu processo de resistência

e a defesa dos territórios tradicionais. Para tanto, promovem uma *estigmatização racializada* capaz de influenciar a percepção de ouvintes, inclusive agentes jurídicos, levando-os a desacreditar nas comunidades tradicionais, tanto como produtoras de conhecimento quanto como informantes cuja voz deveria ser considerada seriamente

Um exemplo de injustiça testemunhal foi relatado por Rocicleia, do quilombo Bom Remédio, em Abaetetuba-PA. Sua fala ocorreu durante o seminário *Água: Bem Comum, Livre de Mineração*, realizado na Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA) em outubro de 2024. Como moradora de uma comunidade quilombola situada nas ilhas de Abaetetuba, ela testemunhou os sucessivos desastres ambientais (ver nota de rodapé 100), cujos danos ao rio Pará ainda são sentidos pelos moradores. Embora seus corpos sejam prova da contaminação da água, suas falas são desconsideradas nas arenas públicas. A transcrição abaixo é longa, mas acredito ser pertinente para esta tese, o que torna difícil fazer cortes para diminuir o texto. Portanto, Rocicleia diz:

Eu me chamo Rocicleia. Eu venho do Quilombo, Nossa Senhora do Bom Remédio, município de Abaetetuba. [...] **Dizer que a água para nós é o nosso rio, é a nossa rua... então, quando a gente chega aqui, quando nos dão a oportunidade de dizer que essa água que a gente está tomando hoje, que está contaminada, para a gente é um desafio. Porque a gente percebe que as pessoas não acreditam.** Eles pensam que ainda era o tipo de água que antigamente a gente tinha a oportunidade de tomar banho, brincar na água, que quando nós éramos crianças, eu lembro muito bem disso. E que hoje em dia a gente já não faz mais isso. Porque a nossa água está muito contaminada. A gente vê a diferença dos nossos próprios peixes. **A gente já não tem mais o peixe que antigamente a gente tinha.** Quando a gente pulava na água, assim na escada, no petiseiro, e a gente via o [peixe] Bacu, vinha no pé da gente. A gente via os outros peixes dobrando no rio. E hoje em dia a gente não vê mais isso. [...] **E quando a gente vê que a água está contaminada, é porque contamina também até o nosso próprio alimento. E também a gente percebe, também, tantas doenças que está tendo dentro da comunidade.** [...] A gente tem muitas pessoas doentes dentro da comunidade. Nós tivemos muitas pessoas que perderam um membro das pernas. Nós temos pessoas que têm feridas horríveis. Muitas mortes. Mortes totalmente diferentes que a gente nem sabe o motivo. [...] Se você for dentro da comunidade, vê todas as pessoas que estão sofrendo problema de estômago. Vai fazer o exame, deu gastrite, H. pylori. E ver quantas pessoas estão com câncer. **Então, são tantas doenças chegando que a gente não sabe nem o que fazer.** [...] **E também, né, a gente vê que, mesmo assim, a gente não é ouvido e nem, principalmente, quando a comunidade tem um protocolo de consulta.** Porque deveria ser consultada a comunidade quando desse o licenciamento para as empresas chegarem. A gente olha a situação de que a Cargill, ela deu uma parada sim, mas foi pelos movimentos sociais. [...] **E para quê? Que as pessoas dão licenciamento sem, pelo mínimo, falar com a população? É bom eles pararem e nos escutarem. Porque a população está ali sofrendo, está lá na ponta.** [...] Fora as pessoas que, dentro de um ano, tivemos três casos lá em que as pessoas perderam a perna. Então, para a gente, é muito triste saber dessa situação e não ser olhado. [...] Eu fico vendo assim, falarem muito da COP-30. **Muito bonito**

todo mundo falando da COP-30, mas eles esqueceram de falar que a gente está lá na ponta e a gente é o último que é menos visto ou ouvido, para falar do crime ambiental que está acontecendo dentro das nossas comunidades. Porque a nossa água está totalmente envenenada e o nosso povo está tomando essa água envenenada. **Então, para a gente que está aqui, a gente tem que falar por todos. Porque a gente sabe que é uma oportunidade de a gente estar falando e alguém ter para nos ouvir. E ver a situação que está a nossa população e o que está acontecendo dentro dos nossos municípios, que não é visto e a gente não é enxergado.** [...] Porque o nosso sonho era que esses exames que foram feitos na água, que o primeiro exame deu 14 vezes mais chumbo e no segundo exame que foi feito pelo laboratório do Estado desse favorável, infelizmente, deu como que não tivesse nada. **Então, para a gente, isso é uma negação. É dizer que a gente não existe. Porque ali tem população, tem vida. E que precisa ter os cuidados.** Porque é direito nosso, a gente não está aqui vindo aqui falar porque a gente quer indenização. A gente está querendo aqui falar por reparos, por danos. Porque é direito nosso. Porque todo mundo que está lá é ser humano e tem direito de sobreviver. E viver com dignidade.

A fala de Rocicleia é potente para quem tem sensibilidade, no sentido do que Krenak (2022) conceitua como *aliança afetiva*. Sua experiência evidencia que, apesar da força de sua argumentação, ela mesma reconhece que “as pessoas não acreditam”, “a gente não é ouvido”, “esqueceram de falar com a gente”, “somos os menos vistos ou ouvidos”. A credibilidade da fala dos moradores do quilombo Bom Remédio está comprometida. Além das desigualdades de poder econômico e político que permeiam as disputas nas arenas públicas, a racialização racista opera no sentido de anular os argumentos dos quilombolas das ilhas de Abaetetuba-PA, enfraquecendo a legitimidade de suas vozes nos espaços de decisão que deveriam garantir sua escuta e participação.

De outro modo, a fala acima aponta para um outro aspecto profundo de diferenciação entre as comunidades quilombolas do Baixo Tocantins e o paradigma antropocêntrico dominante que orienta as ações das empresas e dos governos que sucedem no Estado paraense. Me refiro ao status de humano que é a base da superioridade entre outros seres – por exemplo os negros – e elementos que compõem a Natureza (Gudynas, 2020). A cisão entre sociedade de seres humanos como superiores torna os não-humanos (árvores, rochas, terras e águas) subordinados a manter essa forma de vida que se considera os “únicos que possuem consciência, valores e moral” (Solón, 2019, p. 145). Daí surge toda a estrutura socioeconômica do capitalismo, do produtivismo e extrativismo que subordina os não-humanos. Nesse contexto, a antropóloga Povinelli (2023, p. 187 e 188) contribui para a reflexão acerca da oposição entre humanos e não-humanos ao argumentar:

O conceito do Antropoceno contrasta o ator humano a outros atores biológicos, meteorológicos e geológicos; o resultado é a espécie humana emergindo de um lado e o mundo não humano de outro. Ambos os lados são conectados pela questão: Quando foi que os humanos se tornaram a força dominante do mundo? [...]. Mas ela também produz problemas não geológicos, assuntos políticos. Se todas as formas de vida estão sendo afetadas por uma única forma de vida, elas não deveriam poder dizer algumas palavras sobre como o planeta é governado? E a Não Vida? Deveriam algumas formas de existência receber mais cédulas de votação que outras, isto é, deveriam os modos de existência que estão sendo sufocados pelo capital ter mais voz do que aqueles cujos modos de existência florescem com o capital? Mas, para outros e outras, tais abstrações simplesmente enfatizam que não foram humanos que criaram essa oposição, e sim um modo específico de vida humana; e, mesmo assim, de classes, raças e regiões específicas de humanos.

No entanto, o status de humano não é universal como o humanismo renascentista do século XV e XVI apregoou, embora sua compreensão normativa da realidade social ressoe até hoje na elite intelectual ocidentalizada. O que quero chamar atenção é para o limite de *humanidade comum* inaudito no conceito, mas existente nas relações étnico-raciais. Para que o modo de vida da humanidade se mantenha é necessário a exclusão de pessoas racializadas que são desumanizadas pelas diversas formas de racismo.

5.4.3 Consequências do racismo (negação da humanidade comum) nas arenas jurídicas

No caso das comunidades quilombolas pesquisadas e pela revelação da fala de Rocicleia, fica evidente que estão fora da comunidade que partilha uma humanidade comum. O racismo é justamente a desumanização, colocando corpos não-brancos e terras de preto na zona do não-ser (Grosfoguel, 2016). Diante do conflito ambiental do Baixo Tocantins, o racismo ambiental, que é a imposição de danos ambientais desproporcionais a grupos racializados (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009; Bullard, 2004), cria a zona de sacrifício dos territórios dos pretos.

Quando as lideranças das comunidades tradicionais levam sua demanda às arenas públicas reivindicando a Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), não é apenas o direito político de participarem das tomadas de decisões que reivindicam. Como sugere o defensor público Johny Giffoni (2020), há uma consubstancialidade nas reivindicações expressa nos protocolos. Ao lado do direito político, o direito da Natureza penetra nas

arenas públicas através da capacidade hermenêutica das comunidades quilombolas de traduzirem na linguagem dos direitos a violência contra os não-humanos, como árvores, rochas, terras e águas e eles próprios, já que são racializados. Isto não é apenas uma demanda normativa jurídica, mas expressa uma organização social e um modo de vida diferente do paradigma antropocêntrico.

No entanto, a justiça brasileira não consegue interpretar a categoria mental integrada de homem-natureza devido ao déficit hermenêutico, que tende a separar-los e tratá-los como independentes um do outro. Assim, a injustiça epistêmica se expressa em toda sua plenitude onde o racismo epistêmico orienta o descrédito à capacidade testemunhal das lideranças quilombolas de fornecerem conhecimentos e informações válidas dos danos ambientais que sofrem. Além disso, a falta de conceitos que permitam às autoridades públicas compreender as experiências territoriais dessas comunidades gera desvalorização e interpretações equivocadas, pois o paradigma dominante permanece antropocêntrico (Fricker, 2023).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao acompanhar os atores participantes desta pesquisa e ouvir seus relatos sobre os enfrentamentos cotidianos pela existência, verbo utilizado por vários deles nas entrevistas transcritas, tornou-se evidente, ao final da análise, que o racismo, enquanto fenômeno de desumanização de populações não brancas, estrutura o conflito ambiental em estudo.

Esta pesquisa teve como objetivo compreender como os rumores com relação à construção da Ferrovia Paraense (FEPASA) provocaram a mobilização de comunidades tradicionais na região do Baixo Tocantins, no Pará em defesa dos territórios. Contudo, no decorrer do trabalho de campo e da escrita, realizei uma inflexão analítica, passando a enfatizar a racialização, definida como o processo sócio-histórico de classificação de um grupo como “raça” inferior e do racismo como princípio estruturante do conflito ambiental que envolve as comunidades quilombolas de Laranjituba e África.

Considero problemática a frase de que a empiria ilustra a teoria. A realidade empírica não apenas ilustra, mas problematiza e complexifica a teoria. Ao iniciar a pesquisa e deparar-me com a capacidade crítica dos atores quilombolas e seu engajamento em investigações públicas, recorri inicialmente ao pragmatismo de John Dewey (1974a, 2004) como ferramenta interpretativa. No entanto, levar essa abordagem às suas últimas consequências tenderia a produzir uma análise excessivamente otimista quanto às possibilidades efetivas de influência dessas comunidades tradicionais nas arenas públicas. Percebi que teorias vinculadas ao horizonte normativo liberal, como a teoria do reconhecimento e o próprio pragmatismo, apresentam limitações analíticas significativas quando aplicadas a comunidades quilombolas brasileiros, cujas experiências são profundamente marcadas pelo racismo estrutural. Ainda que esses atores desenvolvam críticas ambientais sofisticadas, sua voz enfrenta uma barreira que não é de ordem cognitiva ou argumentativa, mas política diante da supremacia branca. Trata-se, mais precisamente, de um racismo epistêmico que os silencia e impede que sejam ouvidos nas diversas arenas públicas.

Diante desses limites teóricos evidenciados pela realidade investigada, busquei nas teorias críticas da raça, no pensamento de Frantz Fanon e no afropessimismo os instrumentos necessários para evidenciar, por um lado, as limitações estruturais impostas

pela ordem democrática liberal e, por outro, a natureza específica da resistência quilombola.

A compreensão e a própria manifestação do racismo não são estáticas na realidade social. Em um primeiro momento, o racismo ambiental, compreendido como a imposição desproporcional de danos e riscos ambientais a grupos racializados, atua como fundamento ou mesmo em conjunto com outras modalidades de racismo. No conflito estudado, identifiquei três formas interligadas: 1) o racismo epistêmico, que se manifesta pelas normas epistemológicas de uma suposta neutralidade filosófica e científica, as quais deslegitimam e invisibilizam os conhecimentos dos grupos racializados. Isso fica evidente nas disputas nas arenas jurídicas, onde suas vozes e formas de conhecimento sequer são ouvidas; 2) o racismo de apropriação territorial, definido como o não reconhecimento das atividades produtivas tradicionais como geradoras de direito à propriedade, especialmente quando confrontadas com grandes projetos econômicos que disputam o mesmo espaço. Apesar do reconhecimento formal pelo Artigo 68, (da Constituição Federal, referente aos quilombos), esse direito é passível de confisco na prática; e 3) a racialização estigmatizante, que ocorre quando representantes de empresas e do Estado atribuem identidades socialmente degradadas às comunidades tradicionais, com o intuito condenatório de marginalizá-las perante a opinião pública.

Pesquisas acerca de conflitos ambientais têm indicado, em suas análises, diversas causas da dominação que influenciam as disputas ambientais e territoriais, como as assimetrias de poder econômico e político na reprodução de relações de dominação (Fleury; Almeida; Premevida, 2014; Zhouri, 2011; Zhouri; Laschefski, 2010). Além disso, as pesquisas sobre conflitos ambientais apontam para uma diferença entre o que existe e não existe e o que é vida e não-vida, isto é, revelam diferenças ontológicas na relação entre sociedade e natureza, expressas na governança de existências (geontopoder) (Fleury, 2013; Povinelli, 2023). Diante desse campo socioantropológico no Brasil, busquei demonstrar como as relações raciais se articula com eixo estruturador dos interesses econômicos das elites, da ação estatal e da deslegitimação dos modos tradicionais de apropriação do território.

O conceito de raça é compreendido aqui como uma construção social (Parker; Lynn, 2002, p. 10), um “termo fluido e continuamente moldado pelas pressões políticas e informado pelas experiências individuais vividas” (Creswell, 2014, p. 40). Como observa Max Weber (2001b, p. 77) em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, um fenômeno sociológico sempre se apresenta em uma constelação de causas, sendo que

nenhuma explicação isolada consegue abarcar sua pluricausalidade. Desse modo, os resultados desta pesquisa somam-se ao campo da sociologia ambiental e da ecologia política no Brasil ao tornar um pouco mais nítida a influência de diferentes formas de racismo, entre outras variáveis, na trama do conflito ambiental analisado.

Por se tratar de um estudo de tendência indutiva, que parte da empiria em direção à teoria, não arrego a generalização dos resultados (Pereira, 1984, p. 33 e 34). O conceito de racismo ambiental não foi utilizado aqui apenas como descritivo de um comportamento discriminatório ou preconceituoso. Ao contrário, no decorrer da investigação, ampliei sua aplicação analítica ao compreendê-lo como um princípio estruturante da relação sociedade e natureza, incorporando para isso a perspectiva da temporalidade colonial.

Embora a literatura aponte as raízes do problema ambiental na colonização europeia (Bispo dos Santos, 2019; Ferdinand, 2022; Murphy, 2021; Povinelli, 2024), utilizei essa premissa como uma chave interpretativa para analisar a memória coletiva das comunidades de África e Laranjituba quanto à sua origem comum e ligar às ameaças ambientais da atualidade. Nas lembranças, transmitidas oralmente, foi possível constatar a existência do conflito ambiental concernente à apropriação territorial desde o período escravocrata, quando o jovem Honório, ancestral comum, participou da revolta no Engenho Guardalupe. A luta do negro escravizado pela sua liberdade também era uma revolta à forma de apropriação territorial das plantations. A própria conformação da zona do não-ser, categoria que define o racismo em sua dimensão de exclusão ontológica, é de origem colonial. Essa zona ultrapassa o preconceito e a discriminação individuais, implicando a negação e a destruição da humanidade do sujeito negro.

Nesse sentido, a obra do mestre quilombola Nego Bispo (2019) serviu como inspiração heurística para transformar a premissa colonial em uma sociologia histórica de fundamento empírico. Sua teoria da história, de refinada interpretação, sugere que a história das guerras de colonização segue uma lógica de *circularidade* estrutural que liga passado e presente. As encenações das instituições e relações sociais coloniais trocam de nome para se apresentarem sob novas formas, porém suas estruturas permanecem as mesmas:

Os colonizadores passaram a se denominar brasileiros, coronéis, fazendeiros, etc., e a chamar a sua organização social de República e, posteriormente, de Estado Novo. [...] Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem

Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram, com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida (Bispo dos Santos, 2019, p. 41 e 58).

Para os povos contra-coloniais, a circularidade histórica se manifesta na luta pela ressignificação, em que as formas nominais podem persistir, mas são dotadas de novos sentidos. Essa constatação de Antônio Bispo (2019, p. 72 e 73) é apresentada em sua análise da Constituição Federal de 1988, na qual identifica a influência de duas cosmovisões distintas, a monoteísta (colonizadora) e a politeísta (contracolonial), na escrita do ordenamento jurídico. Essa tensão marca uma diferença cosmovisiva do fazer história:

Outra importante influência do pensamento de elaboração circular dos povos contra colonizadores na Constituição Federal é a própria ressignificação dos termos quilombo e povos indígenas. O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi ressignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação dos seus direitos. Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um fluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente. O mesmo não se pode dizer dos povos colonizadores, pois não encontramos na Constituição Federal qualquer retomada das suas antigas denominações. Isso porque os povos colonizadores continuam no fluxo linear da sua lógica cosmovisiva, em função mesmo da sua forma vertical e monista de elaboração do pensamento, que não os permite e/ou os capacita a fazerem reflexos.

A concepção circular de história conecta as temporalidades fragmentadas pelo historicismo de progressão linear ocidental – passado, presente e futuro. Essa compreensão integrada do tempo complexifica os eventos históricos, cujas interações, influências e transformações se entrelaçam numa mesma totalidade temporal. Essa perspectiva, ao valorizar a ancestralidade e a memória dos povos tradicionais, reconhece suas resistências como uma potente força histórica.

Na contemporaneidade, as comunidades quilombolas, indígenas, agroextrativistas e camponesas que vivem no Baixo Tocantins são vítimas do “racismo ambiental, [que] também opera na arena internacional, entre nações e corporações transnacionais” (Bullard, 2004, p. 43). Nos últimos 40 anos, empresas transnacionais de extração de recursos naturais têm se instalado na zona portuária de Barcarena-PA e Abaetetuba-PA, provocando mudanças drásticas no meio ambiente (Castro; Carmo, 2019; Costa, 2011, p. 72 e 73; Hazeu et al., 2019, p. 151; Maia; Moura, 1995, p. 222 e 227). Robert Bullard (2004), apresenta evidências de que corporações transnacionais têm se deslocado para áreas com pouca regulamentação ambiental, pois acreditam que a inferiorização social e cognitiva de grupos étnicos e raciais não representará um obstáculo para seus empreendimentos.

Nesse sentido, os achados da pesquisa revelam novos significados para classificação racial ao evidenciarem a racialização multifacetada do conflito ambiental em torno da Fepasa. Isso significa que tanto o Estado quanto as empresas transnacionais empregam a atribuição de identidades socialmente estigmatizadas (ladrão, prostituta e traficante), junto ao fenótipo cor da pele, para desumanizar as populações tradicionais e deslegitimar a apropriação territorial.

O relato de Carlos, liderança do Tauá, evidencia como os representantes da Hydro racializaram toda uma comunidade e seu território ao imputar identidades socialmente percebidas como degradadas, atribuindo-lhes significados de inferiorização e marginalização, um processo que denominei de *racialização estigmatizada*. Além disso, considero que o uso do termo *racismo epistêmico* seria mais apropriado do que *injustiça epistêmica* para descrever as injustiças que os atores quilombolas, indígenas, agroextrativistas e ribeirinhos sofrem quando sua capacidade de produtores de conhecimento é menosprezada nas arenas públicas e jurídicas.

Portanto, no conflito ambiental que envolve as comunidades África e Laranjituba, a ausência de consulta livre, prévia e informada revela-se não como uma falha administrativa ou pontual, mas como sintoma de sua localização na zona do não-ser, exclusão ontológica dos não-brancos do status e capacidade de humanidade plena. Esta condição é gerida pelo racismo estrutural e institucional que racializa os territórios no contexto do desenvolvimento logístico da Amazônia. Como desencadeamento lógico, para que a zona de sacrifício ocorra é necessário a existência prévia da zona do não-ser, resultando na racialização do espaço.

Embora articulados, os conceitos de racialização, zona do não-ser e zona de sacrifício operam em distintos níveis da realidade objetiva. A racialização refere-se a processos históricos de classificação e hierarquização social; a zona do não-ser diz respeito à negação ontológica da plena humanidade; e a zona de sacrifício nomeia a autorização político-institucional para a exposição diferencial de determinados territórios ao dano ambiental. A articulação entre esses níveis permite compreender como a racialização estrutura, simultaneamente, formas de desumanização e arranjos espaciais de descartabilidade.

Portanto, se o racismo ambiental, em âmbito internacional, orientou a instalação de grupos econômicos no Baixo Tocantins, esse processo de territorialização do capital se revela como uma racialização contínua, da qual o racismo ambiental é uma expressão específica, mas não exclusiva. O que busco destacar é que, ao empregarmos o conceito de racismo ambiental para abarcar toda a dinâmica de racialização presente no conflito, corremos o risco de ofuscar formas particulares e igualmente constitutivas desse processo.

Esta ponderação não implica avaliar o conceito de racismo ambiental limitado. Sociólogos estadunidenses, ao incorporarem a historicidade colonial em suas análises e aplicando à interpretação de espaços como o sistema prisional (Seamster; Purifoy, 2021a), já o utilizam no plural: racismos ambientais. Um efeito desse debate é o editorial da revista *Environmental Sociology*, em 2021, intitulado: *Desafiando os espaços em branco da sociologia ambiental* (Liévanos et al., 2021). A conclusão a que os editores chegaram, após a observação pública da socióloga negra Dorceta Taylor de que a seção de sociologia ambiental da Associação Americana de Sociologia (ASA) é predominantemente branca, aponta para consequências epistêmicas:

é evidente que a sociologia ambiental estadunidense ser teorizada, ensinada e vivenciada como um espaço branco é um fenômeno que merece nossa análise coletiva, visto que os espaços institucionais brancos não são acidentais e carregam implicações epistêmicas. Uma implicação da sociologia ambiental estadunidense ser constituída por esses espaços brancos é que a importância da raça e do racismo em relação ao meio ambiente não foi adequadamente teorizada ou incorporada à sociologia ambiental dominante. Em outras palavras, as abordagens dominantes da área não reconhecem a centralidade da supremacia branca e dos sistemas de poder colonial associados na manutenção de outros eixos de dominação [...] como a pesquisa em sociologia ambiental raramente reconhece como a terra em que os humanos caminham é sempre racializada e colonizada, nossa subdisciplina não estava dando a devida atenção à natureza racial, espacial, histórica e política dos problemas ambientais (Liévanos et al., 2021, p. 103).

Cabe a nós, pesquisadores brasileiros, desenvolver o conceito de racismo ambiental a partir da reflexão sobre os conflitos ambientais nas distintas regiões do país. Não se pode esquecer que o Brasil recebeu o maior contingente de africanos escravizados nas Américas (Ianni, 1978a, p. 6 e 7; Sansone, 2003, p. 92). Essa premissa histórica não é casual, considerar a raça e os racismos é imperativo para as análises sociológicas no contexto brasileiro.

A esse respeito, o antropólogo Roberto DaMatta (2010, p. 70) ao refletir sobre a democracia racial argumentou que “a fábula das três raças tornou-se uma ideologia dominante, abrangente, capaz de permear a visão do povo, dos intelectuais, dos políticos e dos acadêmicos de esquerda e de direita”. Ou seja, a ideologia da democracia racial produz efeitos também no meio intelectual. Na intelectualidade, sua manifestação não ocorre pela negação explícita do racismo no país, como pode acontecer no meio popular, mas pode se expressar por um esvaziamento analítico¹⁰² das desigualdades sociais e ambientais, que ignora as dimensões estrutural e institucional do racismo e sua dinâmica racializada.

Portanto, trazer o debate sobre as relações raciais como categoria analítica para captar os processos de racialização nos conflitos ambientais revela-se promissor, ao expor, conceitualmente, como as assimetrias de poder político e econômico sustentam práticas sociais racistas de racialização de grupos étnico-raciais e de seus territórios.

¹⁰² Evitei a utilização do termo daltonismo/cegueira racial (color-blindness), comumente utilizado nos Estados Unidos (Delgado; Stefancic, 2021; Liévanos et al., 2021; Mills, 2023), por conta do capacitismo que implica seu uso enquanto metáfora.

7 REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ACSELRAD, Henri. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. *In*: ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004a.

ACSELRAD, Henri. Conflitos ambientais - a atualidade do objeto. *In*: ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004b.

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília; BEZERRA, Gustavo. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBAGLI, Sarita. Ciência cidadã e uma nova agenda de direitos. **Global Dialogue**, v. 15, n. 1, 2025.

ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 129–143, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. **Cadernos NAEA**, n. 1^a, p. 163–196, 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 296.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *In*: INCAO, Maria Angela (Org.). **A Amazônia e a crise da modernização**. 2. ed. Belém-PA: Instituto de ciências sociais aplicadas UFPA e Museu paraense Emílio Goeldi, 2009.

ALMEIDA, Rogério. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. **Estudos Avançados**, v. 24, p. 291–298, 2010.

AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. *In*: **Usos e abusos da história oral**. 8^a ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 304.

ANDRADE, Regis. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. *In*: WEFFORT, Francisco (Org.). **Os clássicos da política**, 2. 11^a ed. São Paulo: Ática, 2006.

ANGELES, Luis. Income inequality and colonialism. **European Economic Review**, v. 51, n. 5, p. 1155–1176, 1 jul. 2007.

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARCHER, Margaret. Explicação e compreensão podem ser ligadas numa história única? *In*: VANDENBERGHE, Frédéric; VERÁN, Jean-François (Orgs.). **Além do habitus: teoria social pós-bourdiesiana**. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7–38, out. 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru-SP: [S.n.].
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTHE, Yannick *et al.* 5. Sociologia pragmática: guia do usuário. **Sociologias**, n. 41, p. 46, 2016.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. *In*: **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- BECKER, Howard. **Truques da escrita: para começar e terminar teses, livros e artigos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- BECKER, Howard S. “Foi por acaso”: reflexões sobre a coincidência. **Anuário Antropológico**, v. 18, n. 1, p. 155–173, 1994.
- BELL, Derrick. Racial Realism. **Connecticut Law Review**, v. 24, n. 2, p. 363–379, 1992.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: **Magia técnica, arte e política ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BENTO, Berenice. **Abjeção: a construção histórica do racismo**. São Paulo: Editora Bregantini, 2024.
- BERGER, Peter; BERGER, Brigitte. O que é uma instituição social? *In*: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (Orgs.). **Sociologia e sociedade: leitura de introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1994. p. 365.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombo: modos e significações**. 2ª ed. Brasília: Ayô, 2019.

- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.
- BLUMER, Herbert. Social Problems as Collective Behavior. **Social Problems**, v. 18, n. 3, p. 298–306, 1 jan. 1971.
- BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BOHNSACK, Ralf. **Pesquisa social reconstrutiva: introdução aos métodos qualitativos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- BOLTANSKI, Luc. Sociologia crítica ou sociologia da crítica. *In: Além do habitus: teoria social pós-bourdiesiana*. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação: sobre as economias da grandeza**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.
- BONILLA-SILVA, Eduardo; LEWIS, Amanda E. Mechanisms and mechanics of racial hierarchy: focusing on the “How” of racism. **Ethnic and Racial Studies**, v. 49, n. 2, p. 359–369, 25 jan. 2026.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In: Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- BULLARD, Robert. Enfrentando o racismo ambiental no século XXI. *In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (Orgs.). Justiça Ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2004.
- CAMPOLINA, Daniela. A invisibilidade de barragens de mineração - riscos da lama invisível estão diretamente ligados à desinformação organizada. **Revista Manuelzão**, v. 92, n. 1, 2023.
- CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, Geraldo. **Amazônia: expansão do capitalismo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CARDOSO, Marcos; RODRIGUES, Jondison Cardoso; FILHO, José Sobreiro. TERRITORIALIZAÇÃO PORTUÁRIA NA AMAZÔNIA E SUAS IMPLICAÇÕES EM “TERRITÓRIOS TRADICIONAIS” NO BAIXO TOCANTINS – ABAETETUBA – PA. **Estudos Geográficos: Revista Eletrônica de Geografia**, v. 20, n. 1, p. 215–237, 3 jun. 2022.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTRO, Edna Maria Ramos; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. 2^a ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

CATTON, William; DUNLAP, Riley. Sociologia ambiental: um novo paradigma. **Sociedade e Estado**, v. 36, n. 02, p. 773–787, 13 set. 2021.

CEFAÏ, Daniel. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 2, n. 4, p. 11–48, 1 abr. 2009.

CEFAI, Daniel. Investigar los problemas públicos: con y más allá de Joseph Gusfield. *In*: GUSFIELD, Joseph (Ed.). **La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente**. 1^a ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

CEFAÏ, Daniel. PÚBLICOS, PROBLEMAS PÚBLICOS, ARENAS PÚBLICAS...: O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). **Novos estudos CEBRAP**, v. 36, p. 187–213, mar. 2017a.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo (Parte 2). **Novos estudos CEBRAP**, v. 36.02, p. 129–142, jul. 2017b.

CLIFFORD, James. Introdução: verdades parciais. *In*: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 1 jan. 1997.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, abr. 2016.

CONSOLIM, Marcia. Émile Durkheim e Gabriel Tarde: aspectos teóricos de um debate histórico (1893-1904). **História: Questões & Debates**, v. 53, n. 2, 2010.

CONSOLIM, Marcia Cristina. Gabriel Tarde e as ciências sociais francesas: afinidades eletivas. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 269–298, out. 2008.

COSTA, Solange Maria Gayoso. Agronégocio e terras na Amazônia: conflitos sociais e desterritorialização após a chegada da soja na região do Baixo Amazonas no Pará. *In*: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (Orgs.). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília-DF: Editora universidade de Brasília, 2011. p. 426.

CRAPANZANO, Vincent. O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. *In*: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016. p. 388.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. 3^a ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

- CRIST, Eileen. A pobreza da nossa nomenclatura. *In*: MOORE, Jason W. (Org.). **Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e crise do capitalismo**. São Paulo: Elefante, 2022.
- CUIN, Charles-Henry; GRESLE, François. **História da sociologia**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2009.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- DE BRUYN, Ben. Introduction: beyond the sacrifice zone. **Textual Practice**, v. 37, n. 10, p. 1475–1498, 3 out. 2023.
- DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. **Teoria crítica da raça: uma introdução**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- DEMO, Pedro. **Fundamento sem fundo: ensaio sociológico/metodológico da relatividade das coisas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.
- DESMOND, Matthew; EMIRBAYER, Mustafa. What is racial domination? **Du Bois Review: Social Science Research on Race**, v. 6, n. 2, p. 335–355, out. 2009.
- DEWEY, John. Lógica - a teoria da investigação. *In*: **Os pensadores XL**. Os pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1974a.
- DEWEY, John. Experiência e natureza. *In*: **Os pensadores XL**. Os pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1974b.
- DEWEY, John. **La opinión pública y sus problemas**. Madrid: Ediciones Morata, 2004.
- DEWEY, John. Ter uma Experiência. **Cadernos PAR**, n. 07, p. 154–174, maio 2022.
- DODIER, Nicolas; BARBOT, Janine. A força dos dispositivos. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 2, p. 487–518, ago. 2017.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.
- DURKHEIM, Émile. **Durkheim, Os pensadores**. São Paulo: Abril cultural, 1978.
- DURKHEIM, Émile. **Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da Sociologia**. São Paulo: Madras, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Edipro, 2015.
- DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. *In*: HALBWACHS, Maurice (Ed.). **A memória coletiva**. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2003.

ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

EMMI, Marília Ferreira. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. 2ª ed. Belém: UFPA/NAEA, 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. *In: A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1988.

FIGUEROA, Isabela. A Convenção 169 da OIT e o dever do Estado brasileiro de consultar os povos indígenas e tribais. *In: GARZÓN, Biviany Rojas (Org.). Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil*. documentos do ISA. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

FLAMARION CARDOSO, Ciro. A brecha camponesa no sistema escravocrata. *In: Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

FLAMARION CARDOSO, Ciro. **Escravos ou camponês? O protocampesinato negro nas américas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FLEURY, Lorena Cândido. **Conflito ambiental e cosmopolíticas na Amazônia brasileira: a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. O ambiente como questão sociológica: conflitos ambientais em perspectiva. **Sociologias**, v. 16, p. 34–82, abr. 2014.

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

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. *In: Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 15, n. 14–15, p. 231–239, 30 mar. 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 84ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FRICKER, Miranda. **Injustiça epistêmica: o poder e a ética do conhecimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

GALVÃO, Eduardo. Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional: Nova Série: Antropologia**, n. 15, 1953.

GANS, Herbert J. Racialization and racialization research. **Ethnic and Racial Studies**, v. 40, n. 3, p. 341–352, 19 fev. 2017.

GARFINKEL, Harold. **Estudos de Etnometodologia**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENEVIÈVE, Azam. Descrescimento. *In*: SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, descrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIFFONI, Johny Fernandes. Protocolos de consulta e consentimento prévio, livre e informado no estado do Pará. *In*: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da natureza: marcos para a construção de uma teoria geral**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

GINZBURG, Carlo. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. *In*: **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. 1ª ed. [S.l.]: Companhia das Letras, 2006.

GODOI, Emília Pietrafesa. Territorialidade. *In*: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GOMES, Flávio. **Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, Flávio. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos no Brasil (sécs XVII-XIX)**. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, 1997.

GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e Quilombos: famílias negras no enfrentamento ao racismo de Estado**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

GONÇALVES, Osmana Dias; RODRIGUES, Jondison Cardoso; FILHO, José Sobreiro. **MARÉS DAS REBELDIAS EM ABAETETUBA: DOS RIOS DA EXISTÊNCIA À RESISTÊNCIA DOS TERRITÓRIOS NA AMAZÔNIA PARAENSE, BAIXO TOCANTINS.** *Revista Tamoios*, v. 15, n. 1, 1 jul. 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, p. 223–244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramon. What is Racism? *Journal of World-Systems Research*, v. 22, n. 1, p. 9–15, 22 mar. 2016.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza: ética Biocêntrica e Políticas Ambientais.** 1ª edição ed. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Anthony. O programa grande Carajás - gênese e evolução. *In: HÉBETTE (Org.). O cerco está se fechando.* Rio de Janeiro/Belém: Vozes/FASE/NAEA, 1991.

HALL, Stuart. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Quem precisa de identidade?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

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

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7–41, 1995.

HARRIS, Cheryl I. Whiteness as property. *In: Critical race theory.* New York: The New Press, 1995.

HARVEY, David. **O novo imperialismo.** 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HÉBETTE, Jean. Introdução. *In: HÉBETTE, Jean (Org.). O cerco está se fechando.* Rio de Janeiro/Belém: Vozes/FASE/NAEA, 1991.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.** Belém-PA: EDUFPA, 2004. v. 1

HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa Acevedo. Colonização espontânea, política agrária e grupos sociais. *In: Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.* Belém: EDUFPA, 2004a. v. 1.

HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa Acevedo. Mobilidade do trabalho e fronteira amazônica: a Belém-Brasília. *In: Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.* Belém: EDUFPA, 2004b. v. 1.

HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa E. Acevedo. Colonização e fronteira. *In: Cruzando a fronteira : 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2004c. v. 1.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOCHMAN, Adam. Racialization: a defense of the concept. **Ethnic and Racial Studies**, v. 42, n. 8, p. 1245–1262, 11 jun. 2019.

HONNETH, Axel. **Lutas por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021. v. 3

IANNI, Octavio. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978a.

IANNI, Octavio. **A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978b.

IANNI, Octavio. **Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

IPSEN, Annabel; MCMILLAN LEQUIEU, Amanda. From rationalized exploitation to supra sacrifice zones: Tracing sacrifice zones as a keyword of environmental sociology. **Environmental Sociology**, v. 11, n. 3, p. 351–362, 3 jul. 2025.

JAFFE, Noemi. **Escrita em movimento**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

JAMES, William. O que significa o Pragmatismo? *In: Os pensadores XL*. Os pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1974a.

JAMES, William. O significado da verdade. *In: Os pensadores XL*. Os pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1974b.

JURANDIR, Dalcídio. **O Marajó**. Belém-PA: EDUFPA, 2008.

JUSKUS, Ryan. Sacrifice Zones: A Genealogy and Analysis of an Environmental Justice Concept. **Environmental Humanities**, v. 15, n. 1, p. 3–24, 1 mar. 2023.

KILOMBA, Grada. Descolonizando o conhecimento. *In: “DESCOLONIZANDO O CONHECIMENTO” UMA PALESTRA-PERFORMANCE DE GRADA KILOMBA*. **Anais...** São Paulo: Goethe-Institut, 2016.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LADSON-BILLINGS, Gloria. Discursos racializados e epistemologias étnicas. *In: O planejamento da pesquisa qualitativa*: Porto Alegre: Artmed, 2006.

- LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador; Bauru, São Paulo: Edufba; Edusc, 2012.
- LEAL, Sayonara; GOULART, Mayra; CAMPELLO, Filipe. Emoções, Política e Mobilizações Coletivas. **Análise Social**, v. 59, n. 253, 29 nov. 2024.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, n. vol. 4 (2), p. 333–354, 1 nov. 2000.
- LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, p. 965–977, dez. 2008.
- LEPENIES, Wolf. **As três culturas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- LERNER, Steve. **Sacrifice Zones: The Front Lines of Toxic Chemical Exposure in the United States**. 1ª ed. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. *In: Antropologia estrutural*. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- LEWIS, Simon L.; MASLIN, Mark A. Defining the Anthropocene. **Nature**, v. 519, n. 7542, p. 171–180, mar. 2015.
- LIÉVANOS, Raoul S. *et al.* Challenging the white spaces of environmental sociology. **Environmental Sociology**, v. 7, n. 2, p. 103–109, 3 abr. 2021.
- LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. *In: Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- MAIA, Maria Lúcia Sá; MOURA, Edila Alencar Ferreira. Da farinha ao alumínio: os caminhos da modernização na Amazônia. *In: CASTRO, Edna; MOURA, Edila Alencar Ferreira; MAIA, Maria Lúcia Sá (Orgs.). Industrialização e grandes projetos: desorganização e reorganização do espaço*. Belém: Gráfica e Editora da UFPA, 1995. p. 410.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- MARIN, Rosa E. Acevedo. Estratégias dos Quilombolas de Jambuaçu e Projetos da Vale S.A. no Moju, Pará. *In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. (Orgs.). Cadernos de debates Nova Cartografia: Territórios quilombolas e conflitos*. 02. ed. Manaus: UEA Edições, 2010. v. 01 p. 349.
- MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- MARX, Karl. Carta de Marx a Annenkov. *In: Miséria da filosofia*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 1

MARX, Karl. **Cadernos de Paris; manuscritos econômicos-filosóficos**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MASCARENHAS, CarlosAlberto de Souza. **Entre o vivido e o concebido : dimensões da produção do espaço numa comunidade quilombola**. Dissertação de Mestrado—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2018.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, v. 19, p. 259–274, abr. 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. **Religião & Sociedade**, v. 30, p. 13–37, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica, biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo - Rio de Janeiro: n-1 edições, 2023.

MELLO, Leonel. John Locke e o individualismo liberal. *In*: WEFFORT, Francisco (Org.). **Os clássicos da política Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”**. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2001. v. 1.

MENEZES, Palloma Valle. **Entre o “fogo cruzado” e o “campo minado”: uma etnografia do processo de “pacificação” de favelas cariocas**. Tese de doutorado—Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

MENEZES, Palloma Valles. Os rumores da ‘pacificação’: A chegada da UPP e as mudanças nos problemas públicos no Santa Marta e na Cidade de Deus. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 7, n. 4, p. 665–684, 5 out. 2014.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

MILLS, Charles W. **O contrato racial: edição comemorativa de 25 anos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOORE, Jason W. O surgimento da natureza barata. *In*: **Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e crise do capitalismo**. São Paulo: Elefante, 2022. p. 344.

MOREIRA, Adilson. Prefácio. *In*: **Teoria crítica da raça: uma introdução**. 1ª ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, n. 28, p. 56–63, 1 mar. 1996.

MURPHY, Michael Warren. Notes toward an anticolonial environmental sociology of race. **Environmental Sociology**, v. 7, n. 2, p. 122–133, 3 abr. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Raimundo Magno Cardoso. **Comunidades quilombolas África e Laranjituba, um estudo das práticas e fenômenos que constituem sua gestão territorial tradicional**. Brasília-DF: Universidade de Brasília, 2017.

NETO, Frederico Tarsitano. A divisão internacional do trabalho e a nova indústria do alumínio na Amazônia. *In*: CASTRO, Edna; MOURA, Edila Alencar Ferreira; MAIA, Maria Lúcia Sá (Orgs.). **Industrialização e grandes projetos: desorganização e reorganização do espaço**. Belém: Gráfica e Editora da UFPA, 1995. p. 410.

NETO, José Maia Bezerra. **Escravidão Negra no Grão-Pará: Séculos XVII - XIX**. 2º edição ed. [S.l.]: Editora Paka-Tatu, 2001.

NETO, José Maia Bezerra. A CULTURA DO CACAU NO GRÃO-PARÁ OITOCENTISTA: uma notícia histórica. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, v. 7, n. 1, 2020.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, jun. 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al.* (Orgs.). **Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos**. 02. ed. Manaus: UEA Edições, 2010. v. 01 p. 349.

O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire. Jamary dos Pretos, município de Turiaçu. *In*: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 296.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. **Revista do Instituto de Ciências Sociais**, v. IV, n. nº1, p. 41–91, 1967.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, p. 07–21, fev. 2000.

PARKER, Laurence; LYNN, Marvin. What's Race Got to Do With It? Critical Race Theory's Conflicts With and Connections to Qualitative Research Methodology and Epistemology. **Qualitative Inquiry**, v. 8, n. 1, p. 7–22, 1 fev. 2002.

PEIRCE, Charles Sanders. A fixação da crença. **Popular Science Monthly**, v. 12, p. 1–15, 1877.

PEREIRA, Adhara Abdala Nogueira; CARDOSO, Emanuela da Conceição; MENDONÇA, Ygor de Siqueira Mendes. A efetivação da consulta prévia, livre e informada no Estado do Pará: uma análise à luz do protocolo de consulta prévia da comunidade quilombola do Abacatal. *In*: ROSSITO, Flávia Donini *et al.* (Orgs.). **Quilombolas e outros povos tradicionais**. Curitiba-PR: CEPEDIS, 2019.

PEREIRA, Otaviano. **O que é teoria**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

PICO, Daniel Montañez. **Marxismo negro: pensamento descolonizador do Caribe Anglófono**. São Paulo: Editora Dandara, 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

POVINELLI, Elizabeth A. **Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

POVINELLI, Elizabeth A. **Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio**. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Uma categoria rural esquecida. *In*: **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. v. 1 p. 336.

RAMOS, Alcida Rita. O pluralismo brasileiro na berlinda. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, n. vol. 8 (2), p. 165–184, 1 nov. 2004.

RAWLS, Anne Warfield. Introdução. *In*: **Estudos de etnometodologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

Relatório de Impacto Ambiental da Ferrovia Paraense S.A.. Belém-PA: Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Mineração e Energia, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2024.

RIDDEL, Rebecca *et al.* **Desigualdade S.A. – Como o poder corporativo divide nosso mundo e a necessidade de uma nova era de ação pública**. Reino Unido: Oxfam Internacional, 2024.

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. Introdução. *In*: GOZALEZ, Lélia (Ed.). **Por um feminismo afro-americano: ensaio, intervenções e diálogos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RODRIGUES, Jondison Cardoso. O PROJETO ARCO NORTE NA AMAZÔNIA E A SUA RELAÇÃO COM O AGRONEGÓCIO. *Revista da Casa da Geografia de Sobral (RCGS)*, v. 23, n. 2, p. 317–351, 1 out. 2021.

SACRAMENTO, Elias Diniz. **As almas da terra: a violência no campo paraense.** [S.l.]: Universidade Federal do Pará, 20 ago. 2007.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

SALLES, Vicente. **Memorial da cabanagem: esboço político -revolucionário do Grão-Pará.** Belém-PA: CEJUP, 1992.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos.** Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil.** Salvador: EDUFBA, 2003.

SANTOS, Danilo Mourão dos. **Reconhecimento da identidade quilombola entre jovens nas comunidades Laranjituba e África em Abaetetuba (PA): a percepção do “ser quilombola”.** Brasília: Universidade de Brasília, 9 dez. 2019.

SANTOS, Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães. **Lamento e dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens.** Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2007.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Conceituando “Empoderamento” na Perspectiva Feminista. 2 out. 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870 1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Rafzes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 21, n. 1, p. 10–31, 13 jun. 2002.

SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, p. 217–243, jul. 2011.

SEAMSTER, Louise; PURIFOY, Danielle. What is environmental racism for? Place-based harm and relational development. **Environmental Sociology**, v. 7, n. 2, p. 110–121, 3 abr. 2021a.

SEAMSTER, Louise; PURIFOY, Danielle. What is environmental racism for? Place-based harm and relational development. **Environmental Sociology**, 3 abr. 2021b.

SIMMEL, Georg. **Georg Simmel: sociologia.** São Paulo: Ática, 1983.

SNOW, C. P. **As duas culturas e uma segunda leitura**. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOLÓN, Pablo. Bem Viver. *In*: SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, descrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Sueny Dias Oliveira. **Um rio e suas gentes: ocupação e conflitos nas margens do rio Turiaçu na fronteira entre Pará e Maranhão (1790 - 1824)**. Dissertação de Mestrado—Belém-PA: Universidade do Pará - Programa de Pós-graduação em história social da Amazônia, 2012.

SPAARGAREN, Gert; MOL, Arthur P. J. Sociology, environment, and modernity: Ecological modernization as a theory of social change. **Society & Natural Resources**, v. 5, n. 4, p. 323–344, 1 out. 1992.

STRAUSS, Anselm L. **Espelhos e Máscaras - A Busca de Identidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoeextrativismo na américa latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019.

SZTOMPKA, Piotr. Another Sociological Utopia. **Contemporary Sociology**, v. 40, n. 4, p. 388–396, 2011.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TRECCANI, Girolamo. **Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: [S.n.].

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo - Rio de Janeiro: Difel, 1979.

VELHO, Otávio Guilherme. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro (1969). *In*: **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1 p. 336.

VERÁN, Jean-François; VANDENBERGHE, Frédéric. Novas sociologias: um exercício de teoria comparativa. *In*: **Além do habitus: teoria social pós-bourdiesiana**. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. *In*: **Usos e abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WEBER, Max. **Ciência e política duas vocações**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001a.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001b.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. *In: Max Weber. Os Grandes cientistas sociais*. 7. ed. São Paulo: Editora Ática, 2008a.
- WEBER, Max. **Weber**. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2008b.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2014.
- WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. 5ª ed. São Paulo; Campinas: Cortez; Editora da Unicamp, 2016.
- WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina: a estrutura de uma área urbana pobre e degradada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- WILDERSON III, Frank. **Afropessimismo**. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.
- ZHOURI, Andréa. Introdução. *In: As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 327.
- ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e conflitos ambientais: um novo campo de investigação. *In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 484.

8 APÊNDICE

8.1 PARTICIPAÇÃO NO ENCONTRO DE DEFESA DOS TERRITÓRIOS NA CHÁCARA NO LIMITE – BARCARENA-PA EM 13 E 15/09/2024.

Mesa: A Frente e seus desafios (14/09/2024)

Eu também vou tentar ser breve, mas é interessante eu falar um pouco de mim, que acho que vocês não me conhecem totalmente. Eu nasci e me criei em Paragominas. Os meus pais, tanto pai quanto mãe, são do Nordeste. A minha mãe, a família da minha mãe é do Ceará, e eles vieram para o Pará na década de 1970, fugindo da fome.

Esses tempos agora, como eu estou fazendo doutorado, eu também estou numa perspectiva mesmo de autobiografia, voltei a conversar com a minha avó, e ela falou muitas coisas que até então eu não sabia. Quando eles moravam numa casa de taipa, quando eles saíram lá da Serra do Tianguá, que eles moravam embaixo, eles venderam a madeira, venderam o telhado, e vieram para o Pará muito por causa da fome. E ela conta que, quando ela chega por Bragança, ela sente uma diferença muito grande na natureza, aquele verde diferente da caatinga. Isso é algo que eu conheço agora, e eu percebo que essa questão da memória, a valorização da memória, ela se deu, na minha perspectiva, quando eu estive em Laranjituba e África, quando eu estava no mestrado, que eu fiquei assim pensando: como é que eles valorizam tanto a memória deles, e eu particularmente pouco sei da minha?

E foi a partir dali que eu tento agora trazer isso para o doutorado. Já o meu pai, ele é do Maranhão, de Turiaçu, de uma comunidade que não é reconhecida como quilombola, na época, mas é uma comunidade negra rural. Saiu de lá aos 13 anos e se tornou uma criança de rua que foi adotada, enfim. E meus pais se conheceram lá em Paragominas.

Então, a minha entrada na universidade vem por causa das políticas sociais. Eu entrei em 2010, 2009, no auge das cotas sociais, das cotas raciais. Vou para Belém, faço minha graduação em ciências sociais, e é interessante que, naquele momento, eu tenho interesse pela discussão sobre comunidades tradicionais, quilombolas, que a gente estuda nas ciências sociais, na antropologia, na sociologia. E é engraçado como que é a vida: o

professor Luiz organizou um final de semana na comunidade do Vavá, em Laranjituba e África, e foi a partir dali que comecei a ter contato. Na época, o professor tinha dividido a gente em grupos para a gente entrevistar: “vamos entrevistar a memória, vamos entrevistar como é a questão da economia”, e assim foi.

Aí chegou... faltava um semestre para acabar o curso, e eu tinha entrevistado a professora Osmarina, na época ela estava viva, foi uma entrevista muito interessante, que ela fala da vida dela. Aí qual foi a minha sacada? Foi conversar com os meus colegas, pedir a entrevista que eles fizeram com outros moradores da comunidade Laranjituba e África. E foi a partir dali que eu tentei fazer um rascunho sobre a identidade quilombola.

Aí passou-se o tempo, eu fui fazer mestrado em sociologia na UnB. E naquele momento que eu estive na comunidade do Vavá, o que me chamou a atenção foi que havia ali um processo de identificação com a identidade quilombola, já que eles tinham sido reconhecidos em 2001, e tinha os jovens, alguns se identificavam, outros não sabiam bem o que era. Então, eu estudei basicamente isso no mestrado, foi isso que eu estudei. Quando eu voltei em 2018, passei praticamente um mês lá na comunidade, fiz várias entrevistas, e a minha dissertação foi sobre o reconhecimento da identidade quilombola entre os jovens da comunidade África e Laranjituba.

Inclusive, Raíssa, eu não sei se foi você que entrevistei ou sua irmã, mas uma das duas me falou que queria fazer jornalismo na época, você lembra? Eu entrevistei o Cláudio, entrevistei o Vavá, a dona Léo... acho que foram umas trinta entrevistas. E assim, foi muito impactante para mim, a convivência. Foi pouco tempo mesmo, mas foi bem impactante, porque ler é uma coisa e experimentar é outra.

E naquela época, nas entrevistas, eu perguntava: qual foi a reunião que mais te chamou a atenção da associação? Falavam que era sobre a questão da ferrovia, isso aí em 2018. Então, a questão da ferrovia era algo que estava muito recente... E aí, tipo... Bom, eu fui para o doutorado, veio a pandemia, mas aquelas entrevistas que eu fiz, sobre as quais aparecia a ferrovia, eu guardei e fui me debruçar com a minha orientadora...

Bom, dito isso, aí eu já quero entrar basicamente no debate mesmo sobre a Frente. Quando eu fui à primeira reunião da Frente, que foi lá em Tome-açu, não só a de Tome-açu, a que ocorreu em maio lá em Laranjituba, me chamaram muito a atenção. Primeiro por quê? Primeiro porque o processo de... Eu percebo, assim, não só percebo, mas eu vejo, que esse espaço que vocês construíram desde 2017 para cá, ele é um espaço de conhecimento. Ele é um espaço que gera conhecimento. E esse conhecimento que é gerado aqui, ele não é um conhecimento, por exemplo, da universidade.

Por que ele,não é? Porque na universidade eu me sento... aí é aquela história, “eu entro calado e saio mudo”. Porque quem fala para mim é o professor, partindo do princípio de que eu não sei nada. E isso, esse modelo de educação, é o que o Paulo Freire vai chamar de educação bancária. O professor simplesmente chega e joga o conteúdo na cabeça [do aluno]. Algo muito diferente das reuniões da Frente, porque é um espaço dialógico, em que não há nem professor, nem aluno. Todos que estão aqui estão trazendo experiências da sua comunidade, experiências de vida, que são trocadas, e essa troca de experiência gera um conhecimento. Conhecimento de quê? Um conhecimento de resistência.

Não só um conhecimento de resistência, mas também um conhecimento que reconstrói o padrão de como os grandes empreendimentos têm agido aqui nessa região. Porque para quem está na universidade, o que vai ser considerado é o quê? São ações e práticas que são normatizadas juridicamente, onde existe defesa, onde existe um juiz, um advogado. Mas participando com vocês, eu percebo que isso não existe. Não existe justiça. Existe o quê? Existe uma relação de opressão, uma relação mesmo de querer passar por cima, e vocês são uma resistência.

Então, essa experiência de conhecimento me chamou bastante atenção. Por exemplo, todos estarem dialogando, construindo conhecimento, os grupos de discussão vêm com soluções. E eu me lembro que, falando com minha orientadora, eu estava muito impactado com o que eu tinha visto. Eu também já participei de movimento, participei de partido político, de formação sindical, mas formação sindical é a mesma coisa: chegam uns lá na frente, dotados de conhecimento, e vão tentar ensinar para a gente como lutar.

Então, o que vocês fazem aqui é o que o Paulo Freire coloca na pedagogia do oprimido: que é uma pedagogia com o oprimido. É uma pedagogia do oprimido, não para o oprimido. A preposição aí tem muita força: o “do” vem da participação, e o “para”, como eu falei, aquela pedagogia bancária.

Quando eu entro na universidade, fazendo uma relação com o que eu vejo aqui na Frente, a primeira coisa que a gente aprende nas ciências sociais é um pensamento até mesmo violento, que vai dividir conhecimento científico e conhecimento de senso comum. Acho que o Gilmar também deve ter passado por essa violência. E eu passei por essa violência. O que significa isso? O senso comum seria esse conhecimento que é gerado aqui, que não é um conhecimento. Apesar alguns da academia considerarem conhecimento. Alguns não... quer dizer, a maior parte não considera conhecimento, que é o senso comum. E existe o conhecimento científico, que é esse conhecimento que, de maneira hierárquica, é o primeiro conhecimento.

De um tempo pra cá, dentro da própria sociologia, eu vim... isso não é meu, é algo que alguns sociólogos defendem, que não há uma diferença entre o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico. Porque tanto o conhecimento comum ele parte de uma experiência, ele parte também de uma investigação, como também o conhecimento científico. O que muda nesses dois tipos de conhecimento é que o conhecimento comum é um conhecimento para a vida, e o conhecimento científico é um conhecimento contemplativo. Ele não está necessariamente orientado para cumprir uma função ou ele ter uma finalidade, ele é contemplativo.

Se a gente for ver, por exemplo, aquelas pesquisas sobre a teoria da relatividade do Einstein, era simplesmente para saber como a gravidade no universo funcionava. Não tinha praticidade, mas hoje já tem, por exemplo, a questão da comunicação, os satélites, enfim. Então, é um conhecimento mais contemplativo. E hoje alguns [sociólogos] não partem dessa divisão. Eu lembro de um teórico da sociologia, Bourdieu, ele é bem explícito: ele vai falar da ruptura epistemológica. Ele vai falar assim: “olha, existe a sociologia e existe uma sociologia espontânea”, que é aquela sociologia que é feita pelos atores. Mas qual é a diferença? Essa diferença é mais uma diferença de campo [política] do que de fato real, ou seja, é uma diferença mais política do que prática, vamos assim dizer.

E, por exemplo, quero colocar aqui para vocês um conhecimento sociológico que vocês geram. Por exemplo, a sociologia está preocupada em ouvir as pessoas que estão sendo... que passam por processos de opressão, que passam por processos de exploração. Mas, trabalhando aqui, ouvindo vocês, vendo vocês, eu percebo que vocês já criaram um conhecimento sociológico. E que conhecimento sociológico é esse? É como os grandes empreendimentos eles vêm atuando aqui nessa região.

Por exemplo, quando vocês falam o seguinte: “ah, eles vieram na minha comunidade e ofereceram tanto, e ofereceram tanto emprego”, tanto lá em Laranjituba, quanto lá em Pirocaba, quanto no Tauá. Ou seja, há um padrão de comportamento. E esse padrão de comportamento foram vocês em diálogo um com o outro que perceberam qual é a estratégia dos grandes empreendimentos. Então, vocês fazem essa investigação também, é um conhecimento investigativo que parte da experiência de vocês.

Aquela cartilha sobre as 20 estratégias dos grandes empreendimentos que foi dada lá em Tome-Açu, eu achei muito interessante. Com certeza, imagino que seja muito da conversa que vocês têm e que foi registrada em papel. E essas estratégias [que foram escritas] elas são o quê? São conhecimento sociológico, um padrão de comportamento

que vocês investigaram e vocês viram o que essas grandes empresas fazem aqui nessa região.

Então, esse é particularmente o que eu vejo: a Frente, ela não é só também um movimento de ação, mas ela também é um movimento que gera conhecimento a partir de uma investigação das experiências individuais que são compartilhadas em espaços como esse aqui. E isso é muito importante, até mesmo porque o conhecimento vai orientar a resistência, ele vai orientar a ação.

Então, dito isso... e aí que é uma fala de uma pessoa que tá fora, mas que eu de fato vejo que é um espaço que tem que ser valorizado, que tem que continuar, que é importante. Eu falei para vocês que o conhecimento que é gerado aqui é um conhecimento válido, porque o conhecimento que é gerado aqui não deixa em nenhum momento a desejar perto de um conhecimento científico, perto de uma tese de doutorado, perto de uma dissertação. Muito pelo contrário, é um conhecimento tão preciso quanto o conhecimento que é gerado dentro de uma academia, dentro de uma universidade. Isso que eu quero colocar para vocês.

Mas nós estamos dentro de uma sociedade que é uma sociedade que tem divisões de poder, divisões raciais, divisões de gênero, e aí vem o debate da desigualdade. E esse conhecimento, conversando com o Vavá, conversando com a dona Léo, conversando, ouvindo a Cléia, principalmente a Cléia, eu gosto muito de ouvir, quando falou em Laranjituba, quando falou na segunda-feira na Alepa, foi uma fala muito comovente e cheia de experiência, lá do Bom Remédio [comunidade]...

Mas, esse conhecimento que é gerado aqui, ele tem uma limitação, e essa limitação não é aqui. A limitação é lá fora. Porque é um conhecimento que ele, e aí é algo que eu tenho trabalhado na minha tese, que é um conhecimento que ele sofre uma injustiça epistêmica, que é um conceito... Mas, como é que é essa injustiça epistêmica que o conhecimento daqui sofre? É um conhecimento, por exemplo, que ele é desacreditado. Desacreditado como? Ele não é científico, ele não é feito por um doutor, ele não é feito por um cientista, ele não é feito por um técnico. Esses são os argumentos que são utilizados para dizer que esse conhecimento aqui não é válido, não que eu pense isso, muito pelo contrário.

Então, esse conhecimento sofre uma injustiça epistêmica em que ele é desacreditado. Além do conhecimento, dentro dessa injustiça epistêmica, também há uma injustiça de comunicação, aonde, quando vocês falam, essa fala é desacreditada. Por que ela é desacreditada? Não por causa da fala, mas porque o preconceito de quem ouve vai

bloquear o conhecimento. E essa injustiça epistêmica se manifesta onde? Se manifesta quando vocês não são ouvidos nas arenas públicas, no judiciário, numa CPI [na assembleia estadual], porque são pessoas, doutores, advogados, que têm que falar por vocês.

Não que eu esteja falando que a luta pela justiça seja algo banal, pelo contrário, ela é necessária. Mas o que eu quero falar é para que vocês possam perceber como isso é uma injustiça epistêmica com vocês. Porque quem, em um fórum de justiça, quem vai falar é um advogado, quem vai falar é um técnico. Não é um presidente da comunidade quem vai falar. Mas isso não é problema aqui, o problema é lá. Porque eles utilizam da linguagem, da comunicação, uma forma de simplesmente barrar.

Por exemplo, quando a Clea fala sobre os problemas de saúde em relação à água, é um conhecimento de uma experiência, é uma doença que ela vê, é algo que eles sentem, é algo... a prova é o corpo. Mas na justiça não é isso. Na justiça é o quê? É o papel [a prova]. Só que o grande problema é o seguinte: que esse conhecimento científico não é um conhecimento objetivo neutro, e aí vem a sociologia da ciência e tecnologia falar isso para a gente dentro da academia. Ele é um conhecimento que é orientado pela política e por ideologia, e é por isso que há controvérsias científicas.

Até quando esse conhecimento científico ele é objetivo? Já que os laudos da professora Simone [professora de química da UFPA], os laudos da professora Simone dizem uma coisa, e os laudos das empresas dizem outra. Todos eles são... vêm de uma autoridade científica. Então, o que eu percebo é isso: que é um conhecimento sociológico, conhecimento válido que é gerado aqui, que não é só... não é opinião, muito pelo contrário, parte de uma experiência, do mesmo modo que a ciência faz experiência, vocês também fazem. E o mais profundo é que vocês vivem essa experiência no corpo de vocês, e essa experiência científica não. A experiência científica é uma experiência que é feita no laboratório, nos tubos. Então, vocês veem como é que esse tipo de experiências não é desmerecido? Por quê? Por causa dessa desigualdade do poder que a nossa sociedade vive.

Então, é um pouco que eu tenho trabalhado, que eu tenho refletido junto com a minha orientadora: que essa injustiça epistêmica se manifesta quando vocês são bloqueados no acesso nas arenas públicas. Mas, ainda assim, é necessário a luta, como vocês têm feito... Naquela vez que entrevistei o Vavá e perguntei se ele acredita na justiça, e ele respondeu “está dando certo, a gente já parou por seis meses o TUP”, então, esse é o caminho. E é isso mesmo, a gente tem que lutar em várias formas.

Mas, há um detalhe, e aí, como eu falei para o Vavá, eu gosto de ir para ouvir vocês , é... eu falei isso... porque eu não sou daquele de chegar e falar o que tem que ser feito, não, pelo contrário, eu vejo que vocês têm uma capacidade crítica incrível, sabe? Toda vez que eu vou em uma reunião, eu volto assim, sabe, impactado, né, porque eu aprendi. Aí aprendo, né, e hoje, na academia, quando eu falo academia eu falo universidade, acho que muitos já se confrontaram com essa palavra, né, decolonialidade.

A decolonialidade, nada mais é, assim, grosso modo, é uma forma que os intelectuais do sul global criaram para falar “olha, a gente também quer ser ouvido”. Porque, quando a gente está na academia, a gente também sofre um processo de colonização, que é o que a gente chama de colonização mental. A minha formação toda, tanto na graduação quanto no mestrado, foi o quê? Ler homens brancos, europeus. Essa foi a minha formação. Eu só comecei a ler mulheres e homens negros agora, no final do meu doutorado, né. E quem não lê esses europeus brancos corre o risco de, dentro de um processo seletivo de concurso, não ser aprovado, porque o que eles pedem é isso, é conhecimento de homem branco europeu.

E aí, só para falar para vocês, hoje eu sou professor do IFPA, mas eu sou professor do IFPA lá de Conceição do Araguaia, Sul do Pará. Aí eu estou afastado para concluir o meu doutorado. Então, assim, o que eu percebo em relação a tudo isso, já concluindo, na verdade, é que esse conhecimento... do mesmo modo que se vê esse pensamento decolonial, que faz parte do sul global, querendo falar para o norte global, hoje existem muitos pensamentos que são caracterizados como contra-colonial, aí eu estou lembrando aqui do Nego Bispo, que é um quilombola do Piauí.

O Nego Bispo escreveu alguns artigos e dois livros, que são livros magníficos, e aí ele vai falar que essa contra-colonialidade é justamente o que vocês têm feito aqui. É um conhecimento contra-colonial, é um conhecimento que vai contra, muitas vezes, ao conhecimento até mesmo da universidade. Até mesmo a nossa relação com nossos aliados da universidade, às vezes há uma relação meio assimétrica, e muitas vezes o intelectual quer vir como uma pessoa que conhece tudo, não é bem assim.

Então, o Nego Bispo, que é da tradição oral... os livros que ele escreveu, na verdade, são transcrições de palestras, e aí seria interessante vocês gravarem mesmo a fala de vocês, e transcrever isso em um livro. E é algo muito potente, porque, em vez de vir alguém da universidade para cá, é vocês que vão para lá na linguagem deles, que é a linguagem escrita: a experiência do Bom Remédio, a experiência do Pirocaba. Mas essas experiências, elas têm sido registradas por pessoas que vão lá pesquisar, não que eu esteja

criticando, acho que é necessário, mas vocês também têm que ir para lá, têm que ir para lá de forma escrita.

O Nego Bispo é um cara de uma potência, e ele nunca passou por uma universidade. Ele tem um pensamento lógico muito interessante. Então, esse processo contra-colonial, como eu falei, porque a Frente, ela também é ação, ela é conhecimento, ela é investigação. E é importante gravar essas falas, gravar para transcrevê-las e transformá-las em livro, transformá-las em materiais para que elas possam entrar dentro da universidade, para que vocês não possam só ser ouvidos, mas que vocês possam falar na linguagem ocidental, que é a linguagem escrita.

Voltando ao que falei logo no começo, a questão do senso comum, que é o conhecimento prático: em vários momentos da ciência, da universidade, ela teve que lançar mão, ela teve que reconhecer esse conhecimento. Vamos lembrar, por exemplo, o que o Gramsci vai falar do intelectual orgânico: Vavá, Gilmara, Dayane, Tia Bena, todos vocês aqui são intelectuais orgânicos. Vocês estão gerando conhecimento. Vocês estão gerando conhecimento.

Por exemplo, um outro pensador, que é um sociólogo francês, vai falar de uma sociologia da crítica, não crítica, mas da crítica porque é feita pelos atores. Vocês se enquadram nisso também. Ou seja, é um espaço de conhecimento, de investigação. Então, o que eu poderia indicar é que esse espaço é muito importante, ele é muito importante, porque ele gera esse conhecimento. Aquela cartilha é uma cartilha muito importante porque ali está colocada toda uma estrutura comportamental dos grandes empreendimentos.

Lembro de um episódio lá em Tomé-Açu, que até anotei no meu diário, uma frase de um jovem lá de Bom Remédio, eu não lembro o nome, mas ele vai falar sobre... ele usou o termo “novos espelinhos”, que são as estratégias dos colonizadores que não mudou em nada. Ele falou assim: que hoje eles não dão espelhos, eles dão novos espelinhos, que é a estratégia do emprego. Se davam para os indígenas o espelho no passado, de uma história circular, hoje eles dão emprego, cesta básica, dinheiro, tudo isso.

Então, essa é a impressão que eu tenho da Frente, que eu tenho refletido ultimamente: quando eu volto para casa e vou ouvir vocês novamente, ouvir a fala de vocês, eu sempre tenho me surpreendido. Então, é isso que eu penso, é isso que eu tenho refletido a partir daqui, na sociologia. É isso.