



**ST14 - Espaços rurais no Brasil contemporâneo: questões teóricas e novos temas de pesquisa**

**Título:**

QUILOMBOLAS MARAJOARAS E ENUNCIADOS DE SI:  
A heterogeneidade do sujeito como ação política contra-dominante<sup>1</sup>

**Autora:**

Janine de Kássia Rocha Bargas<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG); integrante do Grupo de Pesquisa em Mídia e Esfera Pública (EME/UFMG).

## Introdução

Considerando a atuação política dos quilombolas do município de Salvaterra, na Ilha do Marajó, no Pará, este trabalho faz uma reflexão sobre as várias limitações impostas esses sujeitos, o que lhes obstruiu historicamente a fala, e como eles têm se articulado para reverter isso por meio da construção de enunciados de si como formas de ação contra-dominante. Especificamente, busca-se pensar como essa enunciação está materializada em suas ações políticas.

A tentativa aqui é de trazer ao conhecimento a prática política dos grupos quilombolas marajoaras situando-os criticamente nos estudos “pós-coloniais”, com as contribuições de Stuart Hall (2009a; 2009b; 2011), Gayatri C. Spivak (1994; 2006; 2008; 2009; 2010) e Judith Butler (1997; 2003). Trata-se de uma investigação que, a exemplo do escopo teórico de que se apropria, tem uma preocupação com um pensamento engajado politicamente, longe de contribuir para a histórica separação feita na divisão do trabalho, entre a atividade manual/militante e a atividade intelectual. Ressalta-se o termo criticamente porque se considera que o termo “pós-colonial” não pode ser operado ingenuamente, sem considerar as já consolidadas ressalvas feitas, inclusive, por muitos de seus pensadores.

Esta análise faz, então, uma espécie de costura entre os elementos empíricos relacionados aos quilombolas – serão utilizadas informações e depoimentos já coletados em momentos distintos de pesquisa (em entrevistas, relatórios de eventos etc.) – e os conceitos como “colonialismo”, “pós-colonial(lismo)”, “subalterno(idade)”, “identidade”, “*différance*”, “fala”, “performatividade” e “agenciamento” para tentar responder à seguinte questão: em que medida tais sujeitos se apropriam de categorias como a própria identidade, re-elaboram e difundem elementos que apontam para uma concepção do “quilombola” como distinto das narrativas dominantes?

Na primeira parte do trabalho, o leitor encontra uma relação entre a condição de escravizados dos antepassados quilombolas e a sua vinculação a um passado histórico, hoje inexistente e, portanto, não-legítimo e como essa vinculação é utilizada pelos grupos sociais antagônicos para subalternizar os sujeitos quilombolas. Num segundo momento, destaca-se a importância da categoria quilombola ou “comunidades remanescentes de quilombos” para a delimitação de uma caracterização específica que perpassa esses

grupos em relação a outras categorias mais genéricas, como a de "trabalhadores rurais" e "camponeses" e, ao mesmo tempo, o paradoxo que o termo carrega – se demarca direitos específicos, ao mesmo tempo, homogeneiza os sujeitos. E, por último, nesse contexto, são apresentados os elementos da organização política dos quilombolas do Marajó, e demarcadas algumas das formas enunciativas que visam a uma reelaboração dos discursos dominantes e, conseqüentemente, à transformação.

## **1. Pós-colonialismo e outros marcos teórico-conceituais**

O “pós-colonial” neste estudo assinala um pensamento marcado cronologicamente e epistemicamente, isto é, considerando-o como um pensamento voltado aos efeitos secundários (HALL, 2009a) da colonização e às profundas transformações do sujeito – agora descentrado – tanto política, quanto analiticamente, provocadas pelas mudanças estruturais do capitalismo.

Da mesma forma, segundo Spivak (2008), essas grandes mudanças devem ser assinaladas como as confrontações e não como transições. Isto porque, em primeiro lugar, como transição, elas seriam analisadas apenas em relação à dominação e à exploração e não inseridas na história dos meios de produção. Em segundo lugar, essas mudanças estão fortemente marcadas por uma mudança no sistema de signos. Aqui, a linguagem aparece como fundamental para a análise, ou seja, toma-se como referente a construção de categorias às quais se liga tanto a subalternização quanto as possibilidades de agência.

Entre as principais críticas a uma concepção ingênua do “pós-colonial” – apenas para citá-las – está: a) a sua tendência à despolitização, por suplantar as diferenças nítidas entre colonizador e colonizado, típicas do colonialismo; b) uma suspensão da História e uma certa linearidade, na medida em que funde temporalidades procurando sublimar os efeitos ainda perturbadores do colonialismo; c) a configuração de um discurso às avessas, proclamado por “intelectuais deslocados do Terceiro Mundo” para o Primeiro Mundo, em que se pretende novas universalizações a exemplo do eurocentrismo iluminista; e d) uma diminuição dos efeitos do capitalismo em nome de um culturalismo

discursivo, onde a “identidade é [puramente] discursiva, e não estrutural” (HALL, 2009a, p. 97, *destaque nosso*).

A essas críticas alia-se, ainda, a necessidade de pensar as diferentes formas que o “pós-colonial” tomou ao redor do mundo. O caso das populações tradicionais da Amazônia parece emblemático por trazer uma espécie de dupla pós-colonialidade: aquela tomada em termos nacionais, com os revezes da relação Brasil-Portugal, e uma segunda colonização dentro do próprio país, que insiste em situar a Amazônia e os amazônidas como uma fronteira (agrícola, fundiária, desenvolvimentista etc.) ainda em expansão (VIANNA JR., 2009).

Nesse bojo, pensar as ações políticas das comunidades quilombolas da Ilha do Marajó parece coadunar com a afirmação de Stuart Hall (2009a, p. 102), para o qual “os efeitos negativos desse processo [de colonização] forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial”.

Um dos motivos é o fato de que a categoria quilombola é permanentemente associada a marcos temporais pretéritos sendo por isso muitas vezes interpretada como uma categoria social ultrapassada, obsoleta. Tal fato logrou aos que se assumem como quilombolas, um lugar marginal na história e na política brasileiras. Esse quadro começou a se modificar profundamente com a promulgação do Artigo 68 da Constituição de 1988<sup>3</sup>, com o reconhecimento formal da existência de comunidades remanescentes de quilombos na atualidade.

Levando em consideração que, para se reproduzirem social e fisicamente as comunidades quilombolas necessitam manter suas formas próprias de vida nas quais o território aparece como fator preponderante, pois é **a partir** dele e **com ele** que se estabelecem regras comunitárias, como a designação das unidades domésticas, as roças, a pesca e a caça e a coleta do açaí, as limitações à liberdade de uso e posse do território no Marajó, mesmo não sendo o único impasse, parece central à análise sobre a constituição da vida sociopolítica desses grupos sociais.

---

<sup>3</sup> Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos (BRASIL, Art. 68, 1988).

Na Ilha do Marajó<sup>4</sup>, extremo norte do país, particularmente na cidade de Salvaterra, onde realizou-se este estudo, as comunidades que se auto declaram quilombolas ocupam os espaços eminentemente rurais, tendo como principais atividades socioeconômicas a pesca, o extrativismo do açaí e de outras frutas nativas, o cultivo da mandioca, do abacaxi (além de outros alimentos). Em menor grau, há atividades ligadas a administrações públicas municipais (como agentes de saúde, professores e outros).

Imersos, de forma geral, em situações de conflitos, as comunidades têm empreendido um processo de fortalecimento de suas ações políticas contra as tentativas de desterritorialização (ALMEIDA, 2010). Tais limitações originaram-se com a compra de benfeitorias, com o crescimento dos domínios particulares com uso de documentos forjados<sup>5</sup>, com a destruição de residências e roças, com ameaças e a construção de cercas, justificada pela criação do gado nas fazendas circundantes (ACEVEDO, 2009). Atualmente, a negociação – quando há – entre as famílias quilombolas e os fazendeiros da região dá-se, muitas vezes, mediante a troca entre o cultivo num pequeno pedaço de terra e a abertura de pastos e outros serviços manuais, e essa relação tende a desaparecer com o crescimento da produção do agronegócio.

Em uma situação de conflito ainda mais iminente, novos sujeitos ligados à produção de arroz chegaram ao Marajó, oriundos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol<sup>6</sup>, atraídos pelo baixo preço da terra e pelo ambiente favorável à rizicultura e à produção bovina. Nesse quadro, a relação entre os grandes proprietários de fazendas e o Estado é antiga e caracteriza grande parte dos empreendimentos feitos para fortalecer o discurso governamental de modernização da Amazônia desde a década de 1970 (LOUREIRO & PINTO, 2005).

---

<sup>4</sup> A Ilha do Marajó é a maior de todo o arquipélago de mesmo nome, o maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo. Pertencente ao estado do Pará, nesse território de quase 104.606,9 quilômetros quadrados existem 16 municípios, entre os quais Salvaterra figura como um polo comercial e turístico, com cerca de 20 mil habitantes. Deste número, 62% reside na zona rural. (IBGE, 2011).

<sup>5</sup> Somente 25,8% das terras marajoaras estão registradas – segundo o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó.

<sup>6</sup> A Terra Indígena Raposa Serra do Sol está localizada no estado de Roraima, de lá os rizicultores foram expropriados pelo Supremo Tribunal Federal (STF), no julgamento da Petição (PET) 3.388, em 2009. Na sua migração para o Marajó há, ainda, incentivos públicos do Governo do Pará, como a construção de um porto para escoamento da produção do arroz, anunciada em dezembro de 2012.

Observa-se então que a partir desse histórico que a delimitação de direitos específicos assinalados na Constituição de 1988 não se converteu em sua garantia e efetividade territorial, tampouco diminuiu a inferiorização desses sujeitos em relação a outros grupos sociais dominantes. Isso se traduz, por exemplo, na morosidade dos processos de titulação definitiva dos territórios quilombolas ou na ausência de uma educação quilombola, tal como descrita na Lei 10.639 de 2003.

## **2. Os efeitos do colonialismo e as formas de subalternização**

Os quilombolas vivem em um percurso histórico marcado por processos de expropriação iniciados no período da escravidão no Brasil. Em Salvaterra, são quinze as comunidades que se intitulam quilombolas: Bacabal, Bairro Alto, Caldeirão, Pau Furado, Providência, Campina, Vila União, Salvá, São Benedito, Mangueiras, Deus Ajude, Paixão, Siricari, Rosário e Boa Vista.<sup>7</sup>Cada uma delas possui uma história particular, mas interligada à história da ocupação do Marajó, desde a introdução do regime escravista, passando pela formação dos mocambos, até hoje, quando observamos entre elas laços matrimoniais e de parentesco. Além das ligações históricas, culturais e econômicas, territoriais e afetivas, os sujeitos possuem em comum lutas políticas.

A história que levou à formação dessas comunidades começou com empreendimento colonizador de Portugal nas terras da Amazônia. De acordo com estudos de Nunes Pereira (1944), os africanos escravizados foram levados à região cerca de 160 anos após terem sido introduzidos nos engenhos de São Vicente (estado de São Paulo), datando, portanto, do fim do século XVII a presença dos africanos no território amazônico. Na Ilha do Marajó, com geografia favorável à criação de gado, os colonizadores se utilizaram da pecuária tanto para suprir necessidades econômicas, quanto para ocupar e dominar a região, e, por isso, a demanda por “mão-de-obra” foi crescente.

---

<sup>7</sup> Outras duas comunidades, Passagem Grande e Cururu, estão atualmente pleiteando reconhecimento como remanescentes de quilombos junto à Fundação Cultural Palmares.

A escravização naquela região, a exemplo de todas as formas escravistas de trabalho, ocorreu de forma abrupta, reunindo muitas vezes africanos de etnias rivais, como as culturas *banto* e *sudanesa* (SALLES, 2004), e, já na Amazônia, provocando um embate cultural com os indígenas. Nesses casos, ambos os sujeitos, desprovidos de suas histórias (SPIVAK, 1999) e sensibilizados pela comum situação de escravizados, procuraram por vezes estabelecer juntos a resistência.

Ora, a condição de escravizados, imposta pelo Estado brasileiros àquela época, definiu uma estrutura legal e institucional que circunscreveu esses sujeitos em determinados “territórios”, definindo suas relações com a sociedade e a matriz para uma certa “cidadania negativa”. Neste sentido, o Estado “pode definir a fonte de não-pertencimento, incluindo a não-pertença como um estado quase permanente. Um estado, então, de mal-estar, é claro, se é que não de ódio e indignação” (BUTLER, 2009, p. 45, tradução nossa). O Estado, portanto, aqui entendido nos termos de Judith Butler (2009), tem destaque como aquele ator que define uma dimensão jurídica e uma dimensão da vida; que define as “constelações de consciência” de uma classe e por onde se pode transitar ou mesmo falar.

A partir da condição de interdição, das fugas, das terras doadas pelos senhores ou adquiridas por herança, as comunidades quilombolas de Salvaterra se formaram contra as formas de subordinação. A transgressão das regras oficialmente instituídas pelo regime escravista e a construção de quilombos, foram primordiais para a formação de uma teia de embate e resistência contra seus antagonistas.

Esse período conflituoso de dominação-insurgência direta foi sendo escondido nas profundezas da memória dos grupos quilombolas. Entre os pequenos trechos de lembranças revelados estão sempre casos de luta, por vezes com o uso da força, entre quilombolas e aqueles que procuravam subtraí-los cada vez mais de suas terras “conquistadas”.

Aqui, já é possível perceber o lastro da enxurrada colonizadora e seus respectivos efeitos. Uma nítida separação se fazia clara quando havia a relação direta entre a metrópole Portugal e a colônia Brasil. Um tempo marcado “pela ocupação e pelo controle direto” (HALL, 2009a).

Indubitavelmente, a vinda da família real portuguesa ao Brasil, marcando o início do período imperial, revela a motivação econômica que levou à Lei Áurea, em 1888. Aqui, demonstra-se inexorável a relação entre os regime jurídico-político-econômico que marcava o padrão cultural dominante e, portanto, os que estavam “dentro” e os que estavam “fora” do poder.

A esse respeito, a liberdade, distante de ser uma condição natural, tinha muito mais a ver com o mecanismo político de privação que determinava quem poderia ou não ser livre. Nesse sentido, a criação de categorias discursivas, como a de “ex-escravos” e “homens livres”, assinalava um *status* de *sin-estado* (BUTLER, 2009), qualificando os sujeitos em termos de privação não apenas de direitos, mas também, das condições nas quais essa liberdade poderia ser gozada.

Para os ex-escravizados e seus descendentes as marcas foram duplamente – e imanentemente – nefastas. Por um lado, pelo componente racial, no qual a figura do negro e de quaisquer sujeito que com ele se “misturasse” era atrelada ao impuro, ao imprestável, ao sujo ou à mera sensualidade; por outro lado, pelo componente relacionado à sua condição econômica – decorrente, em parte, do primeiro – que o alijou de toda forma de sustentação digna.

Após a crise da pecuária na região, na transição do período imperial ao republicano, a essa parcela significativa da população, juridicamente liberta, restou a ocupação das fímbrias territoriais (ACEVEDO, 2009). Na sociedade pós-escravista, passaram a se configurar as “terras de preto”, como agrupamentos com processo produtivo próprio, baseado no uso comunal dos recursos naturais, em organização familiar e regras específicas que envolviam não apenas os afrodescendentes (LEITE, 2000). Assim, a permanência no território tornou-se central para a sobrevivência dessas comunidades, pois se configuraram como os únicos recantos de manutenção de práticas próprias de existência, de uma relação simbólica e material com o território, de uma ordem jurídica própria (CARDOSO, 2008), e de laços de solidariedade e parentesco.

Nesse sentido, os quilombolas foram relegados às camadas mais baixas da sociedade. Simbólica e materialmente excluídos, foram submetidos a um processo de subalternização (SPIVAK, 2010), na medida em que sofreram formas específicas de exclusão dos mercados, alijados de uma representação política ou jurídica e



impossibilitados de chegarem às camadas superiores do estrato social (GOULART ALMEIDA, 2010).

Uma subalternização ideologicamente construída, isto é, por meio de “categorias inconscientes pelas quais as condições são representadas e vividas” (HALL, 2009b, p. 138). A concepção de ideologia<sup>8</sup>, aqui, é de inspiração althusseriana, definida como os “temas, conceitos e representações através dos quais os homens e mulheres “vivem”, numa relação imaginária, suas relações com as condições de existência” (HALL, 2009b, 137).

A partir dessa concepção de percepção de ideologias dominantes incrustadas na produção de sentidos sobre os quilombolas, conseguimos perceber as representações sobre os sujeitos tanto no âmbito da linguagem quanto no das instituições e nas mais distintas práticas excludentes. Tamanhas são as consequências da colonização e da produção ideológica de um discurso dominante, que seus efeitos se tornam irremediavelmente presentes no próprio termo “subalterno”, no qual salta aos olhos a prevalência da relação hierárquica entre quem domina e quem explora. Nesse sentido, a ideologia produz um “sujeito-efeito” (SPIVAK, 2010, p. 25) sobre o “quilombola”.

A ideologia dominante opera com todo esse processo já descrito, pela força de representações que mantinham os sujeitos quilombolas como inferiores, estratégias de silenciamento, em que se faz importante destacar o não-dizer e o não-ouvir (SPIVAK, 2010).

Com o passar do tempo, os contornos propriamente sociais e culturais das comunidades quilombolas foram se desenhando na região do Marajó, de acordo com as especificidades locais. Ao mesmo tempo, no cenário nacional, em torno de um sentimento ufanista oriundo do Brasil-República, diversas foram as obras literárias e acadêmicas que procuravam dar certa unidade ao “povo brasileiro”, com a ideia de miscigenação, como *Casa Grande e Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, e de embranquecimento – ver *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda –

---

<sup>8</sup> A ideologia, contrariamente ao que o senso comum costuma lhe atribuir, não é necessariamente dominante. Mas, pelo contrário, segundo os princípios althusserianos, é no terreno dessas estruturas inconscientes que os seres humanos operam alterações das suas experiências com o mundo adquirindo uma nova forma, a consciência. O problema histórico com o qual essa reformulação de defrontou, contudo, foi a reprodução das relações de produção capitalistas e uma adequação da força de trabalho à forma de exploração deste modo de produção (HALL, 2009), o que fez com que a ideologia dominante, então passasse a ser aquela dos governantes sobre os governados.

buscando minimizar o discurso e a discriminação racista ainda fortemente presente na sociedade.

Em um salto temporal, enquanto as comunidades quilombolas lutavam para sua manutenção física e social em cada realidade específica, já na segunda metade do século XX, a atuação de figuras marcantes ligadas aos movimentos sociais, aos sindicatos, aos juristas, alguns parlamentares e intelectuais integrou-se na luta pela garantia dos direitos aos descendentes de africanos no Brasil, tendo seu marco principal no processo de redemocratização do país e na formulação de uma nova Constituição. Nesse percurso, “o quilombo ressurgiu como uma forma de denunciar a continuidade da ideologia de embranquecimento e a exclusão dos negros no projeto republicano de modernização do país” (LEITE, 2008, p. 968). Estamos falando, portanto, de um conceito “trans-histórico” (LEITE, 2008, p. 974), sobre o qual se fundam e se sustentam as ações políticas dos quilombolas na atualidade.

Dessa forma, a fronteira rígida entre colonizador e colonizado foi se diluindo na medida em que novas formas de exploração econômica e novos fatos jurídicos e políticos foram decorridos. No entanto, as marcas, intensas tanto para colonizadores quanto para colonizados, certamente foram sentidas de formas negativas e indelévels pelos colonizados (HALL, 2009a). Um dos efeitos do colonialismo certamente reside num atrelamento do sujeito quilombola a um passado escravista não mais existente, considerando, portanto, tal sujeito como ilegítimo ou mesmo irreal.

### **3. O paradoxo do “quilombola”: homogeneização e distinção**

Após um século da abolição da escravidão no Brasil, o termo "comunidades remanescentes de quilombos" tornou-se o grande divisor de águas das ações políticas dos grupos quilombolas. O termo é especialmente importante porque delimita uma certa caracterização específica que perpassa os grupos quilombolas no contraste com categorias mais genéricas, como a de "trabalhadores rurais", "camponeses", “pescadores”, “extrativistas”, entre outros.

A categoria **quilombola** irrompeu de forma mais intensa sendo apropriada pelos grupos negros rurais da Ilha do Marajó como identidade coletiva, isto é, como um traço que ao mesmo tempo os situa socialmente e os distingue. Desta vez, o quilombo não faz referência a um refúgio dos antepassados – como no discurso colonialista –, mas demarca um processo de resistência política contra a subalternização a eles impostas, no momento presente. Essa resistência está expressa, fundamentalmente, na luta pela titulação definitiva dos territórios e na afirmação valorativa do que é “ser quilombola”.

Se naquela época os quilombolas eram insurgentes, no sentido estrito do termo, ou seja, eram aquilombados na fuga da exploração escravista, o quilombola de hoje ganhou novos contornos: a luta agora é por um território que é seu por direito institucionalizado, entre outras lutas. Aqui, então, reside a ambivalência dessa identidade: enquanto a ideologia dominante atribuiu aos quilombolas uma carga simbólica pejorativa ao mesmo tempo em que os subtraiu materialmente, os próprios sujeitos promoveram uma contra-significação do próprio termo no seu processo de subjetivação e desenvolveram práticas contrárias às exigências dos mercados locais.

Essa identidade, construída no interior dos discursos (HALL, 2009b), foi sendo acionada de maneira estratégica e posicional (HALL, 2009b; 2011), sem fazer referência a um sujeito essencializado, mas marcando suas transformações no curso da história. Ela decorre de um conjunto de esforços que integram os pesquisadores, os militantes, os próprios movimentos sociais e populações tradicionais (ARRUTI, 1997; BARGAS, 2013) com vistas à garantia do direito ao território, à publicização das histórias dos grupos locais e sua importância para formar as muitas histórias que compõem o repertório nacional.

Na abordagem discursiva, o conceito de identidade se vê sempre “sob rasura, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (HALL, 2009b, p. 104). Nesse sentido, a identidade ou a identificação é sempre um processo incompleto, no qual o processo de subjetivação é sempre contingente, dado em função de condições materiais e simbólicas específicas.

Isso quer dizer que, ao utilizar o termo quilombola – seja analiticamente, seja politicamente – o que está em jogo é a ação de um sujeito que não é naturalizado, que

instaura uma diferença de uma vez por todas e que não está inscrito nas modernas oposições binárias. Nesse sentido, a ideia de *différance*, na análise dos sujeitos quilombolas, é útil na defesa dos argumentos de legitimação, tanto na oposição presente/passado, tanto nas múltiplas faces que a categoria quilombola abarca, contra, também, os binarismos preto/branco, mulher/homem, nós/eles.

De uma certa forma atrelada a uma origem que invoca um passado histórico, a identidade quilombola tem muito mais a ver com uma “reutilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura” (HALL, 2009b, p. 109). Essa origem, presente nas narrativizações dos sujeitos quilombolas, também está decerto relacionada à natureza ficcional dos relatos, que não reduz a sua validade e potencialidade discursiva, material ou política (HALL, 2009b).

Pensar no sujeito quilombola da atualidade não pressupõe uma percepção da oposição binária senhor/escravizado – o que não significa que não há consequências dessa relação na atualidade –; significa, no entanto, pensar – desconstrutivamente – nas suas mais diversas multiplicidades. No caso das comunidades marajoaras, estamos falando de comunidades camponesas, que, ao mesmo tempo, são pescadoras, extrativistas, católicas, de religiões de matriz africana, ligadas à pajelança; são agricultoras, ribeirinhas, assalariadas, mulheres, crianças, brancos, adolescentes, negros, homens. O sujeito não é unívoco – nem nunca foi –, mas múltiplo. “Um dos imperativos peculiares da prática desconstrutiva é fixar o olhar crítico não especificamente na identidade reputada de dois pólos em uma oposição binária, mas na agenda ético-política escondida que impulsiona a diferenciação entre eles” (SPIVAK, 1999, pp. 331-332, tradução nossa).

O termo quilombo emerge como um projeto político (LEITE, 2008) que designa uma potente força política na luta pelos direitos socioterritoriais. Contudo, o termo não unifica nem homogeneiza a pauta de reivindicações do movimento no Brasil, variando conforme a pluralidade de manifestações e mobilizações políticas, relacionadas aos contextos sociais e históricos de cada grupo. Em Salvaterra, as comunidades quilombolas estão imersas em disputas territoriais e jogos de poder expresso principalmente por um “cercamento”, no qual os fazendeiros impõem limites territoriais por meio de cercas que cortam as comunidades, impedindo a plantação de roças, a livre circulação de pessoas e o

acesso aos lugares sagrados e a extração de recursos como o açaí e o peixe, entre outras práticas.

Esse intenso processo de destituição material e simbólica dos grupos quilombolas tem como justificativa atual a expansão do agronegócio, a partir de uma visão triunfalista desses empreendimentos e se baseia na flexibilização dos direitos territoriais e quilombolas, por meio de medidas “que objetivam remover obstáculos jurídico-formais e político-administrativos, que reservam áreas para fins de preservação ambiental ou para atender a reivindicações de povos e comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2010b, p. 117) ou mesmo alegando a inconstitucionalidade do Decreto 4887 de 2003, que regulamenta a titulação definitiva dos territórios quilombolas<sup>9</sup>.

Uma dessas tentativas é Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239 (ADI 3239), movida em 2004, pelo então Partido da Frente Liberal (PFL), hoje Democratas (DEM), contra a validade do Decreto. A ADI 3239 alega, entre outros fatores, que designar a titulação definitiva a remanescentes de quilombos de acordo com a auto-atribuição e com a designação dos limites territoriais sugeridos pelos remanescentes seria uma forma de negligenciar os critérios sobre o direito à terra. Segue a ADI: “Descabe, ademais, sujeitar a delimitação da área aos critérios indicados pelos remanescentes (interessados) das comunidades dos quilombos [...], o que não constitui procedimento idôneo, moral e legítimo de definição (PFL, 2004, p. 11). A Ação, nesses termos, ignora a ligação intrínseca e fundamental entre os quilombolas e seus territórios, e considera ilegítima a titulação tal como colocada nos termos da lei.

A despeito dessas ações, o termo quilombo, apropriado como identidade coletiva, carrega um paradoxo imanente: concomitantemente ao fato de que assinalada uma diferenciação social em relação a outros grupos, sendo apropriado pelos próprios quilombolas, na linguagem da lei e na acadêmica para demarcar uma certa especificidade, o “quilombola” também acabou por gerar uma certa standardização do sujeito que se assume dessa forma.

---

<sup>9</sup> São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. [...] Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos [...] (BRASIL, Decreto 4.887, 2003).

Levando em consideração essa dialética representação, faz-se uma crítica aqui não à “identidade quilombola” em si, mas às condições nas quais essa atribuição se formou, aos perigos de sua utilização nos mais diversos campos sociais e aos seus limites interpretativos e práticos (BUTLER, 2014). E é justamente no momento em que se pensa o “quilombola” como o único determinante “do quê” os sujeitos são que o perigo de redução reside.

Mais uma vez, a contingência da identidade toma destaque. O mais importante, nesse sentido, é pensar a utilidade do termo “quilombola” como resistência, embate e ação política, do que como enclausurador dos sujeitos, relegando às pessoas, dessa forma, um “tipo fechado de ser” – que só existiu no passado e/ou que não se transformou ao longo do tempo. Nesse sentido, “faz sentido levantar, como uma questão política explícita, como as identidades foram formadas, e ainda são construídas, e que lugar elas devem ter num espectro político mais amplo” (BUTLER, 2014).

Assim, grande parte da potência política do “quilombola” reside nas distintas formas de representação dos sujeitos, nas maneiras de sua atualização e constituição como tais, nas suas demandas e formas próprias de viver, bem como nas suas articulações e ações coletivas.

#### **4. O sujeito quilombola nas ações políticas**

Questionando as formas pelas quais os quilombolas têm sido representados pelo discurso e ideologia hegemônicas, que os situam como uma categoria homogênea e, por isso mesmo, tentam silenciá-los, procura-se apresentar algumas das ações políticas das comunidades quilombolas de Salvaterra que se configuram como uma ação contra-dominante. Essas estratégias podem ser consideradas desta forma justamente porque apontam para um sujeito quilombola múltiplo, desessencializado e existente na atualidade com sua heterogeneidade e mesmo contradições.

Essas heterogeneidades estão presentes nos próprios objetivos do movimento quilombola, tão variados quanto às formas pelas quais as contradições do capitalismo os impacta (SPIVAK, 2010). Tomemos como exemplo as mulheres quilombolas. Enquanto

a luta pela titulação territorial é predominante ao movimento como um todo, para as mulheres, políticas e direitos específicos, como atenção à saúde, o combate à violência doméstica e a ocupação de cargos institucionais, caminham em paralelo. As mulheres quilombolas não estão imunes aos efeitos do sistema de produção global: ao mesmo tempo em que precisam criar os filhos, cuidar das casas, atuar no cultivo de roças e pescar, elas necessitam de um atendimento, de um “olhar” específico ou, em outros termos, de políticas específicas. A conquista do território, nesse caso, não contempla na totalidade o “desejo” diferenciado das mulheres quilombolas.

Nesse sentido, as mulheres quilombolas de Salvaterra, articuladas com mulheres de outros municípios paraenses, promovem encontros, reuniões, atividades, festas e outras ações que procuram contemplá-las em sua diversidade (mesmo dentro da categoria “mulheres”). Um grande marco foi o *VIII Encontro Estadual de Mulheres Negras Quilombolas*, que ocorreu em 2014, no Território Quilombola de Jambuaçu, na comunidade de São Bernardino, em Moju (PA), reunindo mais de 300 pessoas. O encontro desafia, portanto, o roteiro predefinido às mulheres; por meio do Encontro, as quilombolas operaram uma outra forma de enunciação que expressa contradições sociais de uma forma geral, dentro, inclusive, das próprias comunidades, organizando em pautas e reivindicações suas demandas diferenciadas.

Embora citar uma coletividade de mulheres como oprimidas “cuja subjetividade inquebrantável lhes permita falar por si mesmas” (SPIVAK, 2010, p. 48) não resolva em primeira instância o problema de sua impossibilidade real de fala, justamente porque estão inseridas em uma estrutura masculina de sociedade – e, neste sentido, as comunidades quilombolas não passam ao largo dessa normativa – que as sufoca e oprime, encontra-se nelas um “intercâmbio social” que pode gerar, segundo Spivak (2010), “um sentimento de comunidade que leva ao agenciamento”. Essa diferenciação, portanto, esse “contorno discursivo” que se faz no social revela-se como o cerne da ação e possibilidades de autonomização.

Uma outra forma organizativa que aponta para a heterogeneidade desses sujeitos são as associações comunitárias. No período anterior à assinalação do termo quilombola nas normas jurídicas, as reivindicações dos sujeitos eram feitas de forma difusa, fosse por meio de uma representação política fundamentada especialmente no conhecimento sobre

a história das comunidades nas figuras das lideranças antigas, ou através de associações formalizados em categorias como agricultor, pescador, extrativistas e outras.

A centralidade das “associações de comunidade remanescentes de quilombos” como a principal forma organizativa atual, cumpre uma exigência expressa no Decreto 4887/2003, como um requisito fundamental à titulação do território. Para além do aspecto jurídico, as associações representam também a mobilização dos quilombolas em torno de suas demandas e seus conhecimentos sobre a legislação que os contempla, reivindicando seu reconhecimento legal, que compreende sua existência enquanto grupo social frente a outros e que abarca a delimitação de suas terras tradicionalmente ocupadas.

Por meio das associações diversas outras estratégias apontam para a multiplicidade de realidades representadas. Ações como os Jogos Quilombolas dentro das comemorações pela Semana Nacional da Consciência Negra, que envolvem as quinze comunidades de Salvaterra, além de outros municípios do Marajó e de outras regionais, os Encontros Quilombolas regionais, estaduais e nacionais, e a defesa da Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas de nível Fundamental e Médio, dentre outras.

Este último caso se torna outro exemplo emblemático de ação contra-dominante. Em *A Critique of Postcolonial Reason* (1999), Spivak defende a inclusão no sistema educacional majoritário de diversas práticas culturais de grupos minoritários. Essa inclusão se daria exatamente por meio de elementos curriculares específicos que serviriam não somente a uma ampliação da discussão sobre a pluralidade cultural, mas também prestaria um serviço ao fortalecimento do pensamento dos próprios sujeitos sobre si mesmos. Isto é, uma descolonização, operando também a reformulação de novas regras econômicas que as contemplem. Isso vem ao encontro de uma postura protagonista e não vitimizadora das minorias, que, por si só, reforçaria o lugar de subalternidade.

Concebendo cultura como algo contrário a essencialismos, à rigidez e a favor de uma constituição em movimento (2006), a exemplo de Stuart Hall e Judith Butler, a ênfase, então, é sobre as políticas culturais como recursos possíveis de inovação e transformação.



Enfim, práticas comunicacionais também têm sido apropriadas como aspectos relevantes às ações políticas dos quilombolas, na crença de que as possibilidades ofertadas pela comunicação – seja ela em níveis intersubjetivos, seja ela mediada por aparatos tecnológicos – podem ser utilizadas como construção de narrativas contra-hegemônicas.

Especificamente, a difusão da telefonia móvel, dos *smartphones*, e da internet móvel impulsionou a utilização de redes sociais *online* por sujeitos tanto no que se refere à mobilização política, à publicização de mensagens de protesto e pedidos de justiça e mensagens de auto-afirmação, quanto à exposição de elementos do cotidiano seja ele individual ou comunitário.

Os usos do Facebook têm destaque, tanto nos perfis individuais, quanto nos grupos e comunidades ou páginas de entidades representantes do movimento quilombola, como é o caso da página da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e dos grupos *JOVENS ABAYOMIS - COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DE SALVATERRA*, *Jogos Quilombolas de Salvaterra*, *Quilombolas na UFPA* e outros.

Operando pela linguagem, fica nítida nessa apropriação a dimensão performativa (BUTLER, 1997), que produz efeitos de sentido por meio da repetição e da sedimentação de significados. Embora paradoxalmente esses efeitos não sejam controlados pelos sujeitos e que os sentidos produzidos levam consigo múltiplas vozes, todas as representações do “quilombola” visam a uma ressignificação de estéticas, nomes e formas de ser homogeneizadoras.

Assim, os atos de fala promovem um “questionamento dos termos pelos quais a vida é restrita, a fim de abrir a possibilidade de diferentes modos de vida; em outras palavras, não para celebrar a diferença como tal, mas para estabelecer condições mais inclusivas para abrigar e manter a vida que resiste a modelos de assimilação” (BUTLER, 2004, p. 4). A performatividade é a marca da ressignificação dos nomes que só é possível mediante um passado que delinea os contornos do presente não fixo.

Ao mesmo tempo, atos enunciativos promovidos no contexto de uma sociedade midiaticizada dentro da qual as narrativas que circulam pelas redes sociais *online* constroem novas configurações significativas, geram possibilidades de atingir um nível

dialógico mais amplo, negociando espaços e discursos com estruturas e grupos hegemônicos.

### **Considerações finais**

Trazer nesta análise um aporte teórico ligado aos estudos do pós-colonialismo cumpre a função de demarcar as distinções entre o que é o pós-colonial no Brasil (e na Amazônia) e as realidades observadas por esses autores no momento da elaboração de seus pensamentos. Da mesma forma, mesmo guardando diferenças temporais do que é o pós-colonial nos Estados Unidos, na Índia, na Jamaica ou na Inglaterra e o que é no Brasil, elucidações sobre os efeitos do colonialismo e as formas de superação de suas iniquidades são aqui pertinentes por trazerem à tona semelhantes contradições de um sistema produtivo que é hoje globalizado.

Esses pensamentos nos questionam também sobre a centralidade que os ecossistemas teóricos europeus/eurocêntricos tiveram na construção de uma intelectualidade crítica aqui no Brasil que se desdobrou na adoção de categorias unívocas, como a de raça ou de classe, para se pensar as nossas realidades naturalmente engendradas, complexas e contraditórias.

Observando, então as limitações impostas aos sujeitos quilombolas de Salvaterra, marcadas pelo colonialismo e reverberadas nos tempos de hoje, nota-se nas suas ações políticas, objetivadas em torno da identidade quilombola, um paradoxo que, ao mesmo tempo em que os difere de outros grupos é assimilado por agentes antagônicos (fazendeiros, grandes empresas, Estado etc.).

A exemplo de uma diluição nítida ou camuflada dessas limitações – que antes eram demarcadas pela ausência de direitos - a apropriação do termo “quilombola” participou de uma guerra de sentidos legitimizantes ou deslegitimizantes. Essa identidade constituída a partir de um passado histórico comum foi sendo, de um lado, utilizada como estratégia de invalidação de normas e da própria existência dos sujeitos e, por outro, reconstruída e atualizada pelos próprios quilombolas e por outros atores sociais, como intelectuais e juristas, em práticas sociais e discursos que apontam para a sua

heterogeneidade, revelando simultaneamente a estreita relação entre os campos intelectual e político.

Falar de agência neste caso de estudo é falar de formas de articulação, mobilização de estratégias, atores sociais, recursos materiais e discursivos. Fugindo das formas de representação paternalista, os sujeitos quilombolas, munidos de sua presença nos “entrelugares” do capitalismo e das estruturas sociais por ele construídas, tentam construir possibilidades de fala. Essa construção perpassa por uma certa estetização do seu cotidiano, onde ganham destaque as representações físicas e estéticas dos grupos quilombolas, mensagens de auto-afirmação, mobilizações para eventos e encontros, publicização de precariedades infraestruturais etc., apontando para uma renegociação de sentidos e categorias.

## Referências

ACEVEDO, Rosa. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. In: GODOI, Emília de; MENEZES, Marilda de; MARIN, Rosa Acevedo. (Orgs.) **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**, v. 1. São Paulo: editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e desenvolvimento Rural, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio. Uso comum e conflito. In: **Na trilha dos grandes projetos**. Modernização e conflito na Amazônia. CASTRO, Edna; HÉBETTE, Jean (Orgs.). Belém: NAEA/UFPA, 1989.

\_\_\_\_\_. **Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. – 2ª Ed, Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. Conhecimentos Tradicionais. Uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs)... [et al]. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. UEA Edições, 2010a.

\_\_\_\_\_. Agroestratégias e desterritorialização. Direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: **Capitalismo Globalizado e recursos territoriais**. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs)... [et al]. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010b.

ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana - estudos de antropologia social*, n.3/2, outubro, p.7-38, 1997.

BARGAS, Janine. **Construindo "utopias realistas"**: as comunidades quilombolas de Salvaterra e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Sociologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

BRASIL. Artigo 68. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. 1988.

BRASIL. Decreto presidencial nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

BUTLER, Judith. **Lenguaje, poder e identidade**. Director. Jorge Aléman. Traducción y prólogo: Javier Sáez y Beatriz Preciado. Madrid: Editora Síntesis, 1997.

\_\_\_\_\_. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. **¿Quién le canta al estado-nación?** Lenguaje, política, pertinência - 1a ed. - Buenos Aires: Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. **A filósofa que rejeita classificações**. In: Entrevista à Revista CULT, 2014. Disponível em <<http://revistacult.uol.com.br/home/2014/01/a-filosofa-que-rejeita-classificacoes-2/>>.

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso. **A Constituição Local**: direito e território quilombola na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ilka Boaventura Leite Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. Tese de Doutorado.

GOULART ALMEIDA, Sandra Regina. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Quem precisa de identidade?** In: Identidade e diferença. SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). 9. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11. Ed., 1. Reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

LEITE, Ilka B. **Os quilombos no Brasil**: Questões conceituais e normativas. In: *Etnográfica*, Vol. 4 (2), pp. 333-354, 2000.

\_\_\_\_\_. **Humanidades insurgentes.** Conflitos e criminalização dos quilombos. In: Cadernos de debates nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs.) [et al]. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. A Questão Fundiária na Amazônia. **Estudos Avançados.** 19 (54), 2005.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense.** Textos Reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SPIVAK, G. C. Quem reivindica alteridade? Tradução de Patricia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Feminismo em tempos pós-modernos.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present.** Harevard university Press, Cambridge, 1999.

\_\_\_\_\_. **Culture Alive.** *Theory, Culture & Society*, v. 23 (2-3); pp. 359-360, 2006.

\_\_\_\_\_. Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía In.: Sandro Mezzadra (comp.) **Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales.** Editora Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_. **Pode o Subalterno Falar?** Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.

PLF. ADI 3239. 2004. Disponível em <http://www.conectas.org/arquivos/editor/files/ADI3239.pdf>

PEREIRA, Manoel Nunes. **Negros Escravos na Amazônia.** In: Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944.

VIANNA JR., Aurélio. **O reencantamento da cartografia.** In: Le Monde Diplomatique Brasil. Ano 2, n. 23, São Paulo, Junho de 2009. Disponível em <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=368&PHPSESSID=7344ed5e82e51d5534f731688bd39468>.