

AMAZÔNIA E NEGRITUDE: NOTAS PARA COMPREENDER A INVISIBILIDADE NEGRA NA AMAZÔNIA

Davi Pereira Junior¹

RESUMO

Este ensaio discute a desconexão entre corpos negros e corpos amazônicos, ou amazônidas. Meu objetivo aqui é problematizar essa desconexão que, do meu ponto de vista, tem a ver com o senso comum e com o senso comum douto acadêmico, que tornaram hegemônica a ideia de que não existem negros na Amazônia, ou melhor, que corpos negros são ontologicamente incompatíveis com corpos amazônicos, mesmo que, do ponto de vista histórico, essas afirmações não se sustentem, uma vez que os dados mostram a grande quantidade de negros introduzidos na região na condição de escravizados. Além disso, as estatísticas populacionais oficiais mostram que a população amazônica, ou amazônica, é composta por mais de 75% de pessoas que se autodeclararam negras, que quase 40% da população quilombola do Brasil vive na Amazônia Legal e que mais de 60% dos territórios quilombolas se situam na região.

Palavras-chave: Amazônia. Negritude. Quilombolas. Território.

INTRODUÇÃO

Um dos grandes desafios, hoje, para quem estuda negritude² ou comunidades quilombolas na Amazônia legal³ é justamente explicar a relação entre negritude e a existência de uma ancestralidade negra e quilombola amazônica. Nesse sentido, se propuséssemos um pequeno exercício, mesmo que de forma aleatória, sobre a Amazônia, no qual perguntássemos às pessoas que tipo de corpo lhe vem à mente quando pensam nessa região, dificilmente alguém responderia que Amazônia é sinônimo de um corpo

1 Antropólogo quilombola do Território de Itamatatiua, Alcântara – MA. PhD em Latin American Studies pela Universidade do Texas em Austin. Professor fixação de doutor do Programa de Pós-graduação em Cartografia e Política na Amazônia – PPGCSPA.

2 Estou pensando o conceito de negritude, na linha de Césaire (2010), como uma forma de consciência e resistência, um reconhecimento e aceitação da identidade e da história negra, que se opõe à dominação cultural e à imposição de valores externos. É, portanto, um movimento que busca a afirmação da identidade negra e a valorização da cultura africana, rejeitando a assimilação cultural.

3 A Amazônia Legal foi formalmente criada em 1953, por meio da lei 1806, para promover o desenvolvimento da região. Seus limites, que compreendem uma área correspondente a 59% do território nacional, foram ajustados ao longo do tempo, sendo atualmente definidos pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), que é também responsável pela sua administração.

negro, embora a população que compõe a Amazônia Legal se declare esmagadoramente negra.

Nosso ensaio pretende mostrar, a partir do recorte histórico da diáspora africana forçada e dos movimentos de tráfico transatlântico e interno de negros escravizados, o africano como decisivo para a formação da “população” da Amazônia Legal. Além disso, mostrar as conexões ancestrais entre os quilombolas e a floresta, lembrando que as comunidades quilombolas surgiram na Amazônia a partir dos processos de organização de negros escravizados, no processo de reação contra a instituição da escravidão. Hoje em dia, essas comunidades mobilizam-se politicamente, epistemologicamente e espiritualmente através de práticas radicais para proteger seus modos de vida, seu modo de existir e seus territórios amazônicos. Mesmo assim têm suas práticas ecológicas e contribuições para a proteção e preservação do bioma amazônico invisibilizados.

Dada a relação que a formação da sociedade brasileira tem com a escravização de africanos, esse deveria ser considerado um falso dilema, mas não é bem assim. É fato que parece existir certo consenso que desvincula o corpo amazônico, ou amazônica, da ideia de negritude. E como se estivéssemos diante de uma condição ontológica em que o corpo amazônica não pudesse ser negro. Diria que, na nossa sociedade, esse pensamento está arraigado tanto no senso comum como no senso comum douto acadêmico (Bourdieu, 1989), pois, toda vez que se travam debates relacionados à negritude na Amazônia, aos corpos negros amazônicas ou à ancestralidade amazônica negra, uma das primeiras questões a ser problematizada e demonstrada é justamente a relação que as pessoas negras têm com a região e com o bioma/floresta e sua proteção.

Isso demonstra a ação de certos esquemas interpretativos que se tornaram hegemônicos no caso da Amazônia, que propositadamente negam a existência ou a relação que as pessoas negras têm com a região. Quando não anulam sua “presença” na Amazônia, diminuem a importância de suas contribuições epistemológicas, cosmológicas, ecológicas etc., como aponta Chambouleyron (2006):

Em primeiro lugar, não se repensar a ideia de que a mão de obra africana teria sido inexpressiva porque o “ciclo das drogas do sertão” teria se valido exclusivamente da mão de obra indígena. Em segundo lugar, não se aprofundar a reflexão sobre os “diferentes empreendimentos agrários” na região, que dependiam da mão de obra escrava. E, finalmente, o fato de se tentar explicar a Amazônia a partir do modelo da *plantation* da região açucareira. Justamente, como a Amazônia não teria se enquadrado nesse modelo, o negro “se tornou um elemento ausente na construção da sociedade amazônica” (p. 80).

São esses esquemas interpretativos que, a partir de um senso comum duto acadêmico, essencializam majoritariamente os corpos amazônicas como sendo sinônimos de corpos indígenas, ou de ascendência indígena, passando a impressão de que toda a ancestralidade, epistemologia e cosmologia amazônica também obedece a essa mesma lógica. Vale ressaltar que a nossa intenção não é pôr em dúvida a relação dos indígenas com a Amazônia e com suas lutas pela preservação e proteção do bioma, nem questionar se seus corpos, saberes e ancestralidade representam ou não a ideia de Amazônia ou amazônica. Penso que não cabe enveredar por essa discussão, pois entendo que é um reconhecimento justo.

O debate que pretendo trazer é sobre a diversidade de saberes, corpos e ancestralidades assentados na Amazônia e que, portanto, têm que ser pensados e reconhecidos enquanto corpos também compostos pelas epistemologias e cosmologias de matriz africana, que têm sido historicamente invisibilizadas.

Para tanto, pretendo argumentar sob pelo menos duas perceptivas: uma, da existência de um grande contingente de pessoas negras vivendo na região da Amazônia Legal; outra, da grande quantidade de comunidades quilombolas que assentaram sua ancestralidade na Amazônia a partir do crime da escravidão, a qual impôs uma diáspora⁴ forçada a milhares de africanos que, no processo de enfrentamento da opressão e violência a que foram submetidos, acabaram por constituir organizações afro-diaspóricas, ou melhor, instituições de resistência e enfretamento da escravização institucionalizada que submetia seus corpos à desumanização, tomando a região como o lugar que lhes possibilitou a reconstrução de suas vidas, ou o lugar onde essas pessoas vislumbraram a possibilidade de reimaginar a ideia de comunidade e assim “recuperar” sua humanidade.

Nosso desafio neste ensaio, portanto, é mostrar um lado da Amazônia que é invisibilizado pelo racismo, que não concebe uma Amazônia diversa, muito menos negra, o que obviamente acaba por desvincular também os corpos amazônicas da ideia de negritude. O ensaio versará sobre a relação das comunidades quilombolas e sua ancestralidade com a Amazônia. Tentando entender como esse grupo social e seu corpo negro e amazônica têm sido propositadamente deixados à “margem” quando se trata de questões

4 Todas as vezes que eu usar a palavra “diáspora”, será no sentido de “diáspora forçada”, por me referir ao período histórico em que foi perpetrado o sequestro de pessoas negras do continente africano (contexto do comércio transatlântico), trazidas para o Brasil e vendidas como “escravos”. Embora eu saiba ser de conhecimento público que os negros africanos foram vítimas do colonialismo e tiveram seus corpos e suas vidas tratadas como mercadorias durante o período em que perdurou o comércio transatlântico, a explicação se justifica, pela vontade de deixar isso explícito.

como “pertencimento” à Amazônia, assim como suas contribuições para a proteção e preservação da floresta e da biodiversidade, e da própria ideia de que estes corpos também têm exercido um papel fundamental na luta contra as mudanças climáticas, com seus modos de vida e as relações que estabelecem com o território, pautadas no uso racional dos seus recursos naturais, o que permite a essas comunidades dispor deles para garantir sua reprodução física, econômica, social, cultural e religiosa, conquistando assim a possibilidade de planejar o futuro. Essa condição só é ameaçada pela ação do Estado brasileiro, ao não cumprir a sua obrigação constitucional de garantir a titulação dos territórios dessas comunidades, que deve ser entendida como um direito fundamental.

Para tanto, vamos abordar duas perspectivas, uma de cunho mais histórico, relacionado com o processo de diáspora forçada pelo qual passaram africanos que vieram para o Brasil durante o período de comércio de seres humanos do continente africano para as “Américas”, promovido pelas grandes potências coloniais europeias e seus parceiros, com a finalidade de garantir o funcionamento da economia colonial, que tinha seu modo de produção assentado no tripé exploração do trabalho de pessoas negras na condição de escravizados, monocultura e grande propriedade.

A segunda perspectiva abordada será a da formação dos quilombos na Amazônia e as novas possibilidades de conceituação do quilombo, entendido como o espaço onde se fez possível ao escravizado que lograva “escapar” do cativeiro, entre outras coisas, recuperar sua “humanidade”. Também se refletirá sobre o vínculo das comunidades quilombolas com a Amazônia e suas relações ancestrais com a floresta e seus recursos naturais, enfatizando sua contribuição para a preservação da Amazônia, em contraposição às narrativas que persistem em invisibilizar a relação ancestral dos quilombolas com a floresta.

A INTRODUÇÃO DE MÃO DE OBRA ESCRAVIZADA NEGRA

A história da chegada dos africanos à Amazônia passa necessariamente pelos portos localizados nas províncias do Maranhão e do Pará (Lago, 1822; Lisboa, 1865; D’Evreux 1874; Viveiros, 1977; Lima, 1998). É principalmente a partir dessas duas importantes províncias que teremos a entrada de um grande contingente de africanos na condição de escravizados adentrando a região hoje denominada Amazônia. Para fim de análise, entretanto, vamos nos concentrar naquela que atualmente é definida como Amazônia Legal, que vai do Maranhão até o estado do Mato Grosso. Importante destacar que, devido à sua localização geográfica, ou “geopolítica”, o Maranhão foi alvo de disputa colonial entre franceses, portugueses e holandeses na primeira metade do século XVII (Cardoso, 2011).

Com localização geográfica considerada privilegiada (Lisboa, 1865; Lago, 1822; Lopes, 1957; Viveiros, 1977; Lima, 1998; Cardoso, 2011), estava no caminho que possibilitava o acesso à Amazônia e às minas do Peru (Lopes, 1957; Branding; Zilberay, 1971; Viveiros, 1977; Lima, 1998), também denominadas Eldorado, um lugar que os europeus buscavam alimentados pela imaginação e pela esperança.

A introdução de africanos escravizados de forma “massiva” na região da Amazônia se dá principalmente pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão⁵ (1755–1778), como parte da política pombalina⁶ para desenvolver a região do Grão-Pará e Maranhão. Entretanto, o governo metropolitano já havia tentado implementar outras iniciativas⁷ no empenho de prover “mão de obra” escravizada e dinamizar o comércio transatlântico entre metrópole e colônia. Os africanos escravizados foram introduzidos nessa parte do Brasil em substituição à mão de obra indígena escravizada, que foi proibida em 1755⁸ pelo Marquês de Pombal.

Com a ascensão de Pombal, a realidade na colônia mudará, pois ele conduzirá um conjunto de políticas de auxílio aos colonos que resultará no aumento significativo da introdução de mão de obra, através de um lucrativo comércio baseado no tráfico internacional de escravizados africanos,

5 A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi estabelecida em 1755. A sua criação, parte das reformas pombalinas, visava dinamizar o comércio e o desenvolvimento da região do Grão-Pará e Maranhão.

6 O Período Pombalino, que se estendeu de 1750 a 1777, é o período em que Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, foi primeiro-ministro de Portugal, durante o reinado de D. José I. Foi um período de profundas reformas econômicas, administrativas e sociais, influenciado pelas ideias iluministas da época.

7 As iniciativas incluirão a criação da Companhia de Cabo Verde e de Cacheu, em 1680, depois, em 1682, criou a Companhia Negreira do Pará e Maranhão, que tinha o monopólio do tráfico “negreiro”, e a Companhia de Comércio do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1667–1706) também de caráter monopolista e com o objetivo de dinamizar o comércio transatlântico, tanto de mercadorias como de seres humanos. Entretanto, a Companhia não cumpriu o objetivo e ainda acirrou mais os ânimos entre religiosos e colonos. A primeira companhia de comércio não foi capaz de promover mudanças radicais na estrutura da colônia (Diégues Júnior, 1750; Almeida, 2006; Viveiros, 1977; Carreira, 1988), deixando assim de cumprir os objetivos da sua criação, a saber, fomentar a introdução da mão de obra, garantir o abastecimento da colônia com produtos de primeira necessidade vindos da metrópole e exportar a pouca produção da colônia. Ocorre que quantidade de escravizados africanos introduzidos pela Companhia não passou de 500 ao ano, número insuficiente para atender às demandas dos proprietários (Lisboa, 1865; Prado, 1980; Furtado, 1982; Almeida, 2006).

8 A Lei de Liberdade Geral do Índio foi publicada em 6 de junho de 1755 por iniciativa de Pombal e extinguiu definitivamente a escravização de indígenas. Inicialmente, a legislação só valeu para o estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo estendida ao resto da colônia somente em 1758. Nesse sentido, a lei parece ter sido criada com a finalidade de atender ao pedido dos apadrinhados de Pombal e atingir as ordens religiosas, principalmente a Companhia de Jesus.

que, de acordo com Costa (2018, p. 244), dinamizará as províncias periféricas do Maranhão e Grão-Pará (Furtado, 1982; Prado, 1980; Lima, 1998; Mota; Barroso, 2017) principalmente com a entrada em cena da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão.

O apogeu do fluxo⁹ de escravizados negros no restante do Brasil se iniciou nos primeiros anos do século XVIII, sustentando-se até meados do século XIX, mesmo com as medidas impostas por outras nações contra o tráfico de corpos negros através do Atlântico. O comércio de africanos escravizados na região do Grão-Pará e Maranhão se intensificará fortemente na segunda metade do século XVIII. De acordo com Mota e Barroso (2017, p. 8), entre os anos de 1751 e 1787, entraram no Maranhão cerca de 22.414 mil negros escravizados, vindos principalmente da Alta Guiné, Cabo Verde, África Centro-Ocidental e São Tomé.

Na então província do Grão-Pará, os primeiros africanos escravizados foram introduzidos entre a segunda metade e o último quartel do século XVII e, assim como no Maranhão, à medida que algumas providências foram sendo tomadas pelo governo metropolitano, a quantidade de escravizado aumentou progressivamente. Segundo Salles (1971), a Companhia Geral de Comercio do Grão-Pará e Maranhão será a principal impulsora da introdução de africanos escravizados no Pará. Segundo os dados trazidos pelos estudiosos, em 22 anos, a Companhia transportou quase 15 mil escravizado para a província, o que definitivamente influenciará no processo de formação e na composição étnica da sociedade amazônica e das comunidades que se formarão no interior da floresta. Salles (1971), também menciona outra rota de escravizados que chegam até o Grão-Pará, esta resultante do comércio interno de escravizados vindos principalmente da Bahia e do Mato Grosso, aumentando ainda mais o contingente de escravizados introduzido na região amazônica.

Acumulou-se, portanto, a introdução de um grande volume de africanos escravizados, somando-se o fluxo resultante do tráfico transatlântico com o da dinâmica posterior relacionada com os denominados ciclos econômicos brasileiros (Prado, 1980; Furtado, 1982). Estes contribuíram para um processo de redistribuição de escravizados entre as províncias, fenômeno que foi classificado por estudiosos como Marques (2006) como tráfico interno. É justamente esse novo cenário de tráfico escravista interno que ganha força na segunda metade do XIX, reconfigurando a distribuição do contingente de escravizados nas províncias.

9 A introdução dos primeiros escravos ocorreu ainda no final do século XVI e início do século XVII. Segundo argumenta Marques (2006, p. 112), entre 1601 e 1625, haviam sido introduzidos cerca de 150 mil africanos escravizados na América portuguesa.

Com o fim formal da escravidão no último quartel do XIX, coube aos agora ex-cativos tentarem encontrar um “lugar” na sociedade. Isso se deu, sobretudo, de três maneiras: os que estavam inseridos no contexto doméstico e mais urbano, foram para a informalidade e para moradia em assentamentos precários nas cidades onde viviam; os que estavam vivendo nos quilombos, ali permaneceram; e os que ainda estavam com sua mão de obra immobilizada pelo regime escravocrata, quando não permaneceram como agregados nas antigas fazendas, sendo explorados em regimes de trabalho que não se diferenciavam do regime anterior a que estavam submetidos, tiveram que migrar e viver na informalidade nas cidades. Em raríssimos casos, com a falência e o abandono das propriedades pelos antigos proprietários, alguns desses ex-escravizados permaneciam nas antigas propriedades na condição de posseiros.

Esse cenário de abandono dos ex-escravizados à própria sorte, seja pelos seus “ex-senhores”, seja pelo “Estado” (com a nascente República em 1889, ou seja um ano após a abolição formal do regime de escravidão no país), acabou por propiciar que um grande contingente de pessoas negras se visse obrigado a ocupar as cidades de maneira informal. É esse contexto histórico e social que explica o fato de hoje termos na Amazônia uma grande predominância de pessoas que se autodeclararam negras¹⁰.

Quando analisamos os dados populacionais oficiais, ou seja, aqueles resultantes do censo para a contagem populacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022, temos o seguinte: primeiro, que o contingente populacional que se autodeclara enquanto pessoa negra ultrapassa os 65% em cada um dos nove estados¹¹ que compõem a Amazônia Legal. Somando a população desses estados, tem-se aproximadamente 20 milhões de pessoas que se autodeclararam negras na região. Destas, cerca de 79%, vivem nas regiões urbanas da Amazônia. Na frieza dos dados oficiais, não nos restam dúvidas que temos o suficiente

10 Vale ressaltar que, de acordo com os critérios empregados pelo IBGE para contagem populacional no Brasil no caso de pessoas que se autodeclararam negras, é levada em conta a soma do contingente de população que se autodeclara parda mais o da que se autodeclara preta para chegar ao quantitativo de pessoas negras. Esse critério foi de certa forma politizado pelos Movimentos Negros brasileiros. Nesse sentido, o Brasil, e por extensão a região da Amazônia Legal, tem o maior contingente de pessoas que se autodeclararam pardas, que resultam de uma série de processos de “mischenção” que envolveram diversos tipos de violência, com destaque para a violência sexual contra mulheres negras e indígenas, como mostra um recente estudo sobre a formação da sociedade brasileira realizado por cientistas da USP e publicado em maio deste ano na revista *Science*. Ver Escobar (2025). Link de acesso ao artigo na *Science*: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.adl3564>

11 Os estados que compõem a Amazônia Legal, com seu respectivo contingente de população negra são: Acre 72,5%; Amapá 73,7%; Amazonas 73%; Maranhão 79%; Mato Grosso 65%; Pará 79,64%; Rondônia 68%; Roraima 72,6%; Tocantins 75%.

para afirmar que a Amazônia é negra! Entretanto, os esquemas interpretativos que desvinculam corpos negros da noção de Amazônia, e ou de serem corpos amazônicas, ainda permanece como muita força. Essa forma hegemônica de pensar, representar e interpretar a Amazônia se faz, portanto, a partir da invisibilização de mais 17 milhões de pessoas, lhes nega e apaga todo um conjunto de relações cosmológicas e epistemológicas com o território. O silenciamento histórico das relações que a negritude tem com a Amazônia é premeditado, passando a impressão de que pessoas negras que vivem e sentem a Amazônia devem permanecer excluídas das decisões sobre os rumos e o destino da região.

O que está em jogo são as relações de poder de quem tem o arbítrio de decidir o futuro da Amazônia e até de ditar quem pode ser ou não amazônica, ou quem tem o corpo que representa a ancestralidade amazônica. Nesse sentido, milhares de pessoas negras que vivem nas cidades, cujos ancestrais ali se assentaram há dezenas de anos e que em muitos casos fizeram de alguns desses espaços lugares sagrados, como é o caso dos que estabeleceram terreiros para cultuar suas divindades ancestrais, cuidados pelos seus sacerdotes, parecem ser cartas fora do baralho, pois nem sequer são considerados nas discussões sobre a região. É como se simplesmente não existissem e sua história com a Amazônia estivesse em uma condição ontológica de impossibilidade de existência. É como se as pessoas negras não habitassem nem nunca tivessem habitado a Amazônia e seus corpos estivessem impossibilitados ontologicamente de ser portadores de relação ancestral com o território amazônico.

Ou seja, seus corpos não são reconhecidos enquanto amazônicas, e, no cenário atual, um dos principais desafios que essas pessoas enfrentam é sair da invisibilidade e, assim, obter o reconhecimento de existência de uma Amazônia negra. Isto só é possível através da luta política, que implica um processo intenso de mobilização e ocupação dos espaços de discussão amazônicos e sobre a Amazônia pelos corpos negros. E mais, para além do reconhecimento, é necessária uma mobilização política que permita quebrar, ou fraturar além dos esquemas interpretativos, as bolhas onde são tomadas as decisões sobre a Amazônia.

UMA AMAZÔNIA QUILOMBOLA INVISIBILIZADA

Ao longo dos quase quatro séculos em que a escravidão perdurou nas “Américas”¹², os africanos trazidos como escravizados para o dito “Novo Mundo” impuseram um processo constante de resistência a essa condição. O enfrentamento à escravidão no continente americano assumiu variadas formas, tais como: suicídio, recusa a seguir ordens, infanticídio e rebelião, entre outras formas de resistir à escravização. O ato de resistir proporcionou as condições necessárias para que os escravizados recuperassem sua liberdade e dignidade humana por meio da organização de comunidades livres e economicamente autônomas e viáveis, as quais denominaram quilombos¹³. A Amazônia, juntamente com o Nordeste, serão as duas regiões do Brasil de maior predominância dessas instituições negras surgida no contexto da escravidão (Bastos, 1866; Magalhães, 1876).

Dessa forma, as organizações sociais de resistência à escravização fundadas pelos diferentes povos negros nas “Américas” permitiram principalmente aos negros desenvolver alternativas de sociedade em oposição a um sistema social no qual as pessoas negras eram consideradas apenas “peças descartáveis” na engrenagem do sistema escravista. Embora essas instituições não tenham se constituído em um projeto político unificado de libertação para os negros das “Américas” no período da escravidão, isso não significa que essas iniciativas não possam ser entendidas enquanto projetos políticos de libertação negra.

Neste caso, a instituição quilombo pode ser compreendida como o principal símbolo de resistência à escravidão e de espaço de liberdade para os escravizados. Cabe ressaltar que o quilombo foi um fenômeno constante enquanto o regime de escravidão esteve vigente no Brasil. Assim, onde houve escravidão, existiu quilombo¹⁴ (Moura, 1988), a forma de organiza-

12 A palavras “Novo Mundo” e “Américas” estão grafadas entre aspas para lembrar que são invenções coloniais e fazem parte de um arcabouço pensado pela estrutura de colonização e dominação colonial europeia que, entre outras ações, se arrogou o direito de renomear e destruir lugares, corpos, culturas, rituais sagrados, perpetrar violência etc.

13 A análise que pretendo fazer aqui sobre a instituição quilombo, ou melhor, a história que vou contar sobre os quilombos, não será na perspectiva consagrada pelo senso comum douto da historiografia positivista, que percebe o quilombo de forma estereotipada e criminalizada. A perspectiva que trago sobre este que foi o principal instrumento de resistência negra à escravidão é uma interpretação baseada em autores que percebem essa instituição como sendo capaz de abalar a sociedade escravocrata.

14 A definição de quilombo, que foi consagrada, inclusive, pelo senso comum douto, é a de um lugar que abriga os negros que fugiram das grandes propriedades ou das *plantations*, no sentido proposto por Mintz (1951), durante o regime escravocrata no Brasil e que construíram assentamentos em lugares distantes. Ademais, a historiografia oficial reproduziu a designação policial de quilombo do conselho ultramarino português, de 1740, que só considerou quilombo de forma criminalizada e enquanto isolados.

ção social negra que mais contribuiu para solapar o regime de escravidão no Brasil. Ao coexistir com a sociedade colonial, o quilombo teve importância social imprescindível para o balanço das relações entre as duas principais “classe sociais” da sociedade escravista: para os escravizados, alimentou as esperanças de um dia alcançar a liberdade, recuperando a sua humanidade e reimaginando a ideia de comunidade (Anderson, 2008); para a classe senhorial, por outro lado, foi se transformando ao longo do tempo em pesadelo, pelo potencial de desestruturação do sistema colonial que os quilombos representavam.

Na Amazônia, a organização dos quilombos ganhou características específicas, convertendo-se na possibilidade de os escravizados e outros grupos marginalizados, tais como os indígenas¹⁵ (Moura, 1988), vivenciarem a reconstrução da vida em uma nova conjuntura social, econômica e política. Entretanto, vale ressaltar que, em alguns casos, esses territórios são produto do processo de reimaginação dos escravizados sobre a forma de usar os meios de produção e os recursos naturais junto aos quais foram abandonados, bem como o relacionamento construído com outros corpos igualmente marginalizados com os quais tiveram que convergir para sobreviver no contexto da diáspora.

Conforme assinalam, Bastos (1866), Magalhães (1876), Montello (1975) e Farias Júnior (2017), os quilombolas tiraram vantagem das condições naturais que a região amazônica oferecia e estabeleceram importantes rotas comerciais fluviais, utilizando os principais rios da Amazônia, junto aos quais se fixaram, principalmente no que hoje compreende os estados do Pará, Amazonas e Maranhão, dinamizando o mercado interno e consolidando relações comerciais e sociais. Aliás, é essa autonomia produtiva dos

15 Não estou sugerindo uma relação nos moldes propostos por Goldman (2014) e Anderson (2007). O que estou apontando é que o processo de solidariedade e alianças entre grupos como indígenas e quilombolas na Amazônia é histórico, como aponta a literatura especializada, mas que isso não convergiu massivamente para a conformação de um movimento ou comunidades étnicas que se reivindiquem identitariamente enquanto afro-indígenas. Na maioria das vezes em que essa convergência aconteceu, como é o caso de Alcântara, os membros dos grupos optaram politicamente por se autodefinir enquanto indígenas ou quilombolas, deixando essas fronteiras étnicas (Barth, 1969) bem demarcadas. Nesse sentido, não se tem visto nenhuma “situação etnográfica”, pelo menos na Amazônia brasileira, em que grupos se reivindiquem, se identifiquem ou se autodefinam com a dupla identidade, embora teoricamente isso seja possível, segundo Hall (2003). Mas é muito comum nos depararmos na Amazônia com laços de parentesco entre indígenas e quilombolas, seja de parentesco sanguíneo ou social, como é o caso das relações entre quilombolas e indígenas Kahyana em Cachoeira Porteira, no Pará.

quilombos e a variedade de produtos cultivados em suas *roças*¹⁶ que lhes possibilitou fomentar o surgimento de um mercado interno através de estabelecimentos e redes de negociação com pequenos comerciantes dos vilarejos amazônicos que não eram atendidos pela lógica da economia da *plantation* (Bastos, 1866; Magalhães, 1876; Montello, 1975), inviabilizando, assim, a interpretação teórica de que os quilombolas viviam de forma isolada.

O quilombo pode ser compreendido como uma forma “revolucionária” de apropriação da terra na Amazônia, a primeira experiência de acesso à terra a pessoas não brancas e por vias que não as “oficiais”¹⁷. Nesse sentido, a formação de quilombos ataca a principal fonte do poder da elite colonial: a terra.

Estabelecer-se em uma porção de terra tinha um significado tão extraordinário para os escravizados que era preciso renomear tudo, inclusive a forma com que eles se referiam aos espaços que passaram a ocupar. Ou seja, o quilombo não só ressignifica a forma de acesso à terra, mas a própria ideia de propriedade porque, ao subverter a ordem fundiária colonial, subverte também a ideia de propriedade privada ao instituir a noção de propriedade coletiva, além de outras formas de utilização dos recursos naturais discrepantes do modo de produção da sociedade colonial.

Ao contrário da sociedade colonial, cuja economia dependia da combinação de grandes propriedades com a exploração da mão de obra de escravizados, voltadas à monocultura, para atender ao pacto colonial com as grandes metrópoles europeias, o quilombo baseia-se no uso comum da terra e dos recursos naturais e no trabalho familiar livre e coletivo. E, como não estavam presos ao pacto colonial, os quilombolas tinham uma condição única no Brasil: além de manterem o controle coletivo sobre os meios de produção e serem donos da força de trabalho (Bastos, 1866; Magalhães, 1876; Montello, 1974; Farias Júnior, 2017), ainda controlavam diretamente a comercialização e a circulação de seus produtos.

16 As roças consistem em áreas de cultivo utilizadas pelos moradores de comunidades quilombolas e são fundamentais para essas comunidades, porque é a partir delas que se organiza toda a cadeia produtiva de alimentos. Com área variável, a depender do tamanho da família ou do planejamento familiar para um determinado ano, durante muito tempo as roças se constituíram como a principal fonte de renda para as comunidades quilombolas.

17 O quilombo possibilita o acesso à terra a uma parcela da população que nem sequer tem sua condição humana reconhecida, uma vez que os negros são percebidos pela elite colonial enquanto “objeto”. Se antes a forma de acessar a propriedade da terra no Brasil se dava através de uma concessão real pela coroa portuguesa, após a independência do país, em 1822, tal permissão passou a ficar a cargo do imperador. No entanto, as regras de distribuição de terras não se aplicavam a negros, mas somente a homens brancos com influência política e social junto à coroa portuguesa ou ao imperador.

Além disso, é importante realçar que as relações que as pessoas negras estabeleceram com a Amazônia não são meramente econômicas ou comerciais, mas sim uma relação que é ancestral, construída a partir dos quilombos, que passa a se configurar, como já afirmado anteriormente, enquanto espaço de reimaginação da ideia de comunidade, da reconstrução da família, da identidade, das afetividades, da recuperação da condição de humanidade e principalmente um espaço da existência coletiva. Tudo isto contraposto à violência dos colonizadores, que tinham como principal estratégia a destruição de quaisquer laços afetivos entre os escravizados para facilitar o processo de dominação e coisificação e dificultar a criação de vínculos de solidariedade coletiva entre os cativos.

Essas relações estabelecidas nos quilombos amazônicos podem ser pensadas teoricamente a partir das ideias de Gilroy (2001), e os processos que levaram aos fluxos e interações culturais entre a África e o Ocidente, com a diáspora forçada dos africanos durante a vigência do comércio transatlântico, a partir das contraposições propostas por Spillers (2003) e Tinsley (2008), as quais argumentam que os “navios negreiros” não trouxeram somente negros escravizados, mas que esses corpos trouxeram para as “Américas” todo um conjunto de cosmologias e epistemologias ancestrais a partir do qual as pessoas negras puderam redefinir as suas experiências no contexto da violência colonial na diáspora.

É justamente com base nesse conjunto cosmológico, ontológico e epistemológico ancestral do qual os corpos negros submetidos à diáspora forçada eram portadores que foi possível às pessoas negras, e principalmente àquelas que se estabeleceram nos quilombos, conseguir construir suas conexões ancestrais com a floresta amazônica, possibilitando, assim, assentar sua ancestralidade da forma possível deste lado do Atlântico.

AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, SUAS RELAÇÕES ANCESTRAIS COM A NATUREZA E AS NOVAS POSSIBILIDADES

Com o fim do período da escravização, os quilombos ficaram na invisibilidade, assim como a população negra em geral. A reorganização dos interesses das elites resultou na transição tanto do modo de produção vigente no país quanto do regime político. O primeiro passou do trabalho escravo institucionalizado para o trabalho assalariado, que previa também a substituição da mão de obra de pessoas negras pela de trabalhadores imigrantes de ascendência europeia.

Esse processo de transição resultou na substituição da monarquia pela República e do regime de trabalho no Brasil; o que não mudou foi a situação de exclusão e o apagamento de suas relações, tanto das pessoas

negras que viviam nas cidades como das que viviam nas comunidades e cultivavam suas conexões ancestrais com a natureza, que permaneceram na invisibilidade do último quartel do século XIX até fins do século XX¹⁸.

Somente em meados da década de 1980, com a reabertura política e a nova constituinte, houve processos políticos mobilizadores capitaneados pelos movimentos negros do Maranhão e do Pará, em uma articulação com deputados constituintes negros ligados ao Movimento Negro Unificado, que resultaram na inclusão de direitos dos quilombolas sobre os seus territórios, com a inclusão na Carta Magna do Artigo 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Almeida (1996) argumenta que os processos de construção de identidades, no caso das comunidades quilombolas rurais, baseavam-se em mobilizações e lutas políticas, bem como na redefinição de símbolos e critérios político-organizacionais. Isso implicará, no caso das comunidades negras, em uma convergência para uma política de identidade da categoria quilombo, uma forma de representação da existência coletiva.

O reconhecimento legal dos direitos quilombolas poderia ser a chave para resolver disputas de terras envolvendo territórios, recursos naturais e a própria condição de existência desses grupos, sua reprodução física, social, religiosa e cultural. No entanto, tais efeitos não foram alcançados de imediato, porque esses direitos não foram implementados nem de maneira rápida nem eficiente. Com isso, percebemos que a burocracia e o racismo estatal têm sido os empecilhos para a efetivação dos direitos territoriais quilombolas.

Em outras palavras, sem a efetivação desses direitos, o risco é que se repita um ciclo de negação de cidadania aos quilombolas, tal como ocorria na sociedade colonial. As etnografias produzidas por pesquisadores quilombolas em seus próprios territórios — Pereira Junior (2012); Ayres (2015); Lopes (2015); Santos (2015) — descrevem a noção de território como enraizada em definições simbólicas nele baseadas. Essas etnografias problematizam, ainda, os limites das designações territoriais ocidentais, que têm encoberto as concepções pluriversais e simbólicas do território quilombola.

Em vez disso, essas etnografias demonstram que as territorialidades emergem do universo simbólico daquilo que Almeida (2006) designou territorialidades específicas. A interpretação territorial do ponto de vista do

18 Finda a Primeira República (1889–1930), as elites brasileiras se reacomodaram por diversas vezes. Cada vez que elas se reorganizaram, houve crises políticas e troca de regime, como foi o caso do governo provisório (1930–1934) e do governo constitucional (1934–1937), que se sucederam à revolução de 1930, seguida do Estado Novo (1933–1945), República Populista (1945–1964), ditadura militar (1964–1985) e então a Nova República.

pesquisador quilombola reflete seu mundo social. Nesse sentido, a existência material e simbólica do território tem como referência o conjunto de relações simbólicas coletivas ancestralmente compartilhadas entre os membros da comunidade, que vêm sendo desconsideradas pelas noções ocidentais de território.

Aliás, os territórios quilombolas diferem da noção de território para o Estado-nação, na qual ele pode ser facilmente objetivado sob a forma cartográfica, em mapas que se caracterizam por fronteiras fixas e perímetros em forma de polígonos bem definidos. Já os territórios quilombolas são definidos a partir de relações e conexões ancestrais que não estão escritas tais quais reza a tradição ocidental, e às vezes nem podem ser descritas (Mignolo, 2017; Smith, 2018). O problema da compreensão do que é o território não pode ser pensado a partir da forma como este é construído pelo Estado-nação; o território aqui tem a ver com o conjunto das relações e com o espaço onde se reproduz e transmite ancestralidade, cosmologia e epistemologia compartilhadas através das relações internas e das diversas formas de sociabilidade utilizadas pelas comunidades, e que não necessariamente exigem limites fixos, e muito menos obedecem às figuras geométricas ou podem ser encapsulados nelas, visto que existem mais especificamente no plano simbólico.

Nesse sentido, a relação ancestral dos quilombolas com a Amazônia não pode ser posta em dúvida, pois, antes de existir no contexto diaspórico, já havia uma relação ancestral com as matas. É essa conexão ancestral com a floresta e sua biodiversidade que leva os quilombolas a se mobilizar política e espiritualmente para manter uma existência coletiva e preservar o ambiente.

Nesse sentido, as ações políticas empreendidas pelos quilombolas em defesa dos territórios amazônicos podem perfeitamente ser compreendidas como parte de uma tradição radical negra, conforme a definição de Robson¹⁹ (1983), que é vivenciada a partir das relações construídas ao longo do tempo entre os quilombolas e a floresta. Esta é embebida na consciência coletiva de que a existência deles e dos seus territórios só é possível porque é coletiva. Ou seja, não há a possibilidade de os quilombolas existirem fora das relações de seus corpos com seus territórios estabelecidas ancestralmente.

Essa tradição radical das comunidades quilombolas de defesa de seus territórios e da floresta amazônica tem base em práticas ecológicas

19 Segundo Robson (1983, p. 171), a Tradição Radical Negra é uma perspectiva em que as sociedades negras na América continuaram desenvolvendo a consciência coletiva, informadas pela luta histórica por liberação e motivadas pelo compartilhamento do senso de obrigação de preservar a existência coletiva e a totalidade ontológica.

emancipatórias que implicam a preservação tanto do humano quanto do não humano (Ferdinand 2022), mas que a cada dia se veem diante de desafios mais difíceis no enfrentamento dos seus antagonistas.

As comunidades quilombolas com territórios assentados na Amazônia têm, ainda, de enfrentar o desafio de lutar para que suas práticas ecológicas de proteção da floresta e de suas relações com a natureza sejam reconhecidas como parte das boas práticas dos povos da floresta quem têm contribuído para evitar a chegada do mundo ao ponto de não retorno da crise climática, uma vez que seus corpos têm sido historicamente desvinculados dos agentes protetores do clima, mas que historicamente têm enfrentado os efeitos do racismo climático²⁰, principalmente por serem colocados à margem das discussões e das decisões ambientais, ainda que, por questões históricas, tenham maior risco de ser vítimas dos efeitos das crise climática, embora suas práticas ecológicas cotidianas estejam na direção oposta de práticas que contribuem para o acirramento das crises ecológicas.

A luta dos quilombolas da Amazônia ainda é pelo reconhecimento, não da sua condição de quilombolas, mas de sua ciência e tecnologia ancestrais, que há anos têm sido utilizadas tanto para o uso racional dos recursos disponíveis quanto para o desenvolvimento de formas de se relacionar com a natureza e, a partir dela, influenciar na prática cotidiana a fim de proteger o ambiente com o qual estão conectados, como é o caso da Amazônia.

É uma luta para, de certa forma, demonstrar ao Ocidente que os corpos quilombolas são portadores de ciência e que esta é praticada cotidianamente a partir dos territórios, no chão da comunidade. Acionando a ciência, ou o denominado conhecimento tradicional, para retirar das plantas todo seu poder de cura. Ou mesmo nas suas práticas ou saberes relacionados às formas econômicas e atividades laborais, como a pesca em alto-mar ou nos imensos rios amazônicos, ou até nos deslocamentos em meio à floresta, os quilombolas sempre tiram vantagem de seus sofisticados conhecimentos de astronomia, que lhes permitem ir a qualquer lugar sem perder o caminho de volta para casa, tendo como guia somente o céu e as constelações.

No campo da agricultura, esses conhecimentos dos quais os corpos quilombolas são portadores lhes permitem entender e lidar com fenômenos como o regime de chuva e seca, identificar os melhores lugares e os melhores períodos para plantar e, mais ainda, o que plantar em cada lugar.

20 Definição relacionada aos grupos marginalizados que estão mais expostos aos riscos e consequências da crise climática, os quais são menos ouvidos e envolvidos nas decisões sobre políticas ambientais.

É uma conexão ancestral tão poderosa que basta a um quilombola “batar olho” para dizer o melhor lugar onde buscar água potável. É um tipo de ciência ou saber que carrega tecnologia ancestral e episteme própria, mas o que mais impressiona nesse tipo de ciência e tecnologia de cunho epistêmico ancestral, utilizada diariamente enquanto práticas ecológicas pelos quilombolas em seus territórios, é a não necessidade entrar em conflito com a natureza. Mesmo sendo algo tão fundamental e importante para a preservação do planeta e contribuindo para a preservação da vida na Terra, muitos de nós somos incapazes de perceber ou valorizar.

Obviamente, estamos vivemos em um mundo onde os povos e as comunidades tradicionais como os quilombolas estão travando uma luta muito inglória para manter suas formas ancestrais de desenvolvimento territorial que têm possibilitado proteger e preservar os recursos naturais disponíveis nos seus territórios e todo o conjunto da floresta em que vivem. Entretanto, essa forma de desenvolvimento das comunidades não é levada em consideração nos debates e nos espaços de decisão sobre a Amazônia, por exemplo.

É certo que estamos vivendo em um mundo que pouco abre espaços para as nossas formas próprias de desenvolvimento, de tecnologia e ciência que são pensadas a partir das relações com a natureza. Nossas vozes não são ouvidas, o racismo que é usado para mediar essas relações nos desumaniza e não nos reconhece enquanto seres capazes de promover ciência e tecnologia, porque essa é uma tarefa dada a corpos brancos.

Existe uma lógica violenta e racista que tenta imputar aos povos tradicionais que protegem a Amazônia, assim como outros biomas do Brasil, a responsabilidade pelo “atraso” científico e principalmente econômico do país. Sua estratégia é incentivar propositadamente a “opinião pública” a se voltar contra os defensores da floresta, encorajando o público em geral a ver os povos das florestas como um entrave à economia de mercado — aliás, economia do mercado de commodities.

A impressão que se tem é de que o Ocidente está preso em uma camisa de força que obriga a pensar tecnologia, epistemologia, desenvolvimento sob uma única perspectiva, que colide com as formas tradicionais amazônicas de vivenciar desenvolvimento, tecnologia, epistemologia e ciência a partir das práticas ecológicas radicais ancestrais. Podemos inferir que, do ponto de vista das comunidades quilombolas ou povos tradicionais da Amazônia, a partir de suas experiências com o mundo, de seus modos de vida, seu modo de existir e se relacionar com o território e com o ambiente, não existe tecnologia mais avançada e eficiente do que a natureza.

As comunidades quilombolas estão enfrentando outro tipo de tentativa de coisificação, imposta pelo capital, obviamente. Só para lembrar, os negros escravizados que constituíram o Quilombo o fizeram exatamente porque esse lugar, essa instituição lhes possibilitou escapar da coisificação dos seus corpos. A luta que eles travam agora é, além de evitar esse processo de coisificação dos seus corpos, por que seus territórios não sejam coisificados também, e em defesa do direito de existir ancestral.

As grandes ameaças que os ambientes das comunidades quilombolas enfrentam advém da forma de desenvolvimento ocidental, que transforma floresta, recursos naturais, epistemologias, cosmologias, afetividades, ancestralidades, ontologias, espiritualidades, territórios e corpos em commodities para serem postas no mercado, ou seja, reduzindo todo um conjunto epistêmico-ontológico em algo que pode ser comercializado. A investida de corporações contra os direitos territoriais de comunidades quilombolas e povos e comunidades tradicionais em geral tem provocado territorialização, genocídios, epistemicídios e toda sorte de violência e violação de direitos contra os corpos quilombolas.

O que vemos no Brasil atualmente, sobretudo por parte do agronegócio e seus defensores, é uma tentativa de flexibilizar as leis de proteção ambiental. Para conseguir esse objetivo, as corporações e o *agrobusiness* têm usado a estratégia de mobilizar sua bancada no Congresso Nacional e seus aliados para apresentar Projetos de Lei (PLs) e Propostas de Emenda Constitucional (PECs). A maior ameaça no atual momento contra os territórios dos quilombolas e os povos e comunidades tradicionais em geral é o PL 2159, que visa flexibilizar o licenciamento ambiental. Tal Projeto já foi aprovado pelo Senado em maio deste ano, sob o argumento de simplificar os processos, segundo os defensores da lógica do desenvolvimento baseada na combinação de ideias perigosas e simplistas que “entendem” que os recursos naturais são inesgotáveis e por isso têm que ser explorados, em nome de um ganho econômico e social que supostamente beneficiaria toda a humanidade. E ainda tacham como agentes de entrave ao desenvolvimento do país aqueles grupos sociais que vêm lutando para manter seus territórios preservados, diante do avanços dos ditos megaprojetos.

Essa lógica de desenvolvimento expressa no PL 2159 não condiz com a forma de existir e os modos de vida de povos e comunidades tradicionais, representando para eles uma dupla perda, pois tanto põe em risco seus territórios, ou suas territorialidades específicas, como os exclui dos benefícios econômicos obtidos com esse tipo de política.

Em resumo, se for aprovado na Câmara dos Deputados e sancionado pela Presidência da República, o PL 2159 confirmará que tanto o Estado

como a iniciativa privada têm interesse em fomentar os ditos megaprojetos e os empreendimentos agropecuários, minerais, hidrelétricos, ou seja, os grandes projetos de infraestrutura que têm sido as grandes apostas tanto dos governos de esquerda como de direita, capitaneados por uma ideia de desenvolvimentismo pelo desenvolvimentismo puro e simples, e não pela garantia do direito ao futuro das próximas gerações, permitindo a construção de qualquer tipo de empreendimento sem exigir o cumprimento de qualquer requisito de proteção ou prevenção ambiental. Ou seja, é uma carta-branca para que projetos frágeis do ponto de vista de proteção ambiental se multipliquem pelo país, ameacem territórios de comunidades quilombolas e outros povos tradicionais, sem que sejam responsabilizados por tragédias ou desastres que venham a ocorrer devido à sua implantação.

O PL 2159, em última instância, é negacionista, pois nega o efeito das mudanças climáticas, reforça o racismo ambiental e infringe direitos constitucionais, bem como os dispositivos supraconstitucionais dos quais o Brasil é signatário, como a convenção 69 da Organização Internacional do Trabalho, que garante o direito da consulta livre prévia informada para qualquer tipo de empreendimento a ser realizado no território de povos e comunidades tradicionais. Portanto, da forma como o PL foi construído, tem um objetivo definido, que é negar o direito de consulta a povos indígenas, comunidades quilombolas e ribeirinhas, quebradeiras de coco, entre outros que formam o conjunto dos povos amazônicos ou povos tradicionais do Brasil. Isto porque a lei proposta garante, por exemplo, que empreendimentos como a construção de estradas possam ser realizados no território de povos e comunidades tradicionais sem que se faça valer o direito de serem consultados.

Ou seja, o PL em questão retira autonomia, retira direitos fundamentais garantidos pela Constituição e outros conquistados pela luta dessas comunidades para proteger seus territórios. Mais do que isso, traz o risco do desaparecimento de povos, de seus territórios, seu modo de existir, sua cosmopolítica. Também põe em risco florestas e outros recursos naturais, pois, como já foi dito, quando se titula um território como pertencente a qualquer povo ou comunidade tradicional, realiza-se a política mais eficiente e efetiva de proteção ambiental. Não se deve esquecer que qualquer intervenção no meio ambiente, como propõe o PL 2159, reflete uma intervenção também no mundo simbólico dos povos e comunidades tradicionais, pondo em risco todo um conjunto de epistemologias ancestrais.

Mesmo diante desse cenário desafiador, comunidades tradicionais como os quilombolas ainda têm travado uma luta intensa contra os efeitos da crise climática e contra o aquecimento global, transformações essas de

escala planetária, que têm sido impulsionadas principalmente pelo desenvolvimento tecnológico e financeiro nos moldes ocidentais, luta que se dá principalmente através de práticas ecológicas radicais e da demanda pela titulação dos seus territórios. Quando um território que abriga uma comunidade quilombola é titulado, não se beneficiam somente os quilombolas, e sim toda a humanidade, porque a população do território deve ser vista como uma forma de proteger a floresta e sua biodiversidade. É também uma forma de proteger a humanidade dos efeitos da crise climática e do aquecimento global.

É a própria ciência ocidental que afirma que os territórios de povos e comunidades tradicionais são os mais preservados, os quais de certa forma estão se transformando no último refúgio para a biodiversidade tanto amazônica como mundial, e que estes territórios se constituem em uma das poucas esperanças de solução para a crise climática que a humanidade está enfrentando. Mesmo assim, nos espaços decisórios sobre os rumos das florestas, especificamente sobre os rumos da Amazônia, os corpos que estão investidos de poder para tomar decisões, infelizmente, não são corpos amazônicas, e nas raras exceções, são corpos amazônicas brancos.

Uma das saídas para a humanidade no enfrentamento da crise climática e do aquecimento global está justamente em colocar a maior quantidade possível de floresta sob a guarda dos seus povos, a até como forma de garantir justiça ambiental e climática. Nesse sentido, garantir a propriedade dos territórios para os povos da floresta é garantir justiça ambiental e climática, mas é necessário avançar além e ampliar as formas de titulação de territórios para povos e comunidades tradicionais como forma de proteger a floresta e sua biodiversidade. É preciso tornar a titulação de territórios de povos quilombolas e de povos indígenas como parte da política pública de financiamento climático. O Estado brasileiro precisa reconhecer que uma política climática eficiente e socialmente responsável passa pela titulação dos territórios de povos e comunidades tradicionais. Esse deveria ser um compromisso que o Estado brasileiro assumisse enquanto política pública climática no documento das Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDCs) que apresentou para a COP30, ou COP do Clima, que será realizada este ano pela primeira vez em território amazônico.

A sociedade ocidental deve entender que a floresta e a natureza são sagradas para os povos e comunidades tradicionais, e que estes povos têm feito um esforço enorme para manter protegida parte das florestas e de sua biodiversidade, por vezes sacrificando a própria vida, pois muitas lideranças pertencentes aos povos e comunidades tradicionais da Amazônia têm perdido a vida na luta por proteger a floresta. Não! Não há nada mais

sagrado que a vida, a vida pensada aqui no sentido da própria natureza, da própria floresta. E o certo é que não podemos mais sacrificar o que é sagrado para nós!

REFERÊNCIAS

- ALLES, V. *O negro no Pará*. Rio de Janeiro: FGV / UFPA, 1971.
- ALMEIDA, A. W. B. *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara*: laudo antropológico. V. 1. Brasília: MMA, 2006.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, M. "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, pp. 384-413, 2007.
- AYRES, G. M. *Monte Cristo, Era Ouro, era prata, com a desapropriação todo mundo mete a mão*: da instituição de "PA" à reivindicação de território quilombola. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2015.
- BASTOS, A. C T. *O Valle do Amazonas*: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscais do Valle do Amazonas. Rio de Janeiro: B.L. Carner, 1866.
- BETTENDORFF, J. F. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010
- BEZERRA NETO, J. M. *A escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2012.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CARDOSO, A. "A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, n. 61, pp. 317-338, 2011.
- CARREIRA, A. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão*. São Paulo: Editora Nacional. 1988.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAMBOULEYRON, R. "Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)". *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, pp. 79-114, 2006.
- D'EVREUX, Y. *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. São Luís do Maranhão: Typ. do Frias, 1874.
- DIÉGUES JÚNIOR, M. "As companhias privilegiadas no comércio colonial". *Revista História*, São Paulo, , pp. 309-337, 1950.
- ELTIS, D.; RICHARDSON, D. "Os mercados de escravos africanos recém-chegados às Américas: padrões de preços, 1673-1865". *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 6, pp. 9-46, 2003.

- ESCOBAR, H. “Estudo mapeia impactos da miscigenação no DNA e na saúde da população brasileira”. *Jornal da USP*, 16 maio 2025. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/estudo-mapeia-impactos-da-miscigenacao-no-dna-e-na-saude-da-populacao-brasileira/>.
- FARIAS JÚNIOR, E. A. *Social Cartography and Traditional Knowledge*. Manaus: UFAM, 2010.
- FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu, 2022.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34 / Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOLDMAN, M. “A relação afro-indígena”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, pp. 1-38, 2014.
- GOMES, F. S. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séculos XVIII – XIX)*. São Paulo: Unesp, 2005.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- LAGO, A. B. P. *Estatística Histórica Geográfica da Província do Maranhão*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1822.
- LIMA, O. C. “Espectro Etnográfico do Negro Maranhense”. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 4, n. 1, jan.-jun., 1988.
- LISBOA, J. *Jornal de Timon: Apontamentos notícias e observações para servirem à história do Maranhão*. Volume I. São Luís: Luiz Carlos Pereira de Castro e Dr. A. Henriques Leal, 1864.
- LOPES, A. *Alcântara, subsídio para a história da cidade*. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura, 1957.
- LOPES, D. C. S. *O direito constitucional à terra das comunidades remanescentes de quilombo e o caso da Base Espacial de Alcântara – MA*. Cidade de Goiás: Universidade Federal de Goiás. 2012.
- MAGALHÃES, J. V. C. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typ. da Reforma. 1876.
- MARQUESE, R. B. “A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, pp. 107-123, 2006.
- MIGNOLO, W. D. “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017.
- MINTZS, S. W. *The Contemporary Culture of a Puerto Rican Rural Proletarian Sugar-Cane Community*. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1951
- MONTELLO, J. *Os tambores de São Luis*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1974.
- MOTA, A. S.; BARROSO, D. S. “Economia e Demografia da Escravidão no Maranhão e no Grão-Pará: Uma Análise Comparativa da Estrutura da Posse de Cativos (1785-1850)”. *Revista História*, São Paulo, n. 176. 2017.

- MOURA, C. *Os Quilombos e a rebelião negra*. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.
- _____. *Rebeliões da senzala*. 4a. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1988.
- MOURA FILHO, H. P. “Escravos em Pernambuco, 1560-1872. Ensaio de reconstituição macro demográfica”. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu – MG, 2008.
- NASCIMENTO, A. (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PAIM, G. *Amazônia ameaçada: da Amazônia de Pombal à soberania sob ameaça*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2009.
- PEREIRA JUNIOR, D. *Quilombos de Alcântara: território e conflito – O intrusamento ao território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space*. Manaus: Editora da UFAM, 2009.
- _____. *Territorialidades e identidades coletivas: uma etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense*. Salvador: UFBA, 2012.
- _____; SANTOS, Dorival. “Quem não tem santo tem visagem: a contribuição dos santos e encantados na construção de territorialidades quilombolas na Baixada Maranhense”. In CARVALHO, C. M. et al. (org.). *Insurreição de Saberes 3. Tradição quilombola em contexto de mobilização*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- PRADO JR., C. *História Econômica do Brasil*. 24a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- QUEIROZ, G. C. *Igreja Católica e Estado no Maranhão Colonial (1750-1777)*. São Luís: UEMA, 2001
- RAYMUNDO, L. O. “O estado do Grão-Pará e Maranhão na nova ordem Pombalina: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e o Diretório dos Índios (1755–1757)”. *Almanaque Brasiliense, Informes de Pesquisas*, n. 3, 2006.
- ROBINSON, C. J. *Black Marxism: The making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- RODRIGUES, N. M. D. “A atuação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão na Capitania de Mato Grosso, entre 1755 e 1778”. ‘Usos do Passado’ XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ, 2006.
- ROLIM FILHO, C. M. *Formação econômica do Maranhão: de província próspera a estado mais pobre da Federação. O que deu tão errado?* Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- SANTOS, D. *Quem come manga não pode tomar leite: Narrativas sobre a Territorialidade em Tramaúba–Cajari (MA)*. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão) – UEMA, São Luís, 2010.
- SMITH, L. T. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. 2a. ed. Londres: Zed Books, 2012.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- SPILLERS, H. J. “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”.
In _____. *Black, White, and in Color: Essay on American Literature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- STEDILE, J. P. (org.). *A questão agrária hoje*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Anca, 1994.
- _____. *A luta pela Reforma Agrária: os desafios de toda sociedade*. *Revista Adusp*, n. 88, pp. 30-35, 1997.
- TAYLOR, D. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.
- TINSLEY, O. N. “Black Atlantic, Queer Atlantic: Queer Imaginings of the Middle Passage”. *GLQ*, v. 14, n. 2-3, pp. 191-215, 2008.
- VIVEIROS, J. *Alcântara no seu passado econômico, social e político*: fundação cultural do Maranhão. 3a. ed. São Luís: Projeto Ação Editorial, 1977.
- _____. *História do comércio do Maranhão 1612-1895*. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954.