



A necropolítica para territórios quilombolas: o racismo como tecnologia de organização do espaço

Majin Bootte Silva dos Santos
(Universidade Federal do Pará/UFPA -
mrc7santos@gmail.com)¹

Resumo: Este artigo é produto de pesquisas de campo etnográficas² empreendidas em 2018, 2019 e 2022, no quilombo Patos do Ituqui (Santarém, PA). Aqui aciono o conceito de necropolítica para contextualizar as estratégias usadas por ‘agentes do desenvolvimento’ situadas na região do Baixo Amazonas, que guiadas pelo racismo, visam desarticular o movimento quilombola organizado. Oriento-me pela afirmativa foucaultiana de que o racismo é uma tecnologia do poder. Quis demonstrar a perpetuação da aliança histórica entre Estado e empreendimentos capitalistas no desenho territorial, atualmente, apegada ao mito do desenvolvimento para todos como forma de legitimar o avanço da fronteira do agronegócio. Desta forma, aponto também como o Estado e os ‘agentes do desenvolvimento’ têm executado um projeto de morte de quilombolas e outras comunidades tradicionais, além da propagação do medo da morte. Visto que o projeto se dá por duas vias: pela desqualificação da condição de humanidade e pela destituição dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Conflito. Territorialidade.

The necropolitic for quilombola territories: the racism as a technology for organizing space

Abstract: This article is the product of ethnographic field research undertaken in 2018, 2019 and 2022 at quilombo Patos do Ituqui (Santarém, PA). Here i use the concept of necropolitics to contextualize the strategies used by 'development agents' located in the region of the baixo amazonas, which, guided by racism, want to dismantle the organized quilombola movement. And i am guided by the foulcaultian statement that racism is a technology of power. I wanted to show the perpetuation of the historical alliance between state and capitalist enterprises in territorial drawing, currently attached to the myth of development for all the people as a way to legitimize the advance of the agribusiness frontier. In this way, i also tried to point out how the state and the 'agents of development' have executed the project of death of quilombolas and other traditional communities, in addition to the spread of fear of dying. This project takes place in two ways: the disqualification of the condition of humanity and the removal of the rights guaranteed by the Federal Constitution of 1988.

Keywords: Human Rights; Conflict; Territoriality.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA).

² Financiadas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) através da concessão de bolsa de Pós-Graduação.



Introdução

O racismo do qual os povos tradicionais brasileiros são vítimas tem sido razoavelmente destacado na antropologia, sendo tema em seis dos quinze artigos publicados no dossiê *Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas* (Arruti e Silva 2020) publicado na revista *Amazônica*, um dos periódicos de Antropologia mais importantes das Amazônias brasileiras. Esses artigos são bons exemplos dos olhares possíveis para o racismo dentro de um contexto social no qual ele é disposto enquanto norma, como é o caso do Brasil (Almeida 2018). Em geral, os trabalhos inseridos na temática quilombola priorizam os conflitos socioambientais e os processos de identificação e territorialização, deixando a raça e o racismo na lateral das argumentações. A exemplo do único Grupo de Trabalho da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia que tratou especificamente sobre a questão quilombola, dentre o total de 20 trabalhos aprovados para apresentação, somente dois demarcaram o tema racismo em seu título e apenas um no resumo.

Destarte, busquei bibliografias sobre a operação do racismo enfrentado por comunidades tradicionais, sobretudo quilombolas, numa tentativa de confirmar a hipótese de que ele ainda é (desde a colonização) uma tecnologia chave na organização do espaço territorial. Assumo, portanto, a perspectiva da necropolítica (Mbembe 2018) por entender o necropoder, estando ele operacionalizado pelo racismo, como pilar que sustenta a marginalização dos quilombolas e de outras comunidades tradicionais em contextos de negação de direitos étnico-territoriais. Como tenho observado em situações de pesquisa, as experiências vividas pelos quilombolas são atravessadas pelo racismo de tal forma, que é impensável não tratar do tema com a atenção devida.

O quilombo Patos do Ituqui é uma comunidade localizada na zona rural do município de Santarém (PA), na mesorregião do Baixo Amazonas. Oficialmente, foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares em 2013. Entretanto, o processo administrativo de emissão do título de propriedade coletiva tramita a passos lentos no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), sendo que o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) ainda não foi concluído. O que representa mais um caso da morosidade do Estado na emissão de títulos concedidos às comunidades quilombolas brasileiras. Metodologicamente, este artigo foi elaborado com base na análise situacional, seguindo os passos de Max



Gluckman (1987). Como ele, busco relacionar os eventos de pequena escala (comunidade) com eventos de uma escala maior (país). Além disso, lancei mão da observação participante, haja vista que a pesquisa de campo etnográfica se realizou em três viagens: em 2018 e 2019, em que cada uma teve a duração média de 15 dias de vivência entre os interlocutores da pesquisa; e a última, em 2022, quando estive entre os comunitários por 24 dias. Além disso, fiz uma etnografia documental a partir dos autos do processo de regularização territorial do quilombo Patos do Ituqui em trâmite no INCRA. Como técnica de pesquisa, entrevistei interlocutores-chave com roteiro semiestruturado e, às vezes, registradas com gravador de voz.

Neste texto, faço uma aproximação entre Achille Mbembe (2018) e Didier Fassin (1999) de suas perspectivas sobre a negação dos direitos humanos aos grupos marginalizados. Apesar da semelhança, dentre os autores, apenas Mbembe (2018) considera a raça como imperativo em suas análises. Ele se aproveita do conceito de biopoder foucaultiano para evidenciar como os corpos foram transformados em armas de guerra pelo controle. Tendo a morte biológica e medo dela como principal dispositivo para o exercício do poder, e assim, o autor constrói a noção de necropolítica.

Mbembe (2018) se interessou por ambientes de guerra, assim como Judith Butler (2015), de quem recupero o seu conceito de vidas precárias no decorrer da discussão acerca do racismo como tecnologia de organização espacial e a consequente marginalização social das comunidades tradicionais quilombolas. A concepção de *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben (2002), também foi útil, até certo ponto, como tentarei demonstrar. Desta forma, busquei apontar como o Estado e os ‘agentes do desenvolvimento’ têm executado o projeto de morte de quilombolas e outras comunidades tradicionais, além da propagação do medo de morrer. Visto que esse projeto se dá por duas vias: pela desqualificação da condição de humanidade e pela destituição dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988.

Testando e revendo conceitos

Para Didier Fassin (1999), as revoltas eclodem em meios onde a desigualdade no acesso à direitos impera. E tem como resultado, no mínimo, a visibilização dos corpos revoltantes que reivindicam a inclusão. O autor não menciona a “etnia” dos povos indígenas dos quais fala, muito menos dos povos africanos igualmente sem direitos. Mas o que mais nos interessa



é como ele se refere aos protagonistas das revoltas analisadas, isto é, indígenas e africanos aglutinados em uma categoria marginal. Fora o detalhe, a exemplo brasileiro, a Constituição Federal de 1988 garante o *status* de cidadania aos povos indígenas e quilombolas, porém, na prática, o que vemos são verdadeiros quadros de guerra pelo reconhecimento dos direitos que ela garante. Nas palavras do autor,

apesar das óbvias diferenças históricas entre os dois contextos e além das realidades sociológicas totalmente diferentes, minha tese é que ambos os eventos dizem respeito a uma categoria considerada marginal, mas que atinge o coração da sociedade. Tanto os Indígenas quanto os africanos pertencem à periferia do espaço social. Suas exigências questionam a maioria dos equatorianos e dos franceses sobre sua identidade, sua relação com o Outro, questionando o Equador [no caso indígena] e a França [no caso dos africanos] sobre sua própria existência como estados-nação e sua justificação através da ideologia republicana. O que confirma uma observação sociológica clássica: muitas vezes **é por causa de suas margens que as sociedades são transformadas** (*Ibidem*: 181, tradução livre e negrito meus).

O racismo imputa uma categoria marginal aos seus alvos, pois o seu objetivo é a desqualificação de uma pessoa de sua condição humana. Todavia, ser empurrado para este lugar, não implica imobilidade social, política e tampouco espacial. Neste caso, existe um poder de ação que é capaz de transformar, como aponta Fassin (1999) no fragmento de texto acima, e é por este poder de ação transformadora que a antropologia dos povos tradicionais tem se interessado.

É exatamente por estarem na condição de “sem direitos”, como frisou o autor, que os indígenas e africanos observados por ele se revoltaram. Eles exigiam a sua existência cívica, isto é, ansiavam alcançar o *status* de cidadania. Segundo suas etnografias, tais revoltas alteraram a “consciência” das pessoas em relação a percepção de si, da identidade nacional e do seu mundo social. É importante dizer que alguns autores discordam do emprego do termo consciência como critério de mobilização. Segundo Talal Asad (1993: 11), ela “é inadequada para levar em conta a agência” (tradução livre). E considerar a agência tem-se demonstrado cada vez mais necessário em análises situacionais de comunidades tradicionais, já que o cenário de luta por direitos é incentivado graças à sua capacidade de mobilização social.

Trabalhar em termos de consciência

significa ignorar as condições mais significativas politicamente, que têm a ver com a distribuição objetiva dos bens que permitem ou impedem algumas opções. As estruturas das ações possíveis, que são incluídas e excluídas são, portanto, logicamente independentes da consciência dos atores (*ibidem*:11, tradução livre)



Ou seja, a perspectiva de Asad (1993) é mais prática, mais externa aos indivíduos. Do seu ponto de vista, portanto, as revoltas teriam mais a ver com distribuição de bens do que com a consciência. Assim, o poder transformador citado anteriormente é possível graças à agência dos grupos que se encontram em situação de desigualdade relacionada à distribuição de bens, como os povos e comunidades tradicionais brasileiros que se mobilizam coletivamente na arena pública pela efetivação dos seus direitos. Sendo que a morosidade no reconhecimento dos seus territórios – aqui entendida como uma política de distribuição de terras – é um indicativo de racismo (Arruda *et. al.* 2020). Segundo Ilka Leite (2010: 27), existem no Brasil diferentes “concepções e formas de uso e apropriação do solo”.

Duas delas, embora não propriamente opostas ou incompatíveis, parecem predominar: a que prioriza os usos e apropriações individuais e privadas e a liberação das terras como um produto de mercado com abertura inclusive para o capital internacional; a segunda que enfatiza a terra como meio de desenvolvimento social através dos usos coletivos por famílias de agricultores nacionais organizados em associações comunitárias. Estes não seriam projetos incompatíveis se as áreas em questão não fossem as mesmas, mas tudo indica que sim (*Ibidem*: 27).

Na situação dos quilombolas de Patos do Ituqui, o que está em jogo, como em outras situações similares, é a execução do projeto modernizador do Estado *versus* a execução do projeto quilombola de uso familiar das terras tradicionalmente ocupadas. Assim, a sua reação frente ao desrespeito à legislação brasileira, especialmente ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), é o que tem freado a transformação do território nacional em *commodities*. Em outras palavras, a mobilização política quilombola protagonizada em virtude da sua existência cívica, isto é, da efetivação do *status* de cidadania, é o que tem transformado as realidades brasileiras.

O direito “quilombola” que a Constituição Brasileira visa alcançar é o direito sobre o lugar, o direito não exclusivamente à terra ou às condições de produção, mas sobretudo o seu reconhecimento na ordem jurídica que é, antes de tudo, uma política de direitos humanos (Leite 2010: 36).

Neste sentido, o motivo das reações políticas é a “tragédia” de se estar às margens. Retomando Fassin (1999),

o que torna essa condição dos sem direitos mais trágica é o sentimento de viver uma existência sem sentido, de não ter valor para o mundo social. Dessa forma, o paralelo com a expressão “homem sem qualidade” poderia ser tomado literalmente e radicalmente para aplicar-se a uma condição humana; o que é perdido é mais do que direitos humanos, é a mesma qualidade humana (Fassin 1999: 185).



A revolta dos “indígenas equatorianos” que despertou o interesse do autor foi protagonizada por atores tão “patriotas” quanto os não-indígenas daquele país. Sendo eles “sem terra”, isto foi a razão para que se organizassem politicamente. Entretanto, além disso, outro fator age em cenários assim: o racismo, não considerado por Fassin.

Ele é uma tecnologia cujo princípio funda-se na ideia do *Homo Sacer* (Agamben, 2002), que prende os grupos-alvos à um único lugar como possibilidade de existência: fora da categoria humana. Aqueles que sofrem as duras penas do racismo também são considerados uma categoria marginal ao ponto de estarem fora dos “Direitos Humanos”. Por esta razão, no caso dos povos e comunidades tradicionais brasileiros, o extermínio daqueles considerados *Homo Sacer* é politicamente organizado para que o lugar subalterno seja mantido a todo custo, já que sua existência cívica é considerada oposta ao “desenvolvimento” da humanidade, portanto, uma ameaça aos “humanos”.

Desse modo, é a ideologia do desenvolvimentismo que leva certos agentes a atuarem na contramão dos direitos constitucionalmente garantidos aos povos tradicionais. Segundo uma etnografia no quilombo Patos do Ituqui (Santos 2020), a lógica do “progresso” ligada ao desenvolvimentismo propagada na região é mais valorizada do que as práticas tradicionais. Por consequência, os próprios quilombolas são desqualificados da categoria humana. Segundo a pesquisa,

o estigma do negro o exclui da própria condição humana, além de não considerar uma heterogeneidade entre os atores que se identificam como negros. Conforme a quilombola [...] interlocutora [...]: ‘é por isso a revolta [dos contra], porque eles não entendem o que é quilombo. Para eles, é o negro, é o preto, que falam parece que não é uma pessoa, é um vivente’. Este trecho também pode ser transcrito na fórmula quilombola = negro = vivente ≠ ser humano, que aponta para uma discriminação sofrida pela comunidade negra que, tendo em vista o reconhecimento legal dos seus direitos territoriais, também se define como quilombola (Santos 2020: 69).

No caso, os *do contra* são aqueles que agem no mundo como antagonistas ao projeto de titulação coletiva do território quilombola, sendo a “revolta” produzida em relação ao movimento organizado de Patos do Ituqui. Assim como os *fazendeiros* e *sojeiros*, categorias utilizadas pelos quilombolas em alusão aos que veem a terra como mercadoria, os *do contra*, sendo eles antagônicos ao projeto político quilombola, podem ser considerados ‘agentes do desenvolvimento’, termo emprestado de Alfredo Almeida (2018) que se refere aqueles mais



simpáticos ao projeto modernizador do Estado-nação. No Baixo Amazonas, eles não se poupam do uso da violência contra as lideranças de Patos do Ituí, que reagem às suas investidas via registro de Boletins de Ocorrência Policial (disparos de armas de fogo contra os comunitários, incêndios florestais ilegais e de casas), denúncias junto a organizações (racismo), como a Terra de Direitos e diretamente à Administração Pública, especialmente ao Ministério Público Estadual e Federal de Santarém. Os sujeitos das denúncias, os verdadeiros invasores coloniais, são os principais responsáveis pela propagação do terror e do discurso que marca os povos tradicionais como “ladrões de terras”, “invasores” e outras imagens estigmatizadas.

Dirce Christo e José dos Anjos (2020: 413) demonstraram como as relações raciais se conectam com os conflitos territoriais. Segundo os autores, a comunidade quilombola Macaco Branco (RS) perdeu espaço territorial ao longo do tempo devido as condições de vulnerabilidade que se encontrava. Sendo assim, “a redução do território impede que o trabalho na própria terra gere o sustento material”. Tal cenário submete os quilombolas ao “sistema trabalhista de origem escravocrata” que, funcionando pela lógica racista, reserva os postos de superexploração e de mais riscos à integridade física às negras (os).

Para esmiuçar um pouco mais esse debate acerca dos povos tradicionais *versus* agentes do desenvolvimento, utilizo o relato etnográfico de João Pacheco de Oliveira (2021: 17-18). Nele, o autor analisa o período da ditadura civil-militar no Brasil e aponta as estratégias do Estado-Nação para a conquista e colonização de territórios até então habitados por povos indígenas e outros povos tradicionais. Considero que seu destaque mais importante tenha sido a construção da rodovia Transamazônica, idealizada pelo então presidente Médici.

Dois pontos são chave para nós, uma vez que as realidades amazônicas de hoje são herdeiras desse tempo: as Amazônias como terras desabitadas e que precisariam da intervenção estatal para a sua colonização; e a colonização como solução para o problema do suposto atraso das populações amazônicas em relação às demais regiões brasileiras. Em outras palavras, a colonização foi vendida como ponte para o desenvolvimento, quando na verdade, tais estratégias serviram de abertura para a exploração dos recursos ambientais amazônicos, além de uma completa invisibilização das pessoas que aqui viviam antes da “integração”.



Conforme o autor, o dito desenvolvimento sempre se encontra com os povos tradicionais, que pela lógica do Estado modernizador, são outros que precisam deixar de ser. Ou seja, estamos falando de encontros, portanto, de fronteiras. Ao se utilizar desta palavra ao longo do seu texto, o autor explicita que seu emprego não se refere aos “limites administrativos internacionais”, nem aos

movimentos mais ou menos espontâneos de população no sentido de áreas remotas ou menos habitadas, onde trabalhadores individuais ou famílias buscam terras livres ou recursos ambientais inexplorados dos quais possam se apossar (Pacheco de Oliveira 2021: 17).

Para o autor, a fronteira

se constitui numa produção do domínio político, implementada por uma instância reconhecida de poder, capaz de desencadear por si mesma expectativas e intervenções sociais (Pacheco de Oliveira 2016). A fronteira não beneficia centralmente setores marginalizados da sociedade, ela atende sobretudo a interesses econômicos mais diretamente associados aos que ocupam o aparelho de Estado (*Ibidem*).

Além disso, ela “resulta de escolhas bem precisas e atos de vontade”. Isto é, uma certa comunidade por si mesma não se constitui uma região de fronteira. No caso dos povos indígenas, pontua o autor, a fronteira é um “lugar de negação de direitos”. Aqui é pertinente trazer a definição de margem do Estado feita por Talal Asad (2008). Segundo ele, o que define tais margens é a incerteza de amparo das leis, situação relatada pelos quilombolas de Patos do Ituqui e como também identificamos nas situações-alvo das etnografias de Fassin (1999), já que os próprios “sem terra”, no caso dos indígenas, e os “sem documentos”, no caso dos africanos na França, se consideram “sem direitos”.

A partir deste ponto de vista, vamos às afirmações de Achille Mbembe (2018: 128): baseado em Michel Foucault, ele diz que o biopoder orienta o fazer viver e deixar morrer, sendo que esse poder “se defina em relação a um campo biológico”. Além disso,

tal controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) ‘racismo’ (Mbembe 2018: 128).

Nesse sentido, é importante salientar que para ele, a “raça” esteve presente no “pensamento e prática das políticas do Ocidente”, como foi o caso do colonialismo. Também é importante destacar sua citação de Hannah Arendt relacionando a “política da raça” e



“política da morte”. Mbembe (2018) se utiliza da “raça” como categoria de análise e assim compara o nazismo com tal relação feita por Arendt.

No Brasil, o racismo é uma regra, como apontou Silvio de Almeida. Olhando para a mesma realidade, nossa ancestral Lélia Gonzalez (2020) identificou dois tipos. Um é o racismo aberto, isto é, aquele praticado por quem acredita em uma suposta superioridade branca e age para mantê-la. Ele é “característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa” (*ibidem*, p. 117). Nesse racismo a violência é explícita, sendo que os racistas veem seus alvos fora da categoria humana. Desta forma, o racismo se funda na desqualificação de um Outro. O segundo tipo é o racismo disfarçado ou por denegação, fundamentado pelas ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da democracia racial. Sua existência é identificada quando o racista não reconhece seus atos como propriamente racistas. Para a autora, esta é forma mais “eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior” (*Ibidem*:118). Em suas palavras,

O racismo latino americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento* (*ibidem* :130, itálico da autora).

Em Patos do Ituí, deparei-me com os dois tipos de racismo destacados por González (2020). O primeiro já foi destacado em páginas anteriores e trata-se da desqualificação dos quilombolas da categoria humana, o que também foi identificado por Bruna Zagatto e Luís Souza (2020) – que usam o termo “rebaixamento ontológico” em sua pesquisa nos quilombos de Ilha de Maré, no estado da Bahia. Resta-me frisar o segundo tipo de racismo. O racismo por denegação é praticado contra os quilombolas de Patos do Ituí para deslegitimar o autorreconhecimento étnico da comunidade e, conseqüentemente, desarticulação política do grupo. Ele é fundamentado na ideologia do branqueamento, aquela mesma política estatal que pretendeu “limpar” a sociedade brasileira de tudo relacionado à população negra. Acreditou-se que ao passar dos anos, conforme o avanço da mistura das ‘raças’, os negros desapareceriam da face da terra brasileira. Além de racismo explícito, tal ato resultou no congelamento da população negra ao passado escravocrata e à uma identidade meramente fenotípica, sendo esta estigmatizada em termos de reconhecimento.

O canal de televisão aberta Rede Bandeirantes (RBA), através do programa “Patrulhão da cidade”, exibiu no município de Santarém e região uma reportagem jornalística sobre o



conflito por terra envolvendo o quilombo Patos do Ituqui. Após a exposição das informações, um dos apresentadores do programa insinuou que os quilombolas precisavam escurecer a pele para que assim fossem reconhecidos como negros. Na sua opinião, isto se daria mediante a fricção de carvão na pele dos quilombolas. Além dos alvos deste ataque, outros quilombolas de “pele clara”, segundo seus próprios termos, denunciam o racismo por denegação que sofrem em decorrência da sua declaração étnico-racial. Um deles retrata esse cenário da seguinte forma: “tudo isso é racismo: pela cor da gente, que a gente tem e de ser isso, de ser quilombola. Eles ficam cutucando... [dizendo] é isso, é aquilo. É porque aqui em Santarém não tem lei. A lei de Santarém é a lei política”. Outro interlocutor destaca: “até hoje eles dizem que nós não somos quilombolas, porque nós somos um pouco claros”. Assim, portanto, temos um exemplo de como o racismo pode ser aplicado como estratégia de deslegitimação e desarticulação política. Como resultado, temos a marginalização social e territorial desses povos.

Historicamente, o racismo se deu por imputação de uma raça (biológica) a um Outro. Entretanto, dada comprovação de sua inexistência, a responsável pela desqualificação de um ser humano enquanto tal não é mais a “raça biológica”, mas sim a própria desqualificação em virtude de uma diferença, seja qual for ela. Não há imputação de uma “raça” porque ela não existe biologicamente, tão somente no campo social das relações humanas. Portanto, o que há no Brasil é a “raça social”, como afirma Kabengele Munanga (2009).

O racismo é o dispositivo por excelência do necropoder. Tal combinação torna-se mais do que o poder de decisão sobre quem vive e quem morre. Ela implica a imputação do medo da morte como elemento principal para o exercício do poder. No caso do Brasil, elegeu-se um grupo étnico-racial como soberano em relação aos demais. Para manter tal soberania, convencionam-se estereótipos raciais como garantia de subalternização.

Aqui podemos, finalmente, relacionar o necropoder ao racismo [ambiental]: segundo Selene Herculano (s.d.: 3), o racismo ambiental tem a ver com justiça ambiental, termo este utilizado como forma eufemística do primeiro. Segundo ela, o emprego do termo racismo ambiental no Brasil poderia causar uma desarmonia da forma como foi nos EUA, de onde ele se originou. Enfim, o racismo ambiental se refere a



um tipo de desigualdade e de injustiça ambiental muito específico que recai sobre negros urbanos, ribeirinhos, extrativistas, geraizeiros, pescadores, pantaneiros, caiçaras, vazanteiros, ciganos, índios, pomeranos, comunidades de terreiros, faxinais, quilombolas e etc. que tem se defrontado com a chegada do estranho (*Ibidem*).

Assim, por mais que Fassin (1999) não tenha usado a palavra racismo, ele acerta ao descrever como os “indígenas equatorianos” e os “africanos” são retirados da categoria humana e mantidos em uma situação de desigualdade. De volta à Herculano (s.d.), a autora explica quem são esses tais estranhos; são os

grandes empreendimentos desenvolvimentistas que os expõem de seus territórios, desorganizam suas culturas, forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida ou empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, onde se somam aos ‘paraibas’ e negros [...] (*Ibidem*: 2).

A relação entre o necropoder e o racismo [ambiental] nos permite compreender um mundo social onde os povos tradicionais são entendidos como naturalmente inferiores aos ditos “civilizados”, que chegam trazendo o desenvolvimento. Muitas vezes, tal inferiorização está acompanhada da criminalização. Em um evento mais recente envolvendo os comunitários de Patos do Ituí e um dos ‘agentes do desenvolvimento’ infiltrado no território quilombola, a Polícia Civil de Santarém-PA esteve presente no quilombo acompanhada deste último para averiguar uma denúncia de extração ilegal de madeira na sua suposta “propriedade privada”. Quando o veículo do *Sojeiro*, como o agente é conhecido no quilombo, passou pelo ramal da comunidade em direção às áreas de plantio seguidamente ao veículo da polícia – as quais estão em litígio com ele -, um estado de pânico e ansiedade tomou conta do ambiente onde eu estava com crianças, adolescentes e uma mulher adulta, mãe de uma das lideranças do quilombo. Uma outra liderança da comunidade trabalhava em uma área futuramente utilizada para criação familiar de gado, mas interrompeu o serviço assim que identificou o veículo da polícia. Ele se dirigiu ao encontro do *Sojeiro* e da polícia. A seguir, transcrevo o seu relato:

Eu sabia que ele [*sojeiro* e polícia] tava lá no... [na casa do presidente da associação quilombola]. Eu tava demais agoniado. Eles foram lá rodar, mas já foram embora. Pesquisadora pergunta: o que o *sojeiro* queria? André [pseudônimo] responde: mentir! Eu falei para o delegado: você sabe, delegado, que aqui é um território e como é que você entra aqui? Pra você entrar aqui você deveria ter procurado a gente. Nós vimos a denúncia [reportagem televisionada] e ele falou [*sojeiro*] que aí [área de litígio] é uma área particular, mas aqui é um território. Delegado, segundo André: mas tem documento? André: vou começar pela certidão da Palmares. Isso aqui não veio de Santarém não, veio do Governo Federal. Tá aqui, ó. Aí já quebrou, já... porque eles estavam tudo na estrada [delegado, dois policiais e o *sojeiro*]. Delegado, segundo André: a gente veio aqui apurar uma denúncia de desmatamento que tá tendo aqui



dentro da área... castanheira. André: tá bom, delegado. Foi bom que o Sr. veio aqui, porque a gente precisa explicar muita coisa. Primeiramente, pra o Sr. ter vindo aqui era pra ter comunicado... eu vi a reportagem sobre a questão do Chapadão [uma comunidade rural da região, onde também haveria desmatamento]. Já veio muitas e muitas viaturas aqui. Tanto viatura, quanto pessoal de SEMA [Secretaria Municipal de Meio Ambiente] e nunca foi feito nada. Pra o Sr. ter vindo aqui... nós temos um protocolo de consulta. Nós tínhamos que ser consultados pra ver quando que o Sr. poderia conversar com a gente e não ter entrado. Eu sei que o Sr. é autoridade, mas dentro da minha comunidade eu também sou autoridade. A gente vai ter que ser respeitado dentro desse parâmetro bem aqui. O Sr. enquanto delegado e eu como liderança aqui. Tudo que for feito aqui, quem responde é a associação. Nós estamos dentro de um território. Delegado, segundo André: mas tem como provar que aqui é um território? André: primeiro, nós temos a certificação. Segundo, tem um relatório antropológico que tá no INCRA, né. É um dos passos que a gente dá. Delegado, segundo André: Ah, é? Dê licença que eu vou dar uma lida aqui. E não foi feito nada? O MPF... eu to vindo aqui, porque chegou isso essa semana lá pra mim [mostra um papel]. Eu recebi um dia isso aqui da Promotora e no outro ele fez [*sojeiro*] fez essa denúncia [de desmatamento]. Eu vim aqui... tinha marcado essa data... quando a Procuradora pediu pra eu vir aqui, eu falei que eu vinha aqui e ele [*sojeiro*] falou que vinha aqui porque ele precisava ver o desmatamento, a madeira cerrada para apontar pra nós. André: muito bom delegado, porque quando a gente faz denuncia o desmatamento que o *empresário* faz, ninguém vem aqui. Mas quando alguém tá trabalhando, porque aqui é de onde nós tira o nosso sustento, dos nossos filhos... aqui é onde nós se mantem. Nós sustenta nossa família, nós caça, nós pesca nós tira do... isso aqui tá tudo no nosso relatório antropológico. O que a gente tira dessa mata é para o nosso sustento, não é nada para vender e não é nada pra fazer desmatamento, como tá aí os grandes desmatamentos aí da região do Poço Branco [outra comunidade rural], que é assentamento, mas vai lá ver o que tem lá... só é *gaúcho*, só é soja. Há dois anos atrás, aqui [Poço Branco] você encontrava mata e hoje se você andar pra lá, você vai encontrar só área degradada e os *sojeiros* trabalhando. E o que foi que o INCRA fez até hoje? Nós procuramos preservar onde nós tira o sustento da nossa família. Nós somos agricultores. Esse é o agricultor, esse que vive aqui, ó, suando no terçado, na enxada. Não esse que anda com máquina. E essa pessoa aqui [*sojeiro*], ele não procurou a comunidade, não. Ele chegou dizendo que é um *empresário*, que é um *sojeiro*. E se trata de vendas de terra, porque já passou primeiro, já passou pra segundo, já passou pra terceiro que se diz dono dessa área. São muito compradores. Nos estamos desde 2010 querendo tirar os *empresários* daqui. Aqui não existia esse negócio de *empresário*, era nós que trabalhava aqui. Então hoje em dia, você vê aqui é o grande desmatamento para venda de terras. Isso que é a produção deles [*empresários*]. Viver vendendo terra para os *sojeiros* que estão bem aí cada vez mais apertando nós. É isso que vocês tem que ver. Quando a gente denunciar, vocês virem apurar a realidade e a realidade tá bem aqui na cara de vocês. [mostrando fotos de madeira serrada por *empresários*] as degradações que foram feitas, isso aqui foi *empresário*... a SEMA veio? Não veio. Fomos lá na DECA e denunciemos. A DECA veio? Não veio. O que a gente sente? A gente se sente ameaçado, sabe por que? Ano passado a polícia tava toda semana aqui, ó. Isso daí é triste porque isso é antijurídico. O cara que faz um negócio desse querendo dizer que ele já é dono de uma área é muito feio. A gente se sente ameaçado não só pelo *sojeiro*, mas pela própria polícia. A Promotora sabe disso há muito tempo. Faz tempo que denunciemos uma cerca na várzea [imposta por um *empresário*] e nunca retiraram. Mas se fazem uma denúncia [contra a comunidade], a viatura chega muito fácil, muito rápido. Aqui ninguém vive



de madeira, a gente vive do nosso suor. O que nós come e o que nós bebe está dentro da floresta. Se nós precisamos de uma madeira, vamos tirar pra fazer nossa casa, ajeitar o nosso casco [embarcação], porque a gente vive disso. A gente não vive roubando nada de ninguém, aqui ninguém tem invadido área de ninguém. Eu to com 36 anos aqui e eu aprendi a caçar, pescar tirar fruta... tá vendo essa mata aqui, delegado? Os meus pais me criaram aqui dentro dessa mata. A minha casa é aqui e ali é o do meu irmão. Nós vivenciamos isso daqui. Veio até juiz aqui e nada foi resolvido. O cara apronta e quem vai responder é nós?

Relatos de medo de ir aos *roçados*, isto é, aos plantios de mandioca, e de tomar banho nos igarapés do Território Quilombola são exemplos das experiências vividas pelos quilombolas de Patos do Ituí frente ao terror imputado pelos ‘agentes do desenvolvimento’. Desde o início do processo de regularização territorial do quilombo, eles já tentaram contra a vida (disparos de armas de fogo em situação de pesca), incêndio de casas e igarapés, além de ameaças simbólicas, como o recente depósito de arbustos pintados de tinta vermelha nos *roçados* dos quilombolas. A morte dos “inferiores” compõe o projeto de expansão das fronteiras agrícolas e ‘dos agentes do desenvolvimento’, sendo os povos tradicionais representados como obstáculos do progresso. Entretanto, a violência sofrida por essas comunidades gera pouca comoção. Os comunitários com os quais interagi em campo têm ciência de que estarão à beira da morte se forem expulsos das suas terras tradicionalmente ocupadas. Um deslocamento, sobretudo, compulsório, implica em mudanças radicais nos modos de fazer, criar e viver de um grupo. No caso de uma população quilombola, tais modos estão imbricados ao ambiente. Segundo Ilka Leite (2010), este é um dos incentivos para que as áreas rurais sejam consideradas como bens culturais ambientais. Em suas palavras,

assim como a cidade vem sendo considerada um bem cultural ambiental, as áreas rurais devem ser consideradas não apenas como espaço vazio, mas igualmente como bem cultural ambiental – enquanto perfazem espaços em que as pessoas se identificam com o seu habitat, depositam valores, se consideram integradas a todos os aspectos do meio ambiente (natural, cultural, artificial e do trabalho) (Leite 2010: 27).

A morte dos povos tradicionais se dá por ‘gotejamento’, como bem destaca Juliana Pereira (2021). Elas não são planejadas para o imediato, como foi o genocídio em massa dos indígenas brasileiros e africanos. A ‘morte arquitetada’ é um processo baseado na desumanização (Pereira 2021) e corresponde a sucessivas etapas ao longo do tempo. Ela é acometida pela sede (*Ibidem*), insegurança alimentar (Filgueiras e Silva e 2020; Braga *et. al.* 2020), barreiras no acesso à saúde oficial (Arêda-Oshai 2017; Dimenstein *et. al.* 2020),



restrições territoriais (Santos 2020) e outros fatores de vulnerabilidade derivados da ausência do Estado.

Segundo o portal da Secretaria de Saúde Pública do estado do Pará³, em 28 de dezembro de 2021, a taxa populacional que recebeu a primeira dose da vacina contra a Covid-19 era de 77,44%. Com a alteração do filtro de busca, foi possível acessar informações específicas da população quilombola da mesorregião paraense do Baixo Amazonas. No período citado, o site registrava apenas 26,03% de quilombolas vacinados com a primeira dose. Isto quer dizer que passaram quase dois anos desde o início da pandemia e cerca de nove meses do início da vacinação contra a Covid-19 no Brasil, a população quilombola do Baixo Amazonas se encontrava em uma situação de vulnerabilidade em relação à doença.

Seis meses depois, fiz uma nova consulta ao *site* para conferir o avanço da campanha de vacinação. Em 23 de junho de 2022, o “Vacinômetro” do estado apontou 91,97% da população atendida com a primeira dose. Sobre a segunda dose, o *site* apontou 88,43%; 29,08% com a terceira e 1,63% com a quarta. Dados animadores. Novamente, alterei o filtro de busca para acessar os dados específicos do Baixo Amazonas e apenas 27,12% da população quilombola recebeu a primeira dose da vacina. Tal quadro não sofreu alteração até o presente momento (dezembro/2022). Isto é, passados 21 meses de vacinação por todo o Brasil, a população quilombola do Baixo Amazonas permanece às margens da saúde pública. É importante frisar que este baixo índice de vacinação pode ter inúmeras causas, desde a subnotificação ao “medo da vacina”, como relatado por uma interlocutora em relação ao sentimento dos resistentes à campanha de imunização contra a Covid-19.

Enfim, faço uma aproximação de Butler (2015) com Agamben (2002), pois ambos escrevem sobre vidas menos valiosas do que outras. Pensando bem, nem acho que seria uma aproximação, mas sim, uma extensão, já que Butler (2015) está preocupada com quais mortes causam comoção. Segundo ela, há normas que orientam o reconhecimento de uma vida. Uma dessas normas é o luto. Em seus termos, se a vida que foi perdida não é passível de luto, então ela não fora considerada uma vida. Em 25 de abril de 2022, o líder indígena Júnior Hekurari Yanomami denunciou à Comissão de Direitos Humanos do Senado o estupro e morte de uma criança indígena⁴. Segundo ele, o território indígena Yanomami está sendo invadido por

³ [Vacinômetro – SESPA \(saude.pa.gov.br\)](https://vacinometro.sespa.saude.pa.gov.br). Último acesso em 09/12/2022.

⁴ [Menina indígena Yanomami é estuprada e morta por garimpeiros - Extra Classe](#). Último acesso em 09/05/2022.



garimpeiros ilegais, os quais são acusados do crime. Tal denúncia e a invasão das terras indígenas tomou proporções nacionais, sendo propagado, principalmente, via redes sociais (*internet*) graças à mobilização do indígena Yanomami e outras lideranças. Mais uma vez, vemos os crimes contra a vida dos povos tradicionais sendo denunciados por mobilização das próprias vítimas, entretanto, a comoção dos indígenas não consegue transformar os garimpeiros em inimigos da Nação e do desenvolvimento – como os povos tradicionais são representados.

Assim, começamos a nos familiarizar com o conceito de vidas precárias em uma relação onde

a apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início (Butler, 2015, p. 30)

Uma vida precária é aquela que depende de uma ‘rede social de ajuda’ para sua sobrevivência, sendo que “nem tudo que está incluído sob a rubrica vida precária’ é, desse modo, *a priori*, digno de proteção contra a destruição” (Butler 2015: 32-33). Sobre o assunto, vemos também que

não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações como o meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente” (*Ibidem*: 34).

Neste âmbito, o racismo também é uma força imperativa, segundo a mesma autora. Para ela, “formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto” (Butler 2015: 40). A autora nos apresenta uma premissa de que todas as vidas são precárias, já que necessitam de uma rede de apoio para que sobrevivam. A questão que se coloca é: por que algumas são mais precárias do que outras, sendo que as vidas enlutáveis são as que dispõem de uma rede mais firme.

‘essas populações ‘perdíveis’, ou podem ser sacrificas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas



populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’ (Butler 2015: 53).

Temos assim um olhar possível para as situações dos povos e comunidades tradicionais brasileiras que considera o racismo como fator imperativo em situações de conflito e mobilizações políticas incentivadas pelo acesso à direitos. O mito do desenvolvimentismo tem precarizado vidas nas Amazônias desde sua criação e o pensamento colonial de que essas vidas valem menos do que a do colonizador é o que tem movido os agentes do desenvolvimento que atuam aproveitando a ausência do Estado. Nesse contexto, toda e qualquer medida pode ser tomada desde que ela garanta o desenvolvimento da Nação, mesmo que seja às custas da extinção de modos de fazer, criar e viver tradicionalmente estabelecidos no território brasileiro há séculos. No caminho para o desenvolvimento, toda e qualquer ameaça é exterminada.

Considerações Finais

Uma das grandes batalhas enfrentadas pelos povos tradicionais marcados etnicamente, sobretudo da América Latina, é o racismo orientado pelos seus pertencimentos. Assim, precisamos considerar a “raça social”, ou, se a leitora preferir, as relações étnico-raciais como categoria para a análise de situações sociais protagonizadas por quilombolas, indígenas e outros povos tradicionais. Ter a raça social às vistas da análise não é o mesmo que desumanizar um ser humano, pois, novamente, ela só existe no mundo social. Assim, considerá-la um instrumento de análise é fundamental em qualquer pesquisa antropológica.

Destaco nessas considerações finais, que a morte civil – banimento da ordem jurídica que impinge um *status* de quase humanos – de um quilombola é sistematizada pelo necropoder (poder sobre a morte e imputação do medo) e o pelo racismo (poder sobre a condição humana) em ação conjugada. Ela resulta na precarização da própria vida biológica, pois este é o objetivo de tais dispositivos. Por isso me utilizei do conceito de vidas precárias, de Butler (2015), na construção lógica deste ensaio. Assim, os agentes do desenvolvimento se utilizam do racismo para transformação do território nacional em *commodities*.

O racismo desloca a fronteira do humano e, por consequência, destitui os quilombolas dos seus direitos territoriais. Tais grupos mantêm uma estreita relação de interdependência com o que o discurso desenvolvimentista representa como recursos econômicos. Por isso, ele



é tão perigoso e se faz hoje um dos maiores desafios para o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades tradicionais, sendo utilizado pelo Estado e por empreendimentos capitalistas para justificar suas ações. Transformados em inimigos da Nação e do desenvolvimento, as mortes dos quilombolas e de outros povos tradicionais não são passíveis à comoção dos “Outros”. Em todo caso, quem tem se comovido e agido socialmente ao longo da história para que suas vidas pudessem ser reconhecidas pelo Estado de direitos são as próprias comunidades. É por isso que o não reconhecimento dos direitos quilombolas, isto é, sua morte civil, precisam estar visíveis. As vidas dos quilombolas devem ser vistas como vidas. Porém, o que vemos é o racismo que instrumentaliza o necropoder empurrando tais grupos para além das fronteiras de humanidade e cidadania, tornando-os “quase mortos” (Butler 2015), “mortos-em-vida” (Mbembe 2018) ou mortos civis. Assim, o racismo ainda é uma tecnologia de organização do espaço. E, é dessa forma que a aliança histórica entre Estado e empreendimentos capitalistas tem se perpetuado.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG.

ALMEIDA, Alfredo. 2018. “‘Cowboy anthropology’: nos limites da autoridade etnográfica”. *Revista Etreros*, Teresina, 1 (1):9-35.

ALMEIDA, Silvio. 2018. *O que é Racismo Estrutural?* Belo Horizonte, Letramento.

ARÊDA-OSHAÍ, Cristina. 2017. “*Não é só médico que cura, não é só a Medicina que cura*”: perspectivas sobre saúde entre Coletivos Quilombolas no Marajó - Pará/Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Pará.

ARRUDA, Dyego et al. 2020. “Manifestações do racismo institucional e religioso em comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1): 331-360.

ARRUTI, José; SILVA, Hilton. 2020. “Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1):13-20.

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.



_____. 2008. “Donde están las márgenes del estado?” *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, (27): 53-62.

BRAGA, Katiane et al. 2020. “Segurança alimentar e saúde bucal: estudos interdisciplinares sobre limitações para garantia da saúde em uma comunidade quilombola do norte do Tocantins”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1): 165-204.

BUTLER, Judith. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CHRISTO, Dirce; ANJOS, José. 2020. “Relações raciais na comunidade quilombola Macaco Branco: resistência negra em meio a conflitos territoriais e ontológicos”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1): 395-417.

DIMENSTEIN, Magda et al. 2020. “Desigualdades, racismos e saúde mental em uma comunidade quilombola rural”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1): 395-417.

FASSIN, Didier. 1999. “El hombre sin derechos: Una figura antropológica de la globalización”. *Maguaré*, Bogotá, (14):179-190.

FILGUEIRAS, Ligia; SILVA, Hilton. 2020. “Socioecologia e Saúde de populações quilombolas do Pará, Amazônia, Brasil”. *Tessituras*, Pelotas, 8 (2): 351-370.

FOUCAULT, Michel. 1999. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France*. São Paulo, Martins Fontes.

GLUCKMAN, Max. 1987. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.). *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, p.227-344.

GONZALEZ, Lélia. 2020. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio Janeiro, Zahar.

HERCULANO, Selene. Sem ano. *Racismo ambiental, o que é isso?* In: < https://www.professores.uff.br/seleneherculano/wp-content/uploads/sites/149/2017/09/Racismo_3_ambiental.pdf > (acessado em 14 de agosto de 2021).

LEITE, Ilka. 2010. “Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos”. In: ALMEIDA, Alfredo. (Org.). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social*. Manaus, UEA Edições, p.17-40.

MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo, n-1 edição.



MUNANGA, Kabengele. 2009. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte, Autêntica.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2021. “A nação tutelada: uma interpretação a partir da fronteira”. *Mana*, Rio de Janeiro, 27 (1): 1-31.

PEREIRA, Juliana. 2021. *Os Pyhcop Cati Ji, a necropolítica e os processos de resistência*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Goiás.

SANTOS, Marcos. 2020. *Quilombo Patos do Ituqui (Santarém, Pará): etnicidade, conflitos intergrupos e terras tradicionalmente ocupadas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará.

ZAGATTO, Bruna; SOUZA, Luis. 2020. “A necropolítica ambiental nos quilombos de Ilha de Maré, Bahia, Brasil”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, Belém, 12 (1): 205-229.