

O PROCESSO DE FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ

TERESA ALMEIDA CRUZ¹

Neste trabalho analisamos o processo de formação histórica das comunidades quilombolas do vale do Guaporé e suas relações com o entorno. Procuramos compreender como constituíram a sua territorialidade e identidade étnica bem como enfrentam os grupos que ameaçam a sua sobrevivência física e cultural.

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”, de acordo com Arruti (2006, p. 66) inicia-se após ampla tomada de conhecimento dos novos direitos constitucionais instituídos pelo ‘artigo 68’ (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/ Constituição de 1988), “que reconhece, aos ‘remanescentes das comunidades de quilombo’, a ‘propriedade definitiva’ das terras que ‘estejam ocupando’, assim como a obrigação do Estado em ‘emitir-lhes os títulos respectivos’”. Esta inovação no plano do direito fundiário, fruto da conquista dos movimentos sociais, desperta toda uma discussão a respeito de quem são os “remanescentes das comunidades de quilombo”, como abordamos mais adiante.

A ocupação do vale do Guaporé

A ocupação do vale do Guaporé brasileiro se deu a partir de 1734, quando os bandeirantes paulistas, os irmãos Fernando e Arthur Paes de Barros, descobriram ouro no rio Guaporé, nos arraiais de Santana e São Francisco Xavier, onde se formou um núcleo de povoamento (TEIXEIRA, 2004, p. 78-79). Desta forma, o povoamento luso adentrava a floresta amazônica, avançando consideravelmente em terras, que pelo Tratado de Tordesilhas pertenciam à Espanha. Próximo dali, na outra margem do Guaporé, no lado boliviano já havia povoados espanhóis através das missões jesuíticas.

Assim, no contexto de disputas geopolíticas a região passou a ter uma importância estratégica, refletindo em grande parte as disputas entre Portugal e Espanha pelo controle sobre a bacia amazônica.

¹ Universidade Federal do Acre, doutora em História. Pesquisa realizada com bolsa de estudo do PRODUOTORAL da CAPES.

Bandeira (1988) analisa que as minas de Mato Grosso e o rio Guaporé passaram a assumir papel político de interesse crucial para a Metrópole que criou uma nova Capitânia para administrar de perto os interesses da Coroa Portuguesa. “Em 1748 D. João V cria a Capitânia de Mato Grosso e Cuiabá e, pela Provisão Régia de 5 de agosto, ordena o estabelecimento de sua capital às margens do Guaporé” (BANDEIRA, 1988, p. 83).

Para administrar esta nova Capitânia e construir sua capital, Vila Bela da Santíssima Trindade, foi designado D. Antônio Rolim de Moura, que chega a Cuiabá em 12 de janeiro de 1751, já trazendo a planta da futura cidade feita em Portugal e os projetos das casas de residências elaborados no Rio de Janeiro (BANDEIRA, 1988, p. 83-86). Portanto, temos uma cidade planejada nas entranhas da floresta amazônica já naqueles idos.

Ainda como parte do ousado projeto de consolidação da ocupação no vale do Guaporé, a Coroa Portuguesa, como forma de defender o território, decidiu militarizar a fronteira construindo o Forte Príncipe da Beira, cuja edificação transcorreu entre os anos de 1776 a 1783. Este forte perdura até os dias de hoje. Na atualidade constitui uma base militar do Exército do Brasil

Entretanto, para os trabalhos da extração do ouro, das construções da capital Vila Bela da Santíssima Trindade e do Forte Príncipe da Beira introduziram de forma maciça a mão-de-obra africana. Por isso que Marco Teixeira reflete que “embora as aspirações colonialistas fossem portuguesas e brancas, o trabalho que erigiu os pilares deste projeto foi, sempre, negro” (TEIXEIRA, 2004, p. 74-75), diferentemente do posicionamento adotado do outro lado do Guaporé pelos espanhóis que preferiram a mão-de-obra indígena.

Segundo Volpato, os escravos negros chegaram a Mato Grosso juntamente com a fixação do povoamento, de monções provenientes de São Paulo. Todavia, após a criação da Capitânia de Mato Grosso e Cuiabá foi liberada a navegação dos rios da bacia amazônica, permitindo a atuação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. “Entre 1752 e 1778, parte dos escravos que entraram em Mato Grosso, em especial os que se destinavam a Vila Bela, foi comercializada por esta empresa” (VOLPATO, 1996, p. 215).

Como em todas as Américas, no Brasil e, de modo particular no vale do Guaporé, os escravos negros resistiram das mais diversas formas à escravidão. Uma das formas mais ousadas se constituiu na formação de quilombos, reconhecido como a conquista de espaços de

liberdade, embrenhando-se nas matas subindo os afluentes do rio Guaporé, no seio na floresta amazônica, que se tornou uma aliada dos quilombolas, fornecendo-lhes refúgio, alimentos, matérias-primas para a construção de casas, de canoas; e os rios se transformaram em caminhos de liberdade, além de oferecerem peixes e quelônios em abundância para a alimentação. Além disso, os quilombolas cultivavam a terra, desenvolvendo a agricultura, considerando as especificidades do ecossistema amazônico, com uma teia complexa de relacionamentos, a exemplo de outras regiões da Amazônia.

Em Vila Bela formaram-se vários quilombos na chapada e no vale do Guaporé. O mais significativo deles foi o Quilombo de Quariterê, também conhecido como Quilombo Piolho, localizado às margens do rio Quariterê ou Piolho, afluente da margem ocidental do Guaporé. É considerada a formação de quilombo mais importante em Mato Grosso pela consistência de sua organização (BANDEIRA, 1988, p. 118-119). Segundo as memórias de Nogueira Coelho, este quilombo foi formado desde os primeiros tempos de exploração das minas da região do Guaporé (COELHO, apud VOLPATO, 1996, p. 222).

O Quilombo do Quariterê foi batido pela primeira vez em 1770 por uma bandeira que partiu de Vila Bela, comandada pelo sargento-mor João Leme do Prado, quando tinha uns 30 anos de existência. Sua população era de mais de 100 pessoas, sendo 79 negros (entre homens e mulheres) e cerca de 30 índios. Nesse período, este quilombo era governado pela rainha viúva Teresa que foi capturada (VOLPATO, 1996, p. 222).

Chama a atenção o registro de mulheres quilombolas atuantes como liderança. Segundo o relato de Nogueira Coelho, era uma mulher que governava o quilombo e “bem assistida de índias e negras”. Por este escrito temos que outras mulheres índias e negras colaboravam ativamente com a rainha Teresa de Benguela. Deste modo, um texto masculino nos descortina a ação de mulheres quilombolas que ousaram desafiar o sistema escravocrata português. E a rainha Teresa não se rende à humilhação da destruição de seu quilombo, suicidando-se, como um gesto de revolta ao domínio dos brancos. Prefere morrer a curvar-se ao cativo. Pela sua coragem e ousadia, ela se tornou um símbolo da luta das mulheres negras no Brasil.

Outro aspecto interessante deste relato é que, como em outros lugares da Amazônia e do Brasil, havia uma presença significativa de índios e índias no Quilombo de Quariterê. Este caráter interétnico favoreceu a sobrevivência desses marginalizados do sistema escravocrata.

Os negros aprenderam com os índios formas de convívio com a natureza e recriaram outras maneiras de viver nas entranhas da floresta amazônica, utilizando de forma sustentável os seus recursos. Aliás, até hoje, no vale do Guaporé permanece esta integração entre negros e índios dos dois lados da fronteira natural entre Brasil e Bolívia.

Os negros que conseguiram escapar desse ataque ao referido quilombo, em seguida, se reorganizaram no mesmo local, vivendo em paz mais de 20 anos até que uma nova expedição, em 1795, quando o capitão-general João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres “decidiu organizar uma expedição com duplo objetivo: realizar trabalhos de prospecção, no intuito de encontrar novas jazidas auríferas, uma vez que as lavras ao redor de Vila Bela estavam se esgotando e dar caça a escravos fugitivos, batendo os quilombos” (VOLPATO, 1996, p. 222).

Nos documentos da época é recorrente a referência à beleza natural da localização do Quilombo do Quariterê, à fertilidade da terra, à abundância de pesca e caça. Este quilombo, como muitos outros do país, era marcado pela fartura de alimentos, impressionando os seus perseguidores. Havia grandes plantações de milho, feijão, mandioca, batata, amendoim, fava, abóbora, cará, banana, ananás. E estes quilombos conseguiram sobreviver graças às redes de relacionamentos que permitiam fornecimentos de alguns produtos e informações sobre as ações de seus perseguidores.

Parafraseando Gomes (1997, p. 20-21), utilizando a comparação da mitologia grega, como a Hidra de Lerna era impossível de ser destruída, pois de cada cabeça cortada nasciam outras, devido ao “pântano mefítico” onde ela habitava, as hidras, ou seja, os quilombos do Guaporé, como os de todo o Brasil, sempre que atacados renasciam de diferentes formas em vários “pântanos”, em diferentes cenários históricos, e não desapareceram, chegando aos nossos dias através de seus “remanescentes” quilombolas espalhados em quase todo o território nacional e que hoje lutam pelos seus direitos de cidadania, direitos históricos que foram conquistados na Constituição de 1988. Isto revela como os escravos se tornaram sujeitos sociais, tecendo suas histórias de resistência e lutas que continuam hoje através da ação histórica de seus descendentes.

Desde o final do século XVIII que há uma diminuição considerável da produção de ouro e do movimento comercial em Vila Bela. No início do século XIX Vila Bela e todo o vale do Guaporé entraram em profundo estado de decadência e abandono que se agravou com a

formalização de Cuiabá como capital da Província de Mato Grosso através da Lei nº 19 de 28 de agosto de 1835. Diante da inviabilidade econômica da região os donos de escravos mudaram para áreas mais prósperas nas cercanias de Cuiabá, deixando, curiosamente, a maior parte de seus escravos em Vila Bela que se tornou uma cidade exclusivamente de população negra.

Tudo indica que, a partir do processo de abandono da região do Vale do Guaporé pelos senhores brancos, muitos dos quilombolas que se refugiaram em afluentes do Guaporé, como do Riozinho e de São Miguel, vieram para as margens deste rio principal, sendo que não havia mais perigo de serem recapturados, estabelecendo-se como agricultores e extrativistas. Assim, desde Vila Bela da Santíssima Trindade até o Forte Príncipe da Beira, temos a constituição de vários povoados negros como Laranjeiras, Rolim de Moura do Guaporé, Tarumã, Pedras Negras, Santo Antônio do Guaporé, Santa Fé e Forte Príncipe da Beira. A partir da falência desse sistema, a população afrodescendente construiu novas formas de viver e saber, baseadas na liberdade, na sustentabilidade ambiental.

Atuação da Igreja Católica

A Igreja Católica torna-se presente e marcante no vale do Guaporé através da atuação missionária e social de Monsenhor Francisco Xavier Rey, Franciscano da Terceira Ordem Regular, que desde 1932, evangelizou a região, com longas viagens a remo por todas as povoações do Guaporé. Em 25 de janeiro de 1932, o Padre Antônio Peixoto empossa o primeiro Prelado de Guajará Mirim, Monsenhor Francisco Xavier Rey. Ele é sagrado bispo no dia 09 de Setembro de 1945.

Desde o início de sua ardorosa atuação missionária na região ele priorizou a educação e a saúde da população do Guaporé. Chegou a criar 33 escolas na região. Por isto, Dom Rey é carinhosamente lembrado pelas pessoas mais velhas, sobretudo, pelo trabalho de educação que desenvolveu e por ser muito enérgico, como narra o seu Afonso Aranha de Godoi, 80 anos, morador antigo de Pedras Negras:

Aí levou umas menina daqui, dessa região: de Tarumã, de Rolim de Moura, Laranjeiras. Muitos lugares. São Miguel. Levou, acabou de criar e educou como professora. Depois de tudo educado, ele devolveu pro lugar de novo. A professora Isabel, a professora Paula, a professora Antônia de Rolim de Moura, a professora

Eremita, aqui de Pedras Negra; professora Estela lá em Laranjeiras. E assim, foi ele quem libertou o Guaporé pra dizer a verdade, porque aqui era muito difícil [...] Ele era bem prestigioso. Era meio brabo, era bruto, mas ensinava bem. Eu apanhei muito dele (risos) (ARANHA, 2009. Entrevista).

Estas pessoas mais idosas reconhecem a importância do trabalho educacional realizado por Dom Rey que formou muitas adolescentes e jovens para se tornarem as professoras das comunidades. Ele adotava uma disciplina muito rígida, batendo nas crianças. Isto não era questionado pelos pais dessas crianças, pois eles também usavam de muita rigidez na educação dos filhos. E, é mais curioso ainda o fato das pessoas idosas lembrarem esses fatos com carinho e terem admiração pelo bispo que, na compreensão de seu Afonso, pelo fato de ter formado professoras e criado escolas, libertou o Guaporé. A educação é entendida como a possibilidade de libertação das pessoas.

Dom Rey levava as crianças para estudar em Guajará Mirim, onde, em 1933 fundou o Colégio Santa Teresinha que, a partir de 1935 passou a ser administrado pelas Irmãs Calvarianas. Os pais entregavam suas filhas para o bispo educá-las. Isto mostra a credibilidade Igreja Católica na região. Também naquele período era a única instituição que se interessava e apoiava a população negra e indígena.

Além deste cuidado com a educação, Dom Rey também, a partir de 1934, revitalizou uma antiga tradição do vale do Guaporé, a Festa do Divino Espírito Santo, criando a Irmandade do Divino Espírito Santo, seu estatuto e definindo um roteiro da romaria por toda a região. Não podemos esquecer que, como analisam Hobsbawm; Ranger (2006) as tradições são inventadas, dependendo do contexto histórico.

Para Santos, a Festa do Divino Espírito Santo, que tem suas origens em Portugal, foi introduzida no Guaporé por volta de 1894 por Manoel Fernandes Coelho, que morava em Vila Bela, tendo se mudado mais tarde para Ilha das Flores no mesmo ano. Até 1932 a festa foi realizada apenas neste local (1989, p. 58). Ele conseguiu a posse da Coroa, do Cetro, da Bandeira, do Livro de Atas e Arca de Madeira iniciando neste mesmo ano a prática e devoção à Coroa em Ilha das Flores, no vale do Guaporé. Em 1934 foi para o Distrito de Rolim de Moura. E a partir de 1937 a festa passa a ser realizada em vários locais como Pedras Negras, Limoeiro, Costa Marques, Pimenteiras, Versalhes (Bolívia), mas sempre passando em todos os povoados do Guaporé que aguardam com ansiedade a “passagem da Coroa do Divino

Espírito Santo”. A cada ano é escolhido um local para sediar a festa. Segundo o Pe. Viana, hoje a Coroa passa a cada ano, por mais de 40 localidades às margens do rio, tanto do lado do Brasil, como do lado da Bolívia (VIANA, 2007, p. 10).

A Festa do Divino Espírito Santo é a mais expressiva manifestação religiosa e cultural do vale do Guaporé que alimenta a fé de milhares de fiéis, sobretudo, negros e indígenas. A Romaria começa na segunda-feira da páscoa e termina no dia da Festa de Pentecostes. Quando realizava a pesquisa de campo coincidiu com este momento e tivemos a oportunidade de passar por sete comunidades no período de preparação para a chegada do “Batelão do Divino Espírito Santo”, que é um pequeno barco coberto com folhas de palmeira conduzido por doze jovens remeiros, que traz a Bandeira e a Coroa do Divino Espírito Santo. Este barco é “considerado pelos romeiros, irmãos e devotos, o lugar sagrado, a Igreja, o Santuário do Divino, lugar de máximo respeito e veneração” (VIANA, 2007, p. 15). As pessoas limpavam os terreiros das casas, das capelas e preparavam as comidas para recepcionar os participantes da festa que chegavam de outras localidades. Seu Afonso Aranha de Godoi fala da importância desta tradição para a população do Guaporé:

Porque todos nós que semo devoto ele tem aquela fé que o Espírito Santo traz pra ele. Então ele tem o sacrifício de esperar o santo chegar na casa dele. Aí é uma alegria quando chega na casa da pessoa. Qualquer comunidadezinha que tão esperando Ave Maria, alimpa carne, mata porco, mata galinha, faz isso, faz aquilo pra esperar a Coroa! Quando a Coroa chega ficam muito alegre, satisfeito!

A Romaria da Coroa do Divino Espírito Santo constitui-se em precioso veículo de integração e socialização das populações do vale do Guaporé, fortalecendo valores sociais e religiosos, que têm a marca da resistência e religiosidade da população negra que foi incorporando matizes indígenas, bolivianas e brancas, pois todos são devotos do Divino.

Durante mais de um século estas populações do Guaporé mantiveram-se livres, garantindo a posse de um território que o Estado não tinha nenhum interesse sobre ele. Recriaram os seus modos de vida do ponto de vista social, cultural, religioso, territorial, imprimindo-lhes uma marca própria numa relação de convívio intenso com o meio ambiente.

A partir da década de 1980, no contexto das políticas integracionistas do Governo Militar, chegou à região do Guaporé fazendeiros e madeireiros que começaram a entrar em conflitos com os moradores locais na disputa pela terra e seus recursos.

Também a criação da Reserva Biológica do Guaporé, uma unidade de conservação ambiental que não permite a interferência humana, criada em 1984, sem nenhuma discussão com os moradores que há séculos residem no local, tem causado verdadeiros transtornos na vida deles que sempre viveram no local, livremente e, de repente, são atormentados pela política ambientalista, que, inclusive, usou a força para expulsá-los, desrespeitando os direitos constitucionais dessas populações aos seus territórios.

O processo de “tornar-se” remanescentes de quilombos

A Constituição brasileira de 1988 incorpora visões modernas sobre os direitos, influenciada pelo multiculturalismo e o socioambientalismo, reconhecendo direitos territoriais e culturais aos povos indígenas e quilombolas como povos cultural e etnicamente diferenciados que gozam de direitos territoriais especiais (SANTILLI, 2005, p. 81-83). Esta é uma forma de reparação de direitos históricos negados a estas populações que foram violentadas e injustiçadas ao longo da história nacional.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) define que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1998, p. 161). Este novo direito conquistado pelos quilombolas, que até hoje sofre tantos questionamentos das elites agrárias do nosso país, suscitou a esperança de conquista do título definitivo das terras ocupadas pela população afrodescendente, embora muitos já tivessem sido expulsos de suas terras no processo de expansão do capitalismo agroexportador. Mesmo assim comunidades mais isoladas deste país, como as do vale do Guaporé, só recentemente tiveram informações a respeito desse direito à titulação de suas terras ocupadas há séculos pelos seus antepassados.

A questão que se coloca é: Quem são os remanescentes de quilombos? Após intensos debates entre antropólogos, historiadores e juristas, durante anos, o Decreto nº 4887, editado pelo presidente Luís Inácio da Silva no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro de 2003,

que regulamenta o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos traz uma definição que amplia consideravelmente a visão positivista e tão restritiva definida no Decreto Federal nº. 3.912/2001 que estabelecia que só poderia ser reconhecida a propriedade sobre terras ocupadas por quilombos em 1888 que ainda estivessem ocupadas pelos remanescentes de quilombolas em 5 de outubro de 1988, considerando, portanto, de maneira restrita apenas os quilombos históricos. Este novo Decreto traz a seguinte definição:

Artigo 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Este conceito contempla melhor a realidade diversa dos afrodescendentes no período pós-abolição, considerando a auto-atribuição e a relação histórica com um território específico como os principais critérios adotados para a identificação dos quilombolas, contemplando os quilombos contemporâneos. Destaca desta forma a questão da identidade e do território, dois conceitos fundamentais. Para Schmitt, et al, “este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam” (2002, p. 5). Este aspecto é interessante, pois enquanto as comunidades negras estão isoladas esta questão não diz respeito, mas quando há confronto com outros grupos que disputam suas terras surge a necessidade de definição da identidade para se contrapor aos invasores.

Esta discussão a respeito da identidade étnica, segundo Almeida, parte do pensamento de Fredrick Barth que favoreceu “um esforço analítico para delimitar fronteiras étnicas fora dos fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição” (2002, p. 75). Assim temos a construção de uma identidade coletiva que vai além de critérios raciais e históricos, baseada na defesa de um território e de seus modos de vida, numa perspectiva política e relacional.

O Decreto nº 4887 estabelece ainda que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será confirmada mediante “auto-definição da própria comunidade, usando, portanto, o critério de auto-atribuição, para fins de identificação étnica,

que é empregado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais” (SANTILLI, 2007, p. 169). A ênfase nestes critérios de auto-definição e auto-atribuição foi fundamental na luta política em defesa dos direitos quilombolas.

Esta atualização do conceito de remanescentes de quilombos tem provocado tensões no interior de muitas comunidades afrodescendentes no Brasil, pois de certa forma, para garantir o direito à titulação de seus territórios estas comunidades precisam se enquadrar no conceito de remanescentes das comunidades de quilombos, reconhecendo-se como tal, embora não se vejam como “remanescentes” nem como “quilombolas”. Um processo bastante complexo, como aborda o trabalho de Souza sobre a Comunidade Negra Rural de Conceição das Crioulas, localizada no interior de Pernambuco, pois “a recusa implica excluí-la da política de reconhecimento do governo e da possibilidade de recuperar e/o legalizar as terras em disputa” (2006, p. 9).

Aliás, o conceito de “remanescente de quilombo” consagrado na Constituição de 1988 é questionado pelo antropólogo Almeida, pois “reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi” (2002, p. 53). É uma visão que contempla apenas o passado remoto. Por isto que este autor propõe “que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente [...] Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente” (ALMEIDA, 2002, p. 53). Ele vai mais longe em sua análise afirmando que,

É uma impropriedade lidar com esse processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é o que se manteve mais preservado, é o que manteve o quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viver independentemente dos favores e benefícios do Estado (2002, p. 77).

As comunidades que pesquisamos no vale do Guaporé, embora sejam descendentes de “quilombos históricos” não detém uma memória histórica que incorpora as experiências dos tempos da escravidão e da constituição dos quilombos na região. As pessoas costumavam nos responder que não sabiam nada desses tempos, porque os seus pais não contaram. E, raramente, quando alguém falava alguma coisa era imprecisamente, como a dona Aniceta

Mendes Pinheiro, moradora antiga de Pedras Negras: “O meu pai veio de Vila Bela da Santíssima Trindade. A minha mãe também. A bisavó dele eu acho que era escrava, a madrinha parece que era escrava. Trabalhavam lá” (PINHEIRO, 2009. Entrevista).

Além dela, a dona Mafalda Gomes da Silva, residente em Santa Fé também assumiu esta descendência, ao afirmar que se considera remanescente de quilombos: “Eu me considero, né, professora, porque os meus antepassados todos veio de descendente de escravos. Como é que eu vou negar, né? Tanto faz do lado da minha mãe como do meu pai.”(SILVA, 2009. Entrevista). Foram as pessoas mais velhas que declararam a procedência de escravos. Por outro lado, muitos falaram que seus antepassados vieram de Vila Bela, que era predominantemente negra. O que historicamente confirma os vínculos com os escravos que fugiram de lá e constituíram quilombos ao longo do vale do Guaporé.

Hoje, algumas lideranças mais jovens já construíram outro discurso a respeito desta descendência e identidade quilombola, fruto da participação em encontros de quilombolas, promovidos pela Fundação Cultural Palmares e pela Rede Mocambos, de contatos com pesquisadores e leituras de textos a respeito da questão, como narra o Francisco Edvaldo Mendes, filho de dona Aniceta Mendes Pinheiro, que já foi liderança da Comunidade de Pedras Negras:

Eles fugiam de seus patrão lá de Vila Bela. O lugar onde eles se escondiam aqui era um lugar de quilombo, um lugar de refúgio, onde eles ficavam escondidos. Daqui ia pra Santo Antônio, um lugar chamado Riozinho, se esconder lá, com o medo dos patrão deles de encontrarem eles. De lá, muitos foram embora pra Cuiabá, pra lá, há muito tempo, até eles saberem que tavam libertos, que não precisava mais eles se esconderem, que foi na época, em 1888, que a Princesa Isabel, creio, libertou, deu o grito de liberdade pros escravo. Assim mesmo, diz que eles tinham medo ainda de aparecer, com medo dos patrão pegar eles. Eu li essa historia (MENDES, 2009. Entrevista).

Esta consciência histórica do Francisco foi adquirida recentemente, por ter acompanhado o processo de discussão para “tornar” a sua comunidade remanescente de quilombos, como liderança. Ele acabou aprendendo a história não pela tradição oral, como é o caso das comunidades quilombolas do Rio Trombetas, estudadas por Funes (2008, p. 467-497), Rosa Acevedo e Edna Castro (1998), mas a partir de pessoas de fora, dos estudos históricos e antropológicos realizados na comunidade em vista do processo de titulação do território, de leituras realizadas. “Eu li essa história”. Não foi uma história transmitida de

geração a geração, uma história vivenciada, mas lida. A história de outra liderança jovem, Laís Miriam dos Santos, da Comunidade Forte Príncipe da Beira não é diferente, como ela conta, inclusive sob a influência da legislação:

O que eu sei, que a gente leu no artigo 4887 que a comunidade ela tem que ser remanescente, ela tem que ser remanescente de quilombola, né? Deve ter sido um quilombo, mas pelas histórias que a gente já ouviu falar com o professor Marco Teixeira que é um historiador, aqui viveram comunidades. Só que, a partir do momento em que isso aqui foi descoberto, muita coisa mudou, né? Redescoberto o pessoal chama, né? Então, a gente pode se considerar sim, né? A gente tem que se auto-identificar. Não é fulano, sicrano ou beltrano que tem que chegar aqui e dizer que a gente é. Nós temos que nos auto-identificarmos que nós somos quilombolas, né? E eu vejo assim que a comunidade ela se considera, né? (SANTOS, 2009. Entrevista).

A Laís já assume o discurso proveniente dos representantes dos poderes públicos responsáveis pelos processos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos territórios de remanescentes de quilombos. Nesse sentido, podemos analisar que vai sendo forjada uma nova identidade em decorrência da necessidade da conquista do direito ao território. E a expressão a comunidade “tem que ser remanescente de quilombola” revela a imposição da própria legislação que, de certa forma, leva as comunidades afrodescendentes a um “enquadramento” no que se refere a assumir uma identidade com a qual elas não tinham nenhuma identificação, no caso das do vale do Guaporé, nem sequer sabiam que existia como retrata a fala do Seu Delmiro Lopes Calazans, 73 anos, morador antigo de Santo Antônio do Guaporé: “Esse negócio de quilombola eu ouvi falar agora de uns dia pra cá. Eu nem sabia se existia isso no mundo” (CALAZANS, 2009. Entrevista). Da mesma forma, Juraci Nogueira de Menezes, liderança de Santo Antônio do Guaporé afirma o desconhecimento desta questão:

Não, não sabia, ninguém sabia. Porque esse negócio de quilombola mesmo começou a acontecer depois do presidente Lula pra cá, né? Mais é que começou a aparecer esse negócio dos quilombos, todo mundo se conscientizando que eram descendentes dos negros do tempo dos escravos. E índio também, isso aconteceu a mesma coisa. Do presidente Lula pra cá que tão mais conscientizando, tendo mais apoio. Mas, antes, era aquele negócio, somos negro. Não sou preto não, é negro. Era isso que acontecia (MENEZES, 2009. Entrevista).

Como relata Juraci a informação sobre “esse negócio dos quilombos” começou a partir do presidente Luís Inácio da Silva. Tudo indica que, no caso das comunidades do Guaporé,

esta discussão iniciou-se em 2004 em Santo Antônio do Guaporé e Pedras Negras, “conscientizando que eram descendentes dos negros do tempo dos escravos”. Situação semelhante foi vivenciada pela Comunidade Afrodescendente de Curiaú, no Amapá, como revela o poema da moradora Creuza Silva, publicado na 15ª edição do Jornal do Quilombo², datada de 17/07/01, citado por Oliveira (2006, p. 42) que estudou esta comunidade:

*Procuro minha raiz
Não sei da minha origem.
A história toda se enrola
Sei que sou uma quilombola.
(...)
Assim diz a história.
Diz que minha descendência
É negra quilombola.*

Nestes versos vemos que a consciência de ser quilombola é construída a partir da História e não da memória da própria comunidade, como já comentamos acima. Percebemos então que os poderes públicos acabam promovendo uma “política de produção de identidade” que as comunidades afrodescendentes se apropriam estrategicamente para conquistar os seus territórios ameaçados pela invasão de fazendeiros, madeireiros e até mesmo de criação de unidades de conservação, como é o caso da Comunidade de Santo Antônio do Guaporé que se vê pressionada a abandonar as terras que ocupam há mais de duzentos anos. Nesse contexto, assumir a identidade como remanescentes de quilombos se torna uma ferramenta fundamental para garantir a permanência da comunidade na terra que, do ponto de vista histórico, indiscutivelmente foi ocupada por quilombolas dispersos pelo Guaporé. Nesse sentido o recorte étnico passa por uma origem comum e temos a construção de uma nova identidade, a de “remanescentes de quilombos”, pois como analisa Hall (2006, p. 12-13), as identidades são flexíveis e se produzem historicamente:

A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu coerente”. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes

² Publicação do Quilombo de Curiaú, Amapá.

direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.

No contexto atual, as comunidades afrodescendentes são interpeladas pelo poder público a se auto-identificarem como “remanescentes de quilombos” para garantir os direitos aos seus territórios e à preservação de seus modos de vida tradicionais. Passam por um processo de identificação complexo que gera dúvidas e divisões no seio das comunidades, como coloca o Sebastião Rodrigues Filho, ao falar de uma reunião na comunidade Santa Fé com uma representante da Fundação Cultural Palmares (FCP):

A Dra. Bernadete³ tava explicando sobre a questão quilombola. Aí uns aceitaram e outros não, né? Ela também explicou o que era bom e o que era ruim. O bom é porque nós ia ter a garantia de um pedaço de terra e o ruim porque já não podia vender mais; nem vender, nem arrendar, entendeu? Tinha que passar de geração pra geração (RODRIGUES FILHO, 2009. Entrevista).

Então, num primeiro momento a comunidade ficou dividida diante da possibilidade de se enquadrar a uma nova identificação, embora a maioria seja negra com descendência escrava, tendo apenas alguns traços bolivianos. Em outro momento, com o incentivo do Zeca Lula, presidente da ECOVALE, acabaram se auto-identificando como remanescentes de quilombos como forma de conquistarem as terras que ocupam próximo da cidade de Costa Marques, Rondônia.

A comunidade do Forte Príncipe da Beira também passou por este processo complexo de identificação para se ajustar à legislação brasileira em que houve tensões, discordâncias e levou à discussão para saber quem era de fato remanescente de quilombos, como narra a Laís:

Tinha pessoas que não tem essa descendência na nossa comunidade. “Ah, então, só as pessoas da família da dona Francisca, da dona Dadá que pode?” Não, depende de você se auto-identificar. Se você mora numa comunidade quilombola, tem quilombola dentro da comunidade, tendo descendente de escravos dentro da comunidade, então a gente, né, cada um é que vai se identificar. E aquele que não quiser, se realmente foi considerada uma comunidade quilombola, então se não quiser ficar na comunidade por causa disso, então a pessoa, vai ser indenizada, vai ser retirada, colocada em um outro canto, pra vê como é que vai fazer. Mas eram poucas as pessoas que não queriam, só três pessoas que não queriam realmente assim. Tinham medo por causa do Exército (SANTOS, 2009. Entrevista).

³ Maria Bernadete Lopes da Silva, diretora da Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares.

O processo individual de auto-identificação é bem complexo e reformula todo um modo de pensar, dependendo do contexto histórico. No caso da comunidade Forte Príncipe da Beira que há décadas enfrenta conflitos com os comandantes do Exército, sendo que um deles quis expulsar toda a comunidade da área, o seu reconhecimento como remanescentes de quilombos representou uma importante arma na defesa das terras ocupadas por seus antepassados escravos que construíram a fortaleza. Inclusive, após o reconhecimento como comunidade remanescentes dos quilombos pela Fundação Cultural Palmares, os oficiais do Exército passaram a ter outro comportamento em relação à comunidade, como aborda o Elvis Pessoa, presidente da Associação Quilombola do Forte:

Com a criação do estatuto quilombola e a certidão de auto-reconhecimento, impede hoje que eles tomem qualquer atitude ou ação contra a comunidade. Porque hoje não existe só o patrimônio histórico, mas existe um patrimônio que é imaterial, que eu falo pras pessoas, que somos nós, cada morador aqui que é um patrimônio imaterial que faz parte dessa história quilombola toda (PESSOA, 2009. Entrevista).

Elvis se apropria do discurso oficial relacionado à ampliação do conceito de patrimônio histórico, o patrimônio imaterial. Nesse sentido, a construção da identidade quilombola leva também à produção de novos discursos, de novos dizeres sobre si para justificar o processo de identificação e reafirmação de fronteiras étnicas, como expresso na fala de Elvis que atribui aos membros da comunidade o conceito de patrimônio imaterial defendido pela Constituição de 1988 que adota uma concepção moderna de patrimônio cultural na perspectiva pluralista e multicultural. Como analisa Santilli (2005, p. 78),

os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de saber, fazer e criar [...] Incluem os conhecimentos, inovações e práticas culturais de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, que vão desde as formas de técnicas de manejos de recursos naturais até métodos de caça e pesca e conhecimentos sobre sistemas ecológicos e espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas. Tal concepção abrange ainda as formas culturais diferenciadas de apropriação do meio ambiente, em seus aspectos materiais e imateriais.

Portanto, a construção das identidades deve ser analisada historicamente, no processo interno de sua constituição, na configuração da comunidade e daqueles que a integram em

confronto com grupos externos que ameaçam os direitos territoriais das comunidades quilombolas. Souza (2006, p. 38) considera que,

partindo dessa ótica, a identificação construída em torno da etnia/raça, de uma tradição e história comum, como também em relação à delimitação da territorialidade, é produzida no interior das relações sociais, de relações de poder, inclusive o poder de definir quem é incluído e quem é excluído do grupo comunitário.

As comunidades do vale do Guaporé que se auto-identificaram como remanescentes de quilombos são etnicamente diferenciadas e territorialmente estabelecidas. É no confronto com fazendeiros, com o Exército e agentes do IBAMA que suas identidades se fortalecem para a defesa de seus territórios que são os meios de sobrevivência física e cultural.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as nova etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. (Coleção Ciências Sociais).
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FUNES, Eurípedes. "Nasci nas matas, nunca tive senhor" – História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 467 a 497.
- GOMES, Flávio Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. Campinas, SP: Unicamp, 1997. (Tese de doutoramento).
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª Ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- OLIVEIRA, Edna dos Santos. *Da tradição oral à escritura: a história contada no Quilombo de Curiaú*. Campinas/SP: UNICAMP, 2006. (Dissertação de Mestrado).
- SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 81-83.
- SANTOS, Laura dos. *A festa do Divino Espírito Santo em Rondônia*. São Paulo: USP, 1989. (Tese de doutoramento), p. 58.
- SCHMITT, Alessandra, et al, *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. In: *Ambiente e Sociedade*. Nº 10. Campinas: Jan./jun.2002.

- SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. *As mulheres, a Comunidade de Conceição e suas lutas: Histórias escritas no feminino*. Brasília: UNB, 2006, p. 9. (Dissertação de Mestrado).
- TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade*. Belém/PA: NAEA/UFPA, 2004. (Tese de doutoramento).
- VIANA, Pe. *Divino Imperador: Estudo da Devoção à Coroa do Senhor Divino Espírito Santo, no Vale do Guaporé*. Guajará-Mirim, 2007.
- VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *A liberdade por um fio a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Fontes orais

- CALAZÃS, Delmiro Lopes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 26 de abril de 2009.
- GODOI, Afonso Aranha de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 19 de abril de 2009.
- MENEZES, Juraci Nogueira de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 29 de abril de 2009.
- PESSOA, Elvis. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.
- PINHEIRO, Aniceta Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 20 de abril de 2009.
- PINHEIRO, Francisco Edvaldo Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 22 de abril de 2009.
- RODRIGUES FILHO, Sebastião. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.
- SILVA, Mafalda Gomes da. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.