

**REPOSICIONAMENTOS
ÉTNICOS E TEORIA
NATIVA DA “MISTURA”:
A TRAJETÓRIA
DE UMA ETNOGRAFIA
AMAZÔNICA**

VÉRONIQUE BOYER

RESUMO: Para superar tanto a ideia de uma mera instrumentalização das identidades quanto a de sua imutabilidade, este texto se apoia em situações etnográficas para analisar como populações amazônicas, historicamente e socialmente marginalizadas como “caboclas”, têm se reposicionado etnicamente para acessar direitos territoriais e sociais. Frente às injunções do Estado, que concebe a etnicidade como algo fixo e discreto — exigindo que grupos se enquadrem em categorias rígidas, como indígena ou quilombola —, as populações locais contemplam suas histórias familiares segundo as modalidades de uma teoria nativa da “mistura”. Considerando que traços físicos, habilidades e memórias não se fundem, mas coexistem em matrizes distintas, preservadas em sua integridade e passíveis de atualização conforme as circunstâncias, essa perspectiva permite que escolhas coletivas acomodem divergências pessoais, como no caso de três irmãos que buscam reconhecimento quilombola, mas se identificam, em nível pessoal, de maneiras distintas. Por fim, o texto lembra que o termo “caboclo”, antes pejorativo e associado à indistinção das origens, foi ressignificado também em práticas religiosas, nas quais representa entidades poderosas e capazes de assumir diversas formas. Essa faculdade faz eco aos atuais reposicionamentos étnicos das populações locais, atestando a presença de um pensamento metamórfico, no qual a identidade é um processo aberto, articulado a estratégias de sobrevivência. Assim, ao tornar concebíveis as circulações entre categorias e a reinvenção dos coletivos, a “mistura” sustenta uma concepção pragmática do político, no sentido pleno do termo.

PALAVRAS-CHAVE: caboclos, mobilizações sociais, reposicionamentos étnicos, pensamento pragmático, teoria da “mistura”.

Etnografando

Quando Paula Lacerda e Igor Rolemberg me convidaram a participar do seminário que eles organizaram em novembro de 2024, fiquei feliz em aceitar, pois o título do evento incluía três palavras que sempre estiveram no cerne do meu trabalho: Amazônia, a vasta região onde faço pesquisa sobre diversos temas há mais de trinta anos;¹ mobilizações sociais, que são de fato centrais na pesquisa que desenvolvo agora; e etnografia, a metodologia que nunca deixei de aplicar. Concordei então em apresentar, a partir do meu último livro, reflexões sobre as mobilizações sociais amazônicas que usam a linguagem da etnicidade.

Antes de adentrar essa temática, gostaria de falar um pouco sobre a importância que tem, para mim e para os colegas antropólogos, a etnografia. É hoje comum ouvir muitos pesquisadores experientes e iniciantes da área das ciências sociais se valerem desse método. Ir a “campo”, isto é, deslocar-se, ouvir, olhar e conversar com as pessoas, seria praticar a etnografia. No entanto, a maneira como a antropologia concebe esse método é um tanto diferente das outras disciplinas: etnografar supõe aqui, antes de mais nada, acompanhar a vida das pessoas durante um tempo longo (pelo menos no início de carreira) e participar das atividades cotidianas da casa ou do povoado que acolhe o pesquisador, para ser socializado e tentar afastar-se da posição inicial de estrita exterioridade. Ao passar por esse processo, o etnólogo é constituído como “um ator do jogo social indígena” (Althabe, 1990, p. 4), e isso é a condição para que ele possa, em seguida, produzir um conhecimento “*do interior* de um mundo social apreendido a uma escala microscópica” (Althabe, 1990, p. 1).

1 Após uma tese sobre os cultos de possessão num bairro periférico de Belém do Pará (Boyer, 1993), desenvolvi uma pesquisa multissituada sobre a expansão evangélica na Amazônia (Boyer, 2021). A partir do fim dos anos 2000, comecei a pesquisar sobre reivindicações territoriais e categorizações etnolegais em diversas partes do Amapá e do Pará (Boyer, 2022). O livro foi traduzido para o inglês em 2023, com o título *The Amazonian puzzle: Ethnic Positionings and Social Mobilizations*.

Por isto, etnografar, na perspectiva da antropologia, implica privilegiar entrevistas abertas e conversas informais, durante as quais quem escolhe o que quer compartilhar é o interlocutor, mesmo que o pesquisador tente retomar depois algum tema de maior interesse para ele. Pode até ser que este último tenha de renunciar a qualquer interação verbal deste tipo e contentar-se em ver apenas aquilo que se quer mostrar a ele. A variabilidade da posição em que é colocado, de participante ativo a testemunha tolerada, propicia pontos de observação privilegiados para se sensibilizar à coexistência de diversos registros de fala e de ação: como se regulam as relações sociais internas e como se lida com atores externos, como se expressa tanto a solidariedade e a alegria quanto o conflito e a aflição.

Por outro lado, a etnografia da antropologia é singular no que ela exige que o pesquisador suspenda provisoriamente qualquer referencial, ferramenta ou convicção teórica. Enquanto permanece no “campo”, sua atenção deve estar voltada para a imersão e compreensão sensível da situação que ele escolheu como objeto de estudo, buscando afastar-se de uma postura *a priori* mais confortável de distância e visão panorâmica pautada em certezas teóricas. Segundo escreve François Laplantine ao refletir sobre o que faz a especificidade dessa abordagem em comparação com a da história e da sociologia clássica, “as doutrinas, as construções intelectuais, as produções do pensamento erudito (filosófico, teológico, científico...) são [...] consideradas menos como esclarecedoras do que como devendo ser esclarecidas” (Laplantine, 2001, p. 162).

Afinal de contas, para o etnólogo que presta “uma atenção toda especial [aos] materiais residuais” e às formas menos institucionalizadas de sociabilidade (Laplantine, 2001, p. 161), os fatos, ditos e gestos triviais do cotidiano estão longe de ter a insignificância ou a futilidade que costumam ser associadas a eles. Pelo contrário, constituem a matéria-prima que lhe permite apreender a realidade social estudada, já que, como se sabe, silêncios, omissões e hesitações às vezes revelam mais do que discursos, afirmações e demonstrações insistentes.

No entanto, não se trata de estabelecer um catálogo exaustivo dos fatos, atitudes e opiniões, mas de observar recorrências e articulações

para, posteriormente, elaborar hipóteses e propor interpretações. Como destaca Alban Bensa em um artigo no qual considera os ensinamentos que a antropologia pode tirar da micro-história, “o detalhe vale pelas partes (*pans*) da realidade que revela, pelo peso das circunstâncias e expectativas que suporta, pela compreensão dos contextos aos quais introduz” (1996, p. 42). Desse ponto de vista, os elementos anedóticos, os boatos e pequenos incidentes não são apenas essenciais para compreender como os enunciados coletivos são construídos e como se traduzem na prática de indivíduos ou grupos. Eles adquirem uma importância adicional ao revelar a relação com as regras e normas, as linhas de tensão entre conformidade ou transgressão, o quadro mais geral em que se inscrevem e os domínios onde se exercem. Em outras palavras, operam como reveladores do descompasso entre as representações idealizadas da ordem social e as práticas efetivas.

Neste sentido, pode-se avançar que as amizades e a intimidade, assim como os constrangimentos e as dificuldades que por vezes obrigam os especialistas a saírem da chamada neutralidade científica, constituem uma experiência prática de gramática local, útil tanto para melhor se “entrosar” quanto para formular e testar novas questões. O antropólogo é, portanto, encorajado a incluir-se no campo de observação, examinando como ele próprio é levado a agir no contexto específico em que se encontra. Para bem dizer, o que conforma a etnografia de cunho antropológico é a capacidade de acolher o imprevisto e o desvio, às vezes a frustração e a contrariedade, para criar outros caminhos e hipóteses de compreensão.

Por isto também, a importância de adotar, ainda em campo e de volta ao gabinete, uma postura reflexiva. Além de refletir sobre as interferências causadas pela sua presença nas relações dentro do grupo observado e sobre as incidências do seu estatuto particular de pessoa concernida, mas de passagem, há também de se esforçar em questionar as condições de produção de um material eclético, muitas das vezes marcado por afeto.

Em um artigo publicado em 2000, Jean-Pierre Olivier de Sardan examina criticamente as justificativas narrativas (não escamotear

a subjetividade do pesquisador), epistemológicas (evitar o essencialismo positivista), morais (expor-se para demonstrar o respeito pelo Outro) e metodológicas avançadas ao uso crescente da primeira pessoa na escrita dos antropólogos.² Na segunda parte, concentra-se sobre o último argumento — que lhe parece atravessar os três outros enfoques — e identifica duas “questões complementares”: “a questão da implicação” durante o período do campo, “cujos estilos e conteúdos [...] são variáveis e pessoais” (Sardan, 2000, p. 435) em função do tipo de inserção e do tipo de empatia que sentiu (Sardan, 2000, p. 432); e a questão da explicitação posterior das relações do pesquisador com as pessoas, que o autor acha necessária “com moderação e sem ilusão excessiva” (Sardan, 2000, p. 439) para assim neutralizar o “efeito do fator pessoal” (Sardan, 2000, p. 438).³ De fato, a subjetividade do pesquisador não se limita à prática etnográfica, mas se expressa também no momento anterior da escolha dos seus objetos científicos e até nas perspectivas teóricas adotadas.

Não achei inútil deter-me um pouco sobre essas questões metodológicas para explicitar como vim a interpretar certas mobilizações sociais amazônicas como reposicionamentos étnicos. Longe de ser uma hipótese preliminar de pesquisa, testada em seguida em diversas situações, esta emergiu do “campo”, enquanto eu trabalhava sobre outros temas e percebi a recorrência de certas preocupações e certos padrões discursivos. Foi assim o resultado de uma abordagem empírica e pragmática, à qual estou apegada desde a leitura dos trabalhos de Eduardo Galvão (1955) — entre outros, *Santos e visagens*, em que

- 2 Entre os autores mais referidos sobre esse tema, ver também o trabalho de Jeanne Favret-Saada (1985) e de Florence Weber (1991, p. 72), que analisa os “humores e emoções” descritos pelo etnólogo no seu caderno de campo.
- 3 No que tange à subjetividade do pesquisador como problema metodológico, Sardan (2000, p. 425) decompõe “o fator pessoal [...] em três modos de intervenção”. O primeiro está presente em toda atividade científica; o segundo, “específico das ciências sociais”, é “inerente às restrições próprias das ciências privadas de dispositivos experimentais”; o terceiro, específico da pesquisa de campo, “diz respeito às particularidades dos dispositivos de pesquisa qualitativa” (Sardan, 2000, p. 425-426).

a atenção aos “detalhes” e a minúcia das descrições não escondem as divergências de opinião. Podemos então sugerir que diversificar os pontos de vista sobre o objeto considerado, acumulando materiais ecléticos e fragmentados, leva a perceber hesitações, paradoxos e contradições. Portanto, analisar na sua complexidade os destinos individuais e familiares permite entender como os enunciados coletivos são construídos, interpretados e acionados por indivíduos ou grupos. Ao evitar cair na armadilha de confundir os interesses dominantes com o “interesse coletivo” (Bensa, 1996, p. 60), abre-se a possibilidade de contribuição a questões mais gerais da antropologia. Abordagem empírica, dúvida metodológica e problemática antropológica não deixaram, desta forma, de se acertar e ajustar mutuamente ao longo do tempo das pesquisas de campo, e mesmo durante a escrita do livro que apresentarei a seguir: a reflexão sempre foi guiada pelos dados produzidos.

Após ter deixado o mais claro possível os princípios que sempre nortearam a pesquisa de campo, gostaria de explicar como cheguei a pensar que uma chave de compreensão das recentes reivindicações étnicas era considerar essas mobilizações como reposicionamentos. Na segunda seção, apresento os principais resultados da observação e análise de situações etnográficas, que me levaram a questionar paralelamente as práticas e pressupostos do Estado. Em seguida, também me apoio em outra etnografia situada, para tecer algumas considerações sobre as categorias locais de pensamento e, mais especificamente, sobre a teoria nativa da “mistura”, que tornam concebíveis as circulações étnicas pelas populações. As últimas seções tratam primeiro da caracterização problemática das pessoas como caboclos e, por fim, dos desdobramentos desta figura como poderoso ser invisível.

Indagações iniciais: as categorizações etnolegais sob teste em campo

De certa forma, vim a me interessar pela temática das reivindicações étnicas quase por acaso. No momento da promulgação da

Constituição de 1988, que garantiu direitos para os povos indígenas e populações quilombolas, eu estava desenvolvendo uma tese de doutorado sobre a participação feminina nos terreiros de Belém, no estado do Pará. Dez anos depois, no final dos anos 1990, estava interessada na expansão evangélica na Amazônia, o que me levou a conhecer muitas pequenas cidades e vilas no interior dos diferentes estados da região (exceto Roraima), quando percebi os primeiros ecos dessas recentes disposições legais.

Por duas ocasiões em um curto período de tempo, deparei com um exemplo de novo posicionamento étnico diferenciado, mas também com um outro que atestava a contingência da etnicidade. Um dia, estava em Óbidos (Pará), buscando documentar o avanço evangélico, e encontrei um professor que se apresentou como simpatizante da causa negra e me falou de um povoado quilombola a algumas horas de barco da cidade. Em sua fala — que sublinhava, para ser sincera, o exotismo deste povoado —, este professor enfatizou a resistência quilombola à ordem dominante branca, e a diferença nítida entre “eles”, os negros⁴ do campo, e “nós”, os brancos da cidade. Ele também me adiantou a existência de um conflito interno entre católicos, que queriam obter o reconhecimento quilombola, e evangélicos, que não queriam abraçar esta causa. Conversando com as pessoas na localidade, ficou claro, no entanto, que o problema não era “declarar-se” ou não quilombola. Era, na verdade, aceitar ou contestar a liderança do presidente da comunidade, que, em seu projeto de pedir a demarcação de um território coletivo, tinha escolhido São Benedito como evidência da ascendência quilombola. Devido à impossibilidade de discordar abertamente da liderança e, entre outras coisas, de afirmar seu apego a um lote individual que poderia ser transmitido aos filhos, várias pessoas estavam marcando desacordo ao dizer que a nova filiação religiosa evangélica rejeitava o culto aos santos. Em outras palavras, a linguagem religiosa era mobilizada para sustentar uma decisão política (Boyer, 2003).

4 Na época, a palavra que vigorava nos círculos militantes era “negro”.

Na mesma época e com o mesmo objetivo de pesquisa sobre a expansão evangélica, eu me desloquei para região das pequenas cidades de Tefé e Coari, no estado do Amazonas. Para completar o panorama das igrejas no universo urbano, resolvi fazer algumas viagens pelo beiradão, no intuito de conhecer o dia a dia dos evangélicos nas margens do médio Solimões. Numa destas ocasiões, conheci um dirigente de congregação que, para minha surpresa, abordou um tema que costuma ser marginal entre as preocupações dos “crentes”. Depois de conversar sobre as orientações e “costumes” religiosos de sua igreja, sobre as dificuldades dos fiéis em pagar o dízimo de outra forma que não em sacos de mandioca e galinhas, e sobre o abandono das populações pelo Estado, passou a falar de etnicidade e dos direitos territoriais a ela associados. Ele me explicou que seus filhos não podiam se beneficiar desses direitos, como era o caso dos seus primos morando na terra indígena do outro lado do Solimões, porque seu próprio pai, um “branco” casado com uma mulher indígena (sua mãe), havia se recusado a aderir à demanda de demarcação, manifestando, na época, desacordo ao atravessar o rio. O que me chamou atenção durante essa conversa foi o fato de que um simples deslocamento no espaço podia rebater as cartas das identidades etnolegais, e a decisão desse homem estava impactando até hoje as eventuais solicitações posteriores de seus descendentes.

Esses dois casos me convenceram de que o tema das reivindicações sociais de cunho étnico merecia um estudo mais sistemático. Com a pesquisa sobre o avanço evangélico na Amazônia encerrada, resolvi, portanto, dedicar-me a examinar outras situações etnográficas. No início dos anos 2000, a bibliografia estava iniciando, sendo os trabalhos acadêmicos principalmente focados na necessidade de desenvolver políticas públicas com base num “fator étnico, na formação social brasileira, [que] não foi incorporada ao processo de formalização jurídica da estrutura fundiária” (Almeida, 2002, p. 72) e, para tanto, buscando evidenciar um modo de produção especificamente quilombola. A abordagem crítica tinha quase um único representante no livro de Jean-François V éran (2003) sobre Rio das

Rãs, na Bahia; na obra, o autor salientava que a retórica do quilombo tinha uma dimensão mais política do que cultural. Quando inicialmente me debrucei sobre duas situações no estado do Amapá, tinha poucas comparações possíveis, e o que constatei dava razão a Vérán.

De fato, quando fui ao Mazagão Velho, uma localidade que as autoridades do estado consideravam o símbolo de uma “identidade” negra, pude perceber que os moradores tinham de si uma imagem mais diversa. Por um lado, eles se viam como os herdeiros de práticas associadas à África — a dança do marabaixo, por exemplo. Por outro, achavam-se também depositários da festa católica de São Tiago, trazida pelos portugueses de sua experiência marroquina no século XVIII, que é de grande atração turística e de suma importância econômica. Além disso, os moradores acreditavam na possibilidade de reativar uma outra dança, o sairé, abandonada nos anos 1970, que conectavam, por sua vez, a uma “raiz” indígena. Reduzir o Mazagão Velho à africanidade do quilombo não fazia jus à complexidade das representações locais de si, que agregavam um passado português, um presente negro e um futuro indígena (Boyer, 2008).

Em seguida, na esteira da incitação de Almeida ao considerar “como os próprios agentes sociais se autodefinem e representam suas relações e práticas face a grupos sociais e agências (instituições do Estado e ONGs) com que interagem” (Almeida, 2002, p. 67), estabeleci um novo ponto de observação em uma comunidade dos subúrbios da capital — Macapá —, a pedido da antropóloga responsável pelo laudo, que não sabia interpretar o agudo conflito interno que ali estava ocorrendo. As discussões com ambas as facções deixaram claro que o problema não era a questão de se declarar ou não quilombola, mas sim de definir os limites da comunidade e quem tinha autoridade sobre seu devir: seria ela composta por “parentes”, inclusive os mais abastados que moravam no centro de Macapá? Ou seria formada apenas por “moradores” pobres, excluindo então os parentes urbanos, mas incluindo “vizinhos” próximos não aparentados? O exemplo, que evidenciou a presença da lógica clientelista no âmbito familiar, estimulava a analisar como uma questão social o que

geralmente é abordado como uma questão identitária. Incentivava, portanto, a dar maior atenção aos efeitos da diferenciação socioeconômica e às relações de poder que podem operar dentro de grupos que o Estado considera homogêneos (Boyer, 2014a).

O penúltimo estudo de caso, realizado no Pará, também dizia respeito a um conflito, desta vez entre comunidades vizinhas que, entre 2002 e 2010, tinham optado por identidades etnolegais diferentes. Essa situação era bastante semelhante ao processo de bifurcação identitária entre os indígenas Xocó e os quilombolas do Mocambo, analisado por José Mauricio Arruti (2006) e por Jan Hoffman French (2009). O que a etnografia mostrou aqui é que a identificação de pessoas e grupos a partir de uma categoria legal não é necessariamente irreversível, especialmente quando as pessoas acreditam que a redistribuição de “benefícios” não é equitativa. A similitude na construção de argumentos étnicos e nos registros utilizados no caso quilombola e no caso indígena também sugeriam a presença de lógicas comuns de ajuste às categorias etnojurídicas, bem como valores, referências e expectativas compartilhados. A concepção de etnia como exercício de um direito constitucional e de escolha pessoal fundamentava a possibilidade de reposicionamentos, que, por um lado, eram constrangidos pelas relações de poder locais e, por outro, pelo arcabouço legal imposto pelo Estado (Boyer, 2015).

Durante todo o meu trabalho de campo etnográfico, senti uma certa perplexidade, que foi crescendo cada vez mais. Por um lado, eu percebia que as instituições e os ativistas viam as “identidades” como algo definitivamente estabilizado, que seriam fielmente refletidas nas categorias etnolegais. Por outro, estava notando que as pessoas lidavam com elas de forma bem diferente, discutindo as noções, tentando dar-lhes sentido e, às vezes, contestando-as. A evidência de profundas discrepâncias — entre as representações das populações locais sobre o que sustenta a coesão de um coletivo e o que o Estado imagina que seja — me levou a afastar-me da busca de adequação entre a “identidade” declarada e a cultura, ou mesmo o modo de produção observado, para, em vez disso, questionar os pressupostos da ação das administrações.

Um modelo de gestão etnoterritorial e a linguagem da etnicidade

O ponto de partida dessa fase mais bibliográfica da pesquisa foi querer saber como funcionaria, do ponto de vista do Estado, o “direito à diferença” introduzido pela Constituição de 1988. Observei que um dos pressupostos é a existência de unidades discretas funcionando de acordo com regras variáveis. Reflexo ou consequência desse princípio da ação política, o quadro institucional é ele próprio fragmentado: a gestão de cada categoria etnolegal oficial é confiada a uma administração diferente, que pertence, por sua vez, a uma estrutura distinta do executivo e dispõe de instrumentos legais específicos. De fato, os estatutos territoriais dos “indígenas”, dos “quilombolas” ou ainda das “populações tradicionais” (uma categoria instituída nos anos 2000) não são os mesmos; cada um deles corresponde a uma combinação particular entre atribuição de direitos definitivos ou temporários, do subsolo ou apenas da superfície, em plena propriedade ou em usufruto.

À medida que essas políticas públicas vão sendo implementadas no intuito de garantir a segurança territorial das populações, conforma-se um mosaico onde alternam territórios quilombolas, terras indígenas, reservas extrativistas etc. É preciso, porém, que haja uma adequação entre a caracterização etnolegal dos ocupantes de um espaço considerados legítimos e a qualificação jurídica deste último. O fato de, por exemplo, apenas quilombolas poderem morar num território quilombola me levou a propor a expressão “grupos-territórios” para destacar os pressupostos da ação governamental. Desse ponto de vista, o reconhecimento dos “grupos-territórios” seria mera tradução burocrática de partições claras na realidade social concreta. No entanto, alguns indícios (como o contraste entre uma definição rigorosa dos regimes territoriais e uma definição muito vaga das populações às quais se aplicariam) sugerem, antes, que se trata de um instrumento normativo que deveria permitir a criação de ordens socioespaciais exclusivas para facilitar a gestão territorial pelo Estado (Boyer, 2014b).

Uma consequência imprevista dessas políticas é o surgimento de situações de “superposições de demandas territoriais”, nas quais grupos que ocupam uma posição semelhante na estrutura social (e que às vezes reconhecem ter laços de parentesco) buscam obter do Estado a atribuição de um mesmo espaço geográfico, mas em nome de identidades distintas. Esses conflitos frequentemente têm origem em histórias familiares e lutas faccionais. Entretanto, quando o acesso aos direitos sociais passa por uma etnicidade territorializada, qualquer história compartilhada encontra limites para ser enunciada e recebida pelas agências estatais. A legitimidade sobre um território é, de certa forma, projetada para fora das relações locais, devendo ser confirmada apenas no quadro jurídico elaborado em nível nacional (Boyer, 2016).

Embora o Estado tenha claramente desacelerado, se não interrompido, o ritmo das demarcações, observa-se que os pedidos de regularização fundiária em razão de identidades diferenciadas continuam aumentando. Esse descompasso reflete a diferença entre as maneiras do Estado e das populações de articular singularidade e território: enquanto o primeiro considera que a diferença dos habitantes preexiste à demarcação de uma área, as segundas entendem que, ao ser recebida pelas administrações, a demanda territorial em si atesta sua singularidade — e esperam que isso já lhes permita usufruir de direitos em matéria de saúde e educação, que consideram igualmente essenciais. Assim sendo, podemos sugerir que, no caso das recentes declarações identitárias e das circulações etnolegais, há uma linguagem nacional sobre etnicidade, com a qual populações rurais precisam relacionar-se para resolver questões locais de acesso a direitos. Quilombola, tradicional ou indígena, o particularismo tornou-se a norma e a forma atualmente dominantes para a expressão da contestação social (Boyer, 2019).

A importância nesses processos de atores externos, que Houtzager (2004) descreveu como “incubadoras institucionais”, não precisa mais ser demonstrada. De fato, as mobilizações “étnicas” ocorrem frequentemente depois que tais atores têm, por um lado, traduzido as novas categorias do Estado para uma linguagem compreensível

às populações e, por outro lado, conferido aos rótulos oficiais não apenas significado (ao construir uma ligação entre denominações abstratas e a experiência diária), mas também interesse (essencialmente ao instruir sobre os direitos aos quais elas dão acesso).

Por mais notável que seja, essa interação com atores externos não constitui uma novidade em si. Na região de Santarém, por exemplo, reconstituí a sucessão de formas de organização socioespacial das populações ao longo do século XX e início do século XXI, mostrando que elas sempre se deram na interlocução e no contato: moradia dispersa conforme as migrações, agrupamento em “comunidades” sob a influência da teologia da libertação, organização em associações de “moradores” para acesso a linhas de crédito governamentais e, hoje, em associações etnicamente rotuladas para integração em programas destinados a minorias. De certo modo, pode-se dizer que as atuais mobilizações sociais recorrem à reformulação de práticas e representações sociais mais antigas. Isso porque o grupo de referência, que agora se denomina “etnia”, parece ainda se organizar segundo as mesmas modalidades que anteriormente eram usadas pela “família” ou pela “comunidade”. A atual organização em territórios étnicos é, portanto, a última atualização de uma série de arranjos socioterritoriais adotados pelas populações em sua interação com diferentes atores externos (Boyer, 2017).

A compreensão de como os diferentes atores sociais acompanham as mudanças de terminologia na leitura do corpo social envolvia, dessa forma, também uma reflexão sobre o lugar atribuído à figura do outro (negro, indígena, branco) nas narrativas sobre si. E, nesse ponto, os dados etnográficos chamaram a atenção para um fenômeno novo, inesperado e relativamente pouco estudado: as populações se referiam, de fato, ao que chamam de “novos preconceitos” (não ser diferente o suficiente, não ser negro o suficiente, não ser indígena o suficiente etc.) e se queixam de modo recorrente por serem confrontados com eles nas suas demandas ao Estado. A observação incitava à superação da ideia de uma instrumentalização das identidades ou de sua imutabilidade, para abordar de maneira mais fundamentada o descompasso percebido entre dinâmicas locais e

a lógica estatal. Incentivava também a buscar entender quais categorias de pensamento fundamentavam, para as populações locais, a possibilidade de reposicionamentos étnicos.

Teoria nativa da “mistura” e posicionamentos étnicos

Para atender a esse objetivo de pesquisa, parti de uma outra situação etnográfica, exemplar tanto da diversidade de posicionamentos étnicos aceitáveis quanto das circulações etnolegais que as populações locais acreditam serem possíveis (Boyer, 2022). Em 2017, Ricardo Folhes, um colega da UFPA, me contou que, em um vilarejo a dez horas de barco de uma cidade de médio porte (200 mil habitantes) no estado do Pará, moravam três irmãos: um deles se declarava negro, outro indígena e o último “um e outro”. Resolvi ir até lá para conversar com eles e entender como era possível que filhos do mesmo casal, criados na mesma comunidade, com a mesma faixa etária (40 anos) e fenotipicamente muito parecidos, tivessem pontos de vista divergentes a respeito do seu pertencimento “étnico”.

Quando os encontrei em Lagoa Bonita (nome fictício), os três homens confirmaram não se identificar “eticamente” da mesma forma, mas, de modo aparentemente paradoxal, também declararam que isso não afetava em nada sua comum determinação, naquele momento de sua trajetória, de buscar integração oficial às políticas públicas voltadas para as populações quilombolas. O que era interessante e bastante excepcional nessa situação era a ausência total de tensão entre eles em relação à escolha política que fizeram de se assumirem publicamente como quilombolas, embora não tentassem esconder suas divergências.

A afirmação simultânea do reconhecimento mútuo de um direito à discordância e da reivindicação de uma natureza étnica compartilhada tinha, portanto, todas as aparências de um paradoxo. Para resolvê-lo, era necessário postular que eles evocavam coisas diferentes e mobilizavam registros distintos de linguagem: um, político, se dirigia a atores externos (o Estado, os ativistas e o antropólogo)

e busca utilizar o que se supõe serem suas categorias, entre elas a de “identidade”; o outro, mais relacionado com a esfera privada e íntima, seria melhor expresso pela noção de identificação (por exemplo, com parentes por vezes já falecidos). De certa forma, identificação negociada como posicionamento situacional se tornava uma categoria analítica mais heurística do que identidade dada ou posições fixas, para dar conta da maneira de as populações locais pensarem sobre os fenômenos designados como emergência ou afirmação étnica. Em outros termos, era preciso pensar mais em termos de processos do que de estrutura.

Isso não quer dizer que estrutura não significa nada: as cerca de quarenta famílias do povoado recebem todas o Bolsa Família, não têm documentos de propriedade e recebem pouca atenção do estado e do município. Mas essa posição na estrutura social não explicava sua trajetória rumo a um posicionamento quilombola, nem suas diversas identificações. Para isso, era necessário levar em conta o contexto mais amplo e a história recente da região onde a vila está localizada. Durante nossas conversas, ficou rapidamente evidente que a grande questão dos irmãos e dos seus parentes era a avaliação negativa de um projeto territorial voltado para populações chamadas tradicionais. Na década de 2000, foi proposta aos moradores da região a criação de um projeto de assentamento agroextrativista (PAE), algo que no início foi extremamente bem recebido. Após intensa mobilização social, durante a qual a área foi percorrida para reconstituir a história de sua ocupação (inclusive por um dos três irmãos) e delimitar de modo consensual seus limites, foi criado o PAE Aminacamba (nome fictício) sobre uma vasta área geográfica de 250 mil hectares, mais ou menos a metade do Distrito Federal. Isso gerou um grande entusiasmo entre as cerca de 4.600 famílias, todas inscritas nas listas oficiais como agroextrativistas.

No entanto, na época da minha visita em 2017, muitas delas pareciam considerar que ele foi como uma armadilha que finalmente havia se fechado sobre elas. De fato, o PAE Aminacamba era um belo projeto no papel e, quinze anos depois, continuava sendo apenas isso: o direito de uso não tinha sido oficializado, a demarcação territorial

não tinha sido efetuada nem a regularização fundiária tinha sido feita. Em outras palavras, em toda a região e no povoado de Lagoa Bonita, a alegria e a esperança de dias melhores tinham dado lugar ao desânimo e à amargura.

É neste contexto de fracasso do planejamento estatal que surgiram novas reivindicações, enunciadas no registro étnico. Algumas famílias (os moradores de Lagoa Bonita, mas também a presidente da Federação do PAE) solicitam seu reconhecimento como quilombolas, ganhando visibilidade no Estado. Elas esperam que, se o pedido for contemplado, os direitos prometidos se concretizarão: o espaço retirado da vasta área do PAE e reclassificado como território quilombola deverá permitir que elas se beneficiem de atenção diferenciada em saúde e educação.

Duas expressões, ouvidas em muitas situações, tanto em etnografias anteriores quanto no caso dos três irmãos, permitem compreender melhor as bases sobre as quais esses reposicionamentos étnicos são concebidos. Por um lado, de modo recorrente, as populações afirmam carregar uma “mistura”: “somos misturados”; “é tudo uma mistura;” “temos essa mistura”. Vale notar que o termo *mestiço* e as palavras *mestiçagem* ou *miscigenação*, a que se referem os intelectuais e as classes dominantes, nunca são mencionados. É que a teoria nativa da mistura não implica a fusão e a produção de um ser novo capaz de representar a nação. De forma bem diferente, ela sugere a coexistência de diversos elementos (qualidades físicas, habilidades, temperamentos, conhecimentos etc.). Falar de mistura é, portanto, referir-se ao conjunto de características morais e físicas, herdadas dos ascendentes e preservadas em sua integridade, como matrizes, que um grupo de parentes compartilha.

Por outro lado, essa teoria se atualiza através do “direito” que as populações locais reconhecem a si mesmas de interpretar sua “mistura” e de “escolher” conectar-se a uma delas. Esse processo se reflete nas afirmações corriqueiras — por exemplo: “resolvemos ser quilombolas”, “escolhemos ser índios”, “optamos por ser tradicionais” —, atestando sua dimensão eminentemente política. O “direito” de escolher, para si mesmo e para seus parentes, a matriz

ou a “raiz” que será relevante em determinado momento de uma trajetória social coletiva se concretiza dessa forma com a declaração de uma etnicidade (negra e indígena, já que, no contexto das políticas diferenciais, “branca” não faz sentido). Ser verdadeiramente indígena ou negro não depende aqui de uma negação da “mistura” ou mesmo da sua rejeição: muito pelo contrário, isso significa lidar com todas as possibilidades que ela carrega, ao deixar que matrizes ressurgam. De certa maneira, a aptidão à “pureza” é aqui constitutiva da “mistura”. É por essa razão que os três irmãos, que se reconhecem tanto em um bisavô negro quanto em um bisavô indígena, acabam concordando que, se o atual caminho quilombola não cumprir suas promessas, não é inconcebível explorar um caminho indígena.

O raciocínio é consistente com o princípio constitucional de auto-definição, mas não com a exigência de inscrição em uma única categoria etnolegal, nem com o requisito atual de heteroidentificação. De fato, administrações que buscam clareza étnica são relutantes em aceitar identificações flexíveis. De qualquer forma, pode-se dizer de modo geral que a implementação de tais programas diferenciados contribuiu para a emergência, como atores políticos, de setores inteiros da população antes considerados “invisíveis”.

Caboclo e “populações tradicionais”: como romper a indistinção das origens?

Antes que os direitos constitucionais levassem as populações a se posicionarem em relação às categorias etnolegais, estas eram percebidas e qualificadas pelos grupos dominantes como caboclos, uma noção pejorativa associada a indolência, ignorância, superstição, resignação e, acima de tudo, indistinção das origens. Esse vocábulo nunca foi uma categoria administrativa e não é “nativa”, no sentido de que raramente é usada como termo de autodesignação, mas ela é muito presente no imaginário amazônico.

Sem poder entrar aqui em mais detalhes, pode-se dizer que, desde a segunda metade do século XVII, caboclo tem sido usado das

mais variadas formas e, às vezes, contraditórias. Teria sido inicialmente usado pelos tupis da costa, para designar os seus inimigos tapuias da mata (Grenand, Grenand e Guillaume, 1990), e, no século seguinte, pelos jesuítas, a respeito dos índios descidos em suas missões, desta vez por oposição aos tapuias (Chambouleyron e Arenz, 2016). Na mesma época, a palavra era considerada pelos portugueses como insulto dirigido aos mestiços, levando-os a proibir seu uso (Chambouleyron e Arenz, 2016).

Há constantes questionamentos sobre o potencial dos caboclos, uma inquietação em saber se são índios em processo de evolução ou portugueses em via de degeneração. As avaliações sobre eles são sempre desfavoráveis: não teria possibilidade para eles de se integrarem ao chamado mundo civilizado, mas também se encontrariam definitivamente desconectados de suas origens indígenas. Foi necessário esperar pelos trabalhos de Charles Wagley (1953) e Eduardo Galvão (1955) para que o caboclo aparecesse como um “tipo social amazônico”, e mais quarenta anos, com o livro de Stephen Nugent (1993), para que os caboclos passassem a ser vistos como coletivos historicamente constituídos, ou seja, como sociedade.

Categoria ambígua, o caboclo chamou a atenção de vários pesquisadores, entre eles Deborah Lima (1999). A antropóloga evidenciou que, por um lado, o termo parece operar como uma categoria de classificação social baseada em diversos critérios “objetivos”: uma localização geográfica (os habitantes da Amazônia rural), uma ascendência racial (descendentes de índios e de brancos), uma profundidade histórica (uma ocupação antiga), atividades econômicas (pequenos produtores) e uma posição de classe (os mais carentes). No entanto, observa Lima, isto funciona mal porque os chamados caboclos muitas vezes têm dupla residência, transitando então entre cidade e interior, porque acolhem recém-chegados e migram eles próprios para outros lugares, porque eles estão presos em relações de dependência, mas também têm roças para subsistência etc. A análise é, portanto, forçada a sempre introduzir novas nuances e novos detalhes na tentativa de identificar o que parece ser um grupo evanescente.

Por outro lado, a mesma autora observa que caboclo também pode ser entendido como uma categoria relacional em contraste tanto com os colonos que chegaram na década de 1980 quanto com os povos indígenas e com aqueles que se percebem como brancos, urbanos e ricos. Lima aponta para uma operação em cascata onde a noção serve para designar o outro, atribuindo-lhe uma posição inferior à do locutor: os habitantes dos grandes centros os localizam nas pequenas cidades, estes os associam aos pobres urbanos e rurais e estes, por sua vez, aos indígenas. A originalidade do caboclo está, em última análise, em construir uma leitura étnica da desigualdade social.

Devido à forte carga negativa do termo, as populações locais, em sua maioria, recusam para si essa denominação. Isso tem por efeito fazê-las entrar em uma espécie de invisibilidade nominal, como se, por serem misturadas, também sofressem de um déficit de identidade. Aliás, quando, na década de 1990, o governo introduziu os direitos constitucionais, esses caboclos não foram vistos como objeto possível de políticas: não eram suficientemente índios, não eram suficientemente negros, não eram suficientemente diferentes.

Houve, entretanto, uma tentativa de quebrar o estereótipo do caboclo ao promover a expressão “populações tradicionais”. No contexto da época, tratava-se de uma disputa política com um discurso ecológico e uma dominante biológica. Esse discurso defendia a criação de vastas reservas ditas de proteção ambiental integral, onde, portanto, nenhuma presença humana seria tolerada. Contra esse projeto, formou-se uma ampla aliança socioambiental, com projeção internacional, que defendia, por sua vez, a criação de unidades de conservação denominadas “unidades de uso sustentável”, onde os moradores de longa data poderiam permanecer. Essa coalizão de atores associativos contribuiu para o desaparecimento gradual do termo caboclo dos discursos públicos (mas não privados) em favor da expressão “populações tradicionais”, que acabou se tornando o emblema de grande parte das lutas rurais.

A escolha do adjetivo *tradicional*, no entanto, suscitou várias críticas. Em primeiro lugar, alguns autores objetaram que ele não

leva em conta a dimensão processual das identificações: as populações não nascem tradicionais, mas se tornam tradicionais ao assinar um contrato com o Estado (Cunha e Almeida, 1999). Outros pesquisadores observaram que a expressão carece de rigor sociológico e não rompe completamente com o estereótipo do caboclo. Como sugere Lima (1999), o adjetivo *tradicional* não deixa de lembrar a palavra *primitivo*: as “populações tradicionais” são de fato muitas vezes percebidas como uma espécie de testemunho de um passado remoto, sem espaço em um mundo urbano que se projeta para o futuro e para a modernidade.

Além disso, vale ressaltar um funcionamento com geometria variável da expressão: se as instituições a consideram uma ampla categoria que engloba os indígenas, os quilombolas e os agroextrativistas, as pessoas comuns tendem a associá-la apenas a estes últimos, “misturados”, usando os termos específicos mencionados para os dois primeiros. A nova formulação acaba então por se assemelhar mais a um sinônimo de caboclo, na melhor das hipóteses como uma expressão menos ofensiva, do que como uma construção semântica que rompe radicalmente com velhos preconceitos. Aos ouvidos comuns, ambas soam da mesma forma: o folclore tem dificuldade de deixar espaço à “cultura”, a dependência à autonomia e a subsistência à inovação. Essa categoria se encontra fragilizada pelos vínculos ainda mantidos com o caboclo. Ela é também menos protetora, e, como no caso dos três irmãos, as populações que se decepcionam recorrem a outras categorizações.

Os desdobramentos do caboclo: homens, entidades e reposicionamentos étnicos

A personagem do caboclo, entretanto, recebeu uma interpretação completamente diferente, que faz sucesso até hoje e vem daqueles que geralmente são os mais suscetíveis de ser qualificados como caboclos. Nessa acepção, não se trata mais de marginalizar outros seres humanos, mas sim de designar certos seres invisíveis e muito

poderosos que “baixam” nos médiuns dos cultos de possessão urbanos. Esta versão do caboclo não só contrasta pela natureza que lhe é atribuída, como sua representação ritual se faz acumulando elementos pejorativamente conotados quando associados ao homem-caboclo. Nos terreiros dos bairros periféricos, no momento da possessão, a presença dos caboclos no corpo dos filhos e filhas de santo envolve, de fato, a ruptura com as convenções sociais usuais atestando respeitabilidade e familiaridade com os objetos que simbolizam a modernidade: bebem, paqueram, zombam, ameaçam, exigem do público, fumam e usam perífrases para falar de telefone, geladeira e carro, por exemplo. Essas elaborações rituais não são apenas possíveis; são prescritas. Trata-se de tornar manifesta a toda a diferença entre o médium, simples “aparelho”, e seu “guia”, prestigioso visitante. Ao concentrar neles todas características negativas associadas ao homem-caboclo e ao fazer que ninguém possa confundir as poderosas entidades com seus consulentes ou com pessoas que as recebem, os caboclos invisíveis aliviam, de maneira geral, os seres humanos dos estereótipos.

Por outro lado, os caboclos invisíveis também permitiriam representar a diversidade do mundo. Dependendo das características que lhes são atribuídas ou de suas supostas origens, seriam agrupados em “linhas” como a do mar, a da mata, a do Codó, a dos turcos, a dos surrupiras, entre outras. A princípio, vigoraria a regra segundo a qual um caboclo apenas poderia “baixar” quando sua linha é chamada. Porém, isso é pouco respeitado, e ninguém se surpreende que chegue um caboclo do mar quando os vaqueiros são chamados. Como diz o povo dos terreiros, o caboclo faz o que bem quer: ele visita o salão conforme sua vontade e pode até assumir a forma que desejar, manifestando-se como velho, criança ou mulher, e também como negro, indígena ou branco — e mesmo, caso necessário, como exu. Esse é o modelo religioso da “virada”.

O caboclo dos cultos confirma a importância desse referencial no imaginário amazônico. Mas, ao incorporar a possibilidade de transgredir regras estabelecidas e ao se apresentar de acordo com sua vontade em formas variadas, ele faz ainda mais: passa a simbolizar também a abertura ao mundo, a multiplicidade e a liberdade

de ser o que se quiser. Em outras palavras, simboliza a “escolha”, uma noção-chave que mencionei acima a respeito dos três irmãos. Tal representação me parece constituir um espelho invertido da ordem social imposta aos homens caboclos, sobre os quais pesam a “mistura” e a condição de dominados.

Para as populações vulneráveis qualificadas como caboclas, a questão da “mistura” é particularmente difícil, quando elas querem ter acesso a direitos constitucionais: se os “povos indígenas” são descendentes das populações pré-colombianas e as “comunidades quilombolas” se situam na linhagem das antigas pessoas africanas escravizadas, o que será daqueles que são “misturados”? Quais ancestrais privilegiar, então, na apresentação de si ao Estado?

Embora não seja sempre fácil identificar-se como “população tradicional”, pode ser ainda mais difícil quando um grupo busca substituir esta designação por uma “identidade” declarativa negra ou indígena. Isso implica uma inflexão nas narrativas sobre a história da família e um trabalho sobre os corpos e os espaços para que estes atendam às expectativas das administrações. De certo modo, esses reposicionamentos étnicos evocam dispositivos de transformação, que encontram expressões religiosas na virada dos cultos de possessão ou nas metamorfoses do xamanismo. À medida que são confortadas na ideia de “ter o direito de escolher”, as populações locais examinam sua “mistura” para que a “confusão” das origens dê lugar a uma compreensão em termos de articulação de matrizes, que podem ser atualizadas “virando” de uma forma para outra. Esse dispositivo torna autênticas todas as transformações, tanto as que já aconteceram como as que estão por vir. Ao evidenciar como a metamorfose irradia o universo de referências das populações, essa perspectiva é capaz, por um lado, de neutralizar as acusações de fraude que pesam sobre as populações rurais, e, por outro, de se afastar de uma busca estéril pelas origens. Em última análise, sugere que as trajetórias históricas são compostas de transformações sociopolíticas articuladas por um pensamento metamórfico.

Sobre um último ponto ainda, a comparação com o campo da possessão é suscetível de lançar luz sobre as atuais preocupações com

as origens étnicas dos grupos sociais. Isso porque, desde a primeira parte do século passado, as origens da religiosidade popular foram analisadas por estudiosos interessados pelo famoso “problema mestiço”. O historiador Aldrin Figueiredo (1996) mostrou, assim, que a grande partição, hoje consensual, entre práticas rurais associadas à indianidade (pajelança) e práticas urbanas associadas à africanidade (cultos de possessão), foi montada a partir da crença de que a religião refletia a raça: o esforço para separar e segregar os diversos elementos culturais era concebido como uma forma de evitar a contaminação, para preservar então a “pureza” das origens.

Resultou deste trabalho uma injeção à “autenticidade” que levou os pais e mães de santo a aderir a uma proposta de dessincretismo na década de 1990 (época da minha tese). Agora, é interessante notar que isso antecedeu em cerca de dez anos o incentivo à desmiscigenação das populações reais, que estão agora se reposicionando sobre as categorias etnolegais, para deixar de serem rotuladas como caboclos sem história nem cultura. Mas vale dizer que estão fazendo isso conservando eventuais novas linhas de fuga, por meio de sua “mistura”.

Não pretendo afirmar que a teoria nativa da “mistura” se atualiza no meio rural conforme as regras dos ritos dos cultos de possessão urbanos. As diferenças são evidentes. O que eu queria era chamar a atenção sobre os destinos cruzados dos caboclos-espíritos, que apareceram nos subúrbios pobres das cidades, e dos caboclos-homens, que deveriam ser procurados cada vez mais longe na mata. Tanto em um caso como no outro, a percepção do caboclo está sempre baseada em uma associação com as margens (as margens da civilização, as margens do universo urbano), e isso não pode ser considerado uma mera coincidência. O que me parece explicar a ressonância que um provoca no outro é o fato de o espírito caboclo poder ser visto como “prática portátil e mensagem transponível”, no sentido de Csordas (2007, p. 261). A definição metafórica e aberta de si que ele carrega é capaz de informar situações muito diversas e, às vezes, muito novas. Apesar da relação original desse personagem com o imaginário religioso urbano e sua visão do mundo rural, a força do caboclo

em simbolizar as experiências sociais confere a ele uma projeção, mesmo inconsciente, para além dos espaços de culto *stricto sensu*.

Considerações finais

Eu tentei, nestas páginas, dar conta de como foi se construiu uma pesquisa a partir de uma abordagem empírica e pragmática. Empírica, antes de mais nada, porque foi se alimentando da observação de várias situações etnográficas no Pará, no Amapá e no Amazonas. Em todas elas, encontrei pessoas mobilizadas para conseguir seu “reconhecimento” étnico, que compartilhavam comigo sua esperança de, assim, melhorar as condições de vida e o acesso aos serviços estatais. No entanto, as inúmeras discussões, discordâncias e, às vezes, conflitos entre familiares atestavam que nem sempre havia consenso sobre a maneira de realizar o objetivo e, em certos casos, nem mesmo sobre a categoria etnolegal reivindicada.

Para entender essas hesitações e paradoxos, foi necessário adotar uma postura metodológica pragmática, mantendo-me o mais próximo possível das experiências concretas e cotidianas das populações locais, de suas palavras, elipses, questionamentos e ações. Isto significou, para cada situação de reivindicação, prestar atenção não apenas à interlocução entre as populações locais e o Estado por meio dos seus representantes, mas também ao contexto mais geral (como se formam as alianças e o que elas implicam, o que gera conflito ou tensões etc.) e à sociabilidade local (relações com os povoados vizinhos, com os parentes morando fora da área etc.). Abrir a pesquisa para elementos aparentemente sem relação direta com as reivindicações étnicas, ouvir de forma não seletiva os discursos proferidos em reuniões públicas e as falas trocadas em conversas particulares revelou a presença de descompassos repetitivos e, portanto, significativos: o posicionamento militante, voltado para a celebração da identidade étnica publicamente “assumida”, cedia lugar, na intimidade dos lares, a narrativas mais complexas, nas quais os antepassados — negros, indígenas, “portugueses” ou mesmo de outros

países — eram livremente mencionados. Impôs-se, assim, a ideia de uma coexistência de elaborações discursivas sobre o que representa um coletivo e sobre o que o constitui: algumas buscando legibilidade étnica, e outras apegadas à validação de certos laços familiares.

Na verdade, esse pragmatismo era compartilhado pelos meus interlocutores. Eles também estão constantemente em busca de informações sobre políticas públicas e sobre aliados que possam apoiá-los: movimentos sociais, ONGs ou funcionários bem-intencionados. Estão também cada vez mais interessados em poder situar seus antepassados — e, portanto, a si mesmos — a partir da chave etnolegal de compreensão do mundo que agora vigora. É fundamental destacar aqui que sua notável aptidão para se apropriar de novos repertórios e se inserir em novas redes — mas sempre combinando-os com formas mais antigas — atesta de uma agência e de uma capacidade de fazer política, aspectos que os estudos as vezes falham em levar em conta e levar a sério.

Não se deve, de forma alguma, entender essas mobilizações sociais como uma mera instrumentalização da etnicidade, como afirma a extrema direita: a história da região e mesmo do país comprova que não se trata disso. No entanto, é também necessário reconhecer sua dimensão política, que raramente é identitária no sentido de fechada e imutável, mas se dá em termos que ainda precisamos compreender melhor. A “mistura” é um deles (quem sabe a incorporação do caboclo-espírito nos terreiros outro?), pois permite que as interpretações de cada um sobre o que se reconhece como comum, moduladas em função das experiências pessoais, abram o leque das identificações e posicionamentos possíveis para uma parentela.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002. p. 43-81.
- ALTHABE, Gérard. Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. *Terrain*, [s. l.], n. 14, p. 126-131, 1990.
- ARRUTI, José Mauricio. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.* Bauru, SP: Edusc/Anpocs, 2006.
- BENSA, Alban. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. *In: REVEL, Jacques (ed.). Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.* Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p. 37-70.
- BOYER, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles.* Paris: Éditions L'Harmattan, 1993.
- BOYER, Véronique. A etnicidade dos quilombolas e a religião dos evangélicos: um exemplo no Baixo Amazonas. *Boletim Rede Amazônia*, [s. l.], p. 29-36, 2003.
- BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.
- BOYER, Véronique. Misnaming Social Conflict: "Identity", Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies*, [s. l.], v. 46, n. 3, p. 527-555, 2014a.
- BOYER, Véronique. Regimes de diferenciação, registros de identificação: identidades, territórios, direitos e exclusão social. *In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra. Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2014b. p. 181-196.
- BOYER, Véronique. Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité: la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). *L'Homme*, [s. l.], v. 214, p. 7-36, 2015.

- BOYER, Véronique. The demand for recognition and access to citizenship: ethnic labelling as a driver of territorial restructuring in Brazil. In: LEHMANN, David (org.). *The crisis of multiculturalism in Latin America*. Nova York: Palgrave, 2016. p. 155-178.
- BOYER, Véronique. Ethnoterritorial Reconfigurations of Social Conflicts: From Cultural Difference to Political Fragmentation (Brazilian Amazonia). *Revista Sociologia & Antropologia*, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 395-428, 2017.
- BOYER, Véronique. The Language of Ethnicity. Ethno-legal Identifications as Mechanisms of Visibilization (Brazilian Amazonia). *European Journal of Sociology*, [s. l.], v. 60, n. 2, p. 137-170, 2019.
- BOYER, Véronique. *Expansão evangélica e migrações na Amazônia brasileira: o renascimento dos perdedores*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- BOYER, Véronique. *Le puzzle amazonien: positionnements ethniques et mobilisations sociales*. Paris: CNRS Editions, 2022. [Tradução em inglês: *The Amazonian Puzzle: Ethnic Positionings and Social Mobilizations*. Berghahn Books, 2023.]
- CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Hein. Índios ou Noirs, livres ou escravos: trabalho e mestiçagem na Amazônia portuguesa (XVIIe et XVIIIe siècles). *Caravelle*, [s. l.], n. 107, p. 15-29, 2016.
- CSORDAS, Thomas J. Modalities of Transnational Transcendence. *Anthropological Theory*, [s. l.], v. 7, n. 3, p. 259-272, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. *Populações tradicionais e conservação*. Seminário Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia Brasileira, Macapá, 1999.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. La Sorcellerie dans le bocage. Paris: Gallimard, 1985.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. 1996. Tese (Mestrado em História) - Universidade de Campinas, Campinas, 1996.

- FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2009.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre; GUILLAUME, Henri. L'identité insaisissable: les *Caboclos* amazoniens. *Études rurales*, [s. l.], n. 120, p. 17-39, 1990.
- HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos. Conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Globo, 2004.
- LAPLANTINE, François, *L'anthropologie*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2001.
- LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999.
- NUGENT, Stephen, *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford: Berg, 1993.
- SARDAN, Jean-Pierre Olivier de. Le 'je' méthodologique: implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue française de sociologie*, [s. l.], v. 41, n. 3, p. 417-445, 2000.
- VÉRAN, Jean-François, *L'esclavage en héritage (Brésil): le droit à la terre des descendants de marrons*. Paris: Karthala, 2003.
- WAGLEY, Charles. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- WEBER, Florence. L'enquête, la recherche et l'intime ou: pourquoi censurer son journal de terrain? *Espaces Temps Les Cahiers*, [s. l.], v. 47/48, 1991.