Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, campus Rio Claro
Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
Instituto de Geociências e Ciências Exatas (IGCE)
Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática

École Doctorale 31 « Pratiques et Théories du sens »
EA 4008 LLCP (Laboratoire d’études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie)

MANIFESTOS QUILOMBOLAS
DESTA TERRA, NESTA TERRA, PARA ESTA TERRA

Diego de Matos Gondim

Rio Claro – SP
2021

Diego de Matos Gondim

MANIFESTOS QUILOMBOLAS
DESTA TERRA, NESTA TERRA, PARA ESTA TERRA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do campus de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação Matemática.

Orientador: Prof. Dr. Roger Miarka
Coorientador: Prof. Dr. Guillaume Sibertin-Blanc

Rio Claro – SP
2021

G637m

Gondim, Diego de Matos
Manifestos Quilombolas : desta terra, nesta terra, para esta terra / Diego de Matos Gondim. -- Rio Claro, 2021
309 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro
Orientador: Roger Miarka
Coorientador: Guillaume Sibertin-Blanc

1. Filosofia Política Brasileira. 2. Comunidades Quilombolas. 3. Cosmovisão Quilombola. 4. Educação Matemática. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Diego de Matos Gondim

MANIFESTOS QUILOMBOLAS
DESTA TERRA, NESTA TERRA, PARA ESTA TERRA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas do campus de Rio Claro, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação Matemática.

Orientador: Prof. Dr. Roger Miarka
Coorientador: Prof. Dr. Guillaume Sibertin-Blanc

BANCA EXAMINADORA

Dr. Roger Miarka (Orientador)
Universidade Estadual Paulista

Dr. Guillaume Sibertin-Blanc (Coorientador)
Université Paris 8: Vincennes Saint-Denis

Dra. Christen Anne Smith
University of Texas

Dr. Durval Muniz de Albuquerque Junior
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dr. Renato Noguera
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Dra. Heloisa da Silva
Universidade Estadual Paulista

Resultado: Aprovado
Data de defesa: 03 de novembro de 2021

À Iracema,
In memoriam.

AGRADECIMENTOS

Há aqui um mutirão de gentes com as quais esta tese se compõe. Diversas mãos, corpos, reflexões, discussões que transpassam os muros da universidade e constituem uma partilha da escuta, do questionamento e do desentendimento. Entre o espaço do quilombo, as inúmeras noites de vinhos e cervejas com amigos – seja em Rio Claro, em Paris, ou em qualquer outra parte que estive durante este período –, as diversas reuniões e encontros, esta tese se constitui uma multidão de corpos e vozes. Qualquer tentativa de nomeação se tornaria assim uma representação imediata daquilo que não carece nomear: o afeto, uma partilha do sensível, aquilo que se passa no acontecimento.

Cada um destes se reconhecerão aqui sob os signos dos encontros e desencontros que marcam essa trajetória. Por isso, a esse campo afectivo, opto por não nomear, por não atribuir, sequer estabelecer uma condição de próprio ao nome de um ou de outro. Desejo tão somente que os signos que circulam nesta materialidade-tese se reverberem enquanto experiência de nossos encontros, de um recomeçar de novo e diferente, sempre diferente.

Ao finalizar esta pesquisa, meu corpo deseja apenas um recomeço: que nos encontremos infinitamente nas sinas dessa vida que é pura imanência. O que vivemos, todos enquanto constituição desse mutirão, jamais será nomeado ou atribuído, pois o acontecimento como sentido não recobra nomes, nem significados.

...

Por outro lado, raras são as vezes que temos a oportunidade de apenas dizer um "muito obrigado" àqueles que permaneceram como testemunhas de nossas inquietações, leituras, escritas, ideias e balbucios. Portanto, gostaria apenas de deixar ligeiramente meu agradecimento:

... ao meu orientador, Roger Miarka, que por idas e vindas apoiou minhas escolhas e as potencializou. Com quase uma década de trabalho juntos, este escapou desse lugar representativo e se materializou enquanto algo que se passa no acontecimento: uma amizade;

... ao meu coorientador, Guillaume Sibertin-Blanc, que generosamente me recebeu na Université Paris 8, acolheu esta pesquisa com muito ânimo e que, entre um cigarro e outro, potencializou minhas leituras e minha experiência com a filosofia e com a antropologia;

... aos mandiranos, que abriram a porta de suas casas e me receberam, me acolheram como um parceiro da comunidade e me fizeram sentir parte de suas famílias. Agradeço especialmente a Juca, Thaís, Juan, Nei, Seu Chico, Dona Irene, Evaristo e Leonardo.

... às inúmeras contribuições que a banca deu a este trabalho na qualificação, tanto as que consegui desenvolver nesta tese quanto as que permanecem enquanto signos para minhas pesquisas futuras: Christen Smith, Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Heloisa da Silva e Renato Noguera. Obrigado pelo empenho e generosidade com a leitura e sugestões a este trabalho;

... às contribuições dos diversos grupos de pesquisa e estudo que participo e que passei durante este doutoramento, especialmente ao Coletivo Cronópi@s (Unesp, Rio Claro), ao Grupo Nomos (Université Paris 8), ao Laboratório de Estudos da Subjetividade (UFSCar), à leitura orientada do *Différence et Répétition* no grupo de orientandos da Prof. Débora Moratto Pinto (UFSCar) e ao Coletivo de Estudos Cinematográficos Kino Olho;

... ainda que estes outros façam parte do plano acontecimental, cada um à sua maneira, agradeço também a Guilherme Francisco Ferreira, Joana D'Arc Fernandes Ferraz, Monica Loyola Stival, Regiano Bregalda, Daniela Batista, Quentin Mur, Débora Moratto Pinto, Martin Sorondo, Louise Cadorel, Bruna Coelho, Ronilce Maira, Tátia Rangel, Clara Belchior, Clarissa Alcântara, Carolina Tamayo e Danilo Gomes, sem os quais esta tese não teria esta materialidade;

... por fim, à minha família que, mesmo diante de tantas dificuldades, me apoiou nestes últimos onze anos de estudo. À ela, meu amor incondicional, por tudo e pelo resto.

O presente trabalho foi realizado com apoio parcial da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e financiamento total da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2017/23227-1 e 2019/01101-1.

Resumo

O trabalho de pesquisa que vem sendo realizando desde 2015 tem como objetivo problematizar a produção de uma comunidade quilombola no Brasil em suas dimensões éticas, estéticas, políticas e econômicas, tendo em vista uma perspectiva espacial, denominada na tese de topogênese. Para tanto, parte-se primeiramente de uma experiência antropológica realizada na Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira, situada no interior do estado de São Paulo. No desenvolvimento da pesquisa, apresenta-se um estudo que visa evidenciar a relação do quilombo com a terra como afirmação de uma ética, estética, política e economia da circularidade e da diferença. A obra da historiadora brasileira Beatriz Nascimento é central na articulação epistemológica de toda a tese, tendo como foco a problematização das caracterizações elaboradas pela autora para conceituar o quilombo como uma instituição africana e como uma prática política. Tendo isto em vista, o quilombo é considerado como um espaço aberto ao Outro, constituindo uma política da relação que envolve a autotransfiguração de si pelo Outro, em vez de uma assimilação ou negação da diferença. Por outro lado, situa-se uma racionalidade que efetua as relações de poder que configuram a constituição de uma subjetividade cindida pelo autoritarismo e dependência. Denominada de racionalidade colonial, ela não é evidenciada apenas como uma maneira de estabelecimento econômico da colônia, mas, sobretudo, como um modelo de governamentalidade, ou seja, da produção de uma forma de governo das mentes, dos corpos e contiguamente da terra. Face a esta governamentalidade colonial, o quilombo então é situado como uma organização social que visa a dissipação das políticas de fronteirização empreendidas por esta racionalidade. A experiência antropológica na comunidade quilombola do Mandira é assumida neste exercício crítico frente às topologias coloniais conservadas em nossa contemporaneidade. Do mesmo modo, ela é utilizada dentro da dimensão crítica das relações de poder que atravessam nossas relações intersociais, marcando a emergência de problematizar os dinamismos espaciais brasileiros, bem como a racionalidade que os fecundam. Desse modo, o quilombo é assumido como um conceito que tem por princípio a invenção e a diferença como efetuação de uma prática emancipadora do colonialismo contemporâneo. Sua relação cosmológica com a terra é evidenciada como constituinte de uma cultura compósita que tem a terra como sua dimensão existencial, em oposição às culturas atávicas que têm a terra como uma conquista a ser explorada.

Palavras-chave: Filosofia Política Brasileira. Comunidades Quilombolas. Cosmovisão Quilombola. Educação Matemática.

Résumé

Le travail de recherche mené depuis 2015 vise à problématiser la production d'une communauté quilombola au Brésil dans ses dimensions éthique, esthétique, politique et économique, en tenant compte d'une perspective spatiale, appelée dans la thèse de topogenèse. À cette fin, nous commençons par une expérience anthropologique menée dans la Communauté des Quilombos du Mandira, située à l'intérieur de l'État de São Paulo. Dans le développement de la recherche, une étude est présentée qui vise à mettre en évidence la relation entre le quilombo et la terre comme une affirmation de l'éthique, de l'esthétique, de la politique et de l'économie de la circularité et de la différence. Le travail de l'historienne brésilienne Beatriz Nascimento est au centre de l'articulation épistémologique de l'ensemble de la thèse, en se concentrant sur la problématisation des caractérisations de l'auteur du quilombo en tant qu'institution africaine et en tant que pratique politique. Dans cette perspective, le quilombo est considéré comme un espace ouvert à l'Autre, constituant une politique de la relation qui implique l'autotransfiguration du soi par l'Autre, au lieu d'une assimilation ou d'un déni de la différence. D'autre part, il y a une rationalité qui effectue des relations de pouvoir qui configurent la constitution d'une subjectivité divisée par l'autoritarisme et la dépendance. Appelée rationalité coloniale, elle se manifeste non seulement comme un mode d'établissement économique de la colonie, mais surtout comme un modèle de gouvernamentalité, c'est-à-dire de production d'une forme de gouvernement des esprits, des corps et, de façon contiguë, de la terre. Face à cette gouvernamentalité coloniale, le quilombo est alors situé comme une organisation sociale qui vise à dissiper les politiques des frontiérisation entreprises par cette rationalité. L'expérience anthropologique de la communauté quilombola du Mandira est reprise dans cet exercice critique face aux topologies coloniales conservées dans notre contemporanéité. De même, il est utilisé dans la dimension critique des relations de pouvoir qui traversent nos rapports inter-sociaux, marquant l'émergence d'une problématisation des dynamiques spatiales brésiliennes ainsi que de la rationalité qui les féconde. De cette façon, le quilombo est repris comme un concept dont le principe est l'invention et la différence comme l'effectuation d'une pratique émancipatrice du colonialisme contemporain. Sa relation cosmologique avec la terre est mise en évidence comme constituant une culture composite qui a la terre comme dimension existentielle, en opposition aux cultures ataviques qui ont la terre comme une conquête à exploiter.

Mots-clés: Philosophie politique brésilienne. Communautés Quilombolas. Cosmovision des Quilombos. Éducation mathématique.

Abstract

The research work that has been carried out since 2015 aims to problematize the production of Quilombo in Brazil in its ethical, aesthetic, political and economic dimensions, with a spacial perspective in mind, called in the thesis as topogenetics. To do so, it starts with an anthropological experiment conducted in the Quilombo Community of Mandira, located in the countryside of the state of São Paulo. In the development of the research, a study is presented that aims to highlight the relationship between the quilombo and the land as an affirmation of ethics, aesthetics, politics, and economy of circularity and difference. The work of the Brazilian historian Beatriz Nascimento is central to the epistemological articulation of the entire thesis, focusing on the problematization of the author's characterizations of the quilombo as an African institution and as a political practice. With this in mind, the quilombo is considered as a space open to the Other, constituting a politics of relation that involves the self-transfiguration of the self by the Other, rather than an assimilation or denial of difference. On the other hand, there is a rationality that effects power relations that configure the constitution of a subjectivity by authoritarianism and dependence. Denominated colonial rationality, it is not only evidenced as a way of economic establishment of the colony, but, above all, as a model of governmentality, that is, the production of a form of government of minds, bodies, and contiguously of the land. In the face of this colonial governmentality, the quilombo is then situated as a social organization that aims to dissipate the policies of frontierization undertaken by this rationality. The anthropological experience in the quilombola community of Mandira is taken up in this critical exercise vis-à-vis the colonial topologies preserved in our contemporaneity. In the same way, it is used within the critical dimension of power relations that cross our inter-social relations, marking the emergency of problematizing Brazilian spatial dynamics as well as the rationality that fecundates them. In this way, the quilombo is assumed as a concept that has as its principle invention and difference as the effectuation of an emancipating practice from contemporary colonialism. Its cosmological relationship with the land is evidenced as constituting a composite culture that has the land as its existential dimension, in opposition to atavistic cultures that have the land as a conquest to be exploited.

Keywords: Brazilian Political Philosophy. Quilombola Communities. Quilombola Cosmovision. Mathematics Education.

MANIFESTOS

ENCRUZILHADAS 01 **11**

PASSADO E FUTURO
UM RECOMEÇO DO PRESENTE 12

PASSE ET FUTUR
LE RENOUVEAU DU PRESENTE 39

ENCRUZILHADAS 02 **68**

T(R)ÓPICO 2002 83

T(R)ÓPICO 1991 110

ENCRUZILHADAS 03 **127**

CONFORME A MARÉ
O TRABALHO DE CAMPO E A POSSIBILIDADE DE PESQUISA COMO ENCONTRO 141

T(R)ÓPICO 2016 175

ENCRUZILHADAS 04 **202**

T(R)ÓPICO 2019 203

T(R)ÓPICO 1995 233

ENCRUZILHADAS 05 **249**

RACIONALIDADE COLONIAL
DEPENDÊNCIA E AUTORITARISMO 250

EPÍLOGO MANDIRANO 299

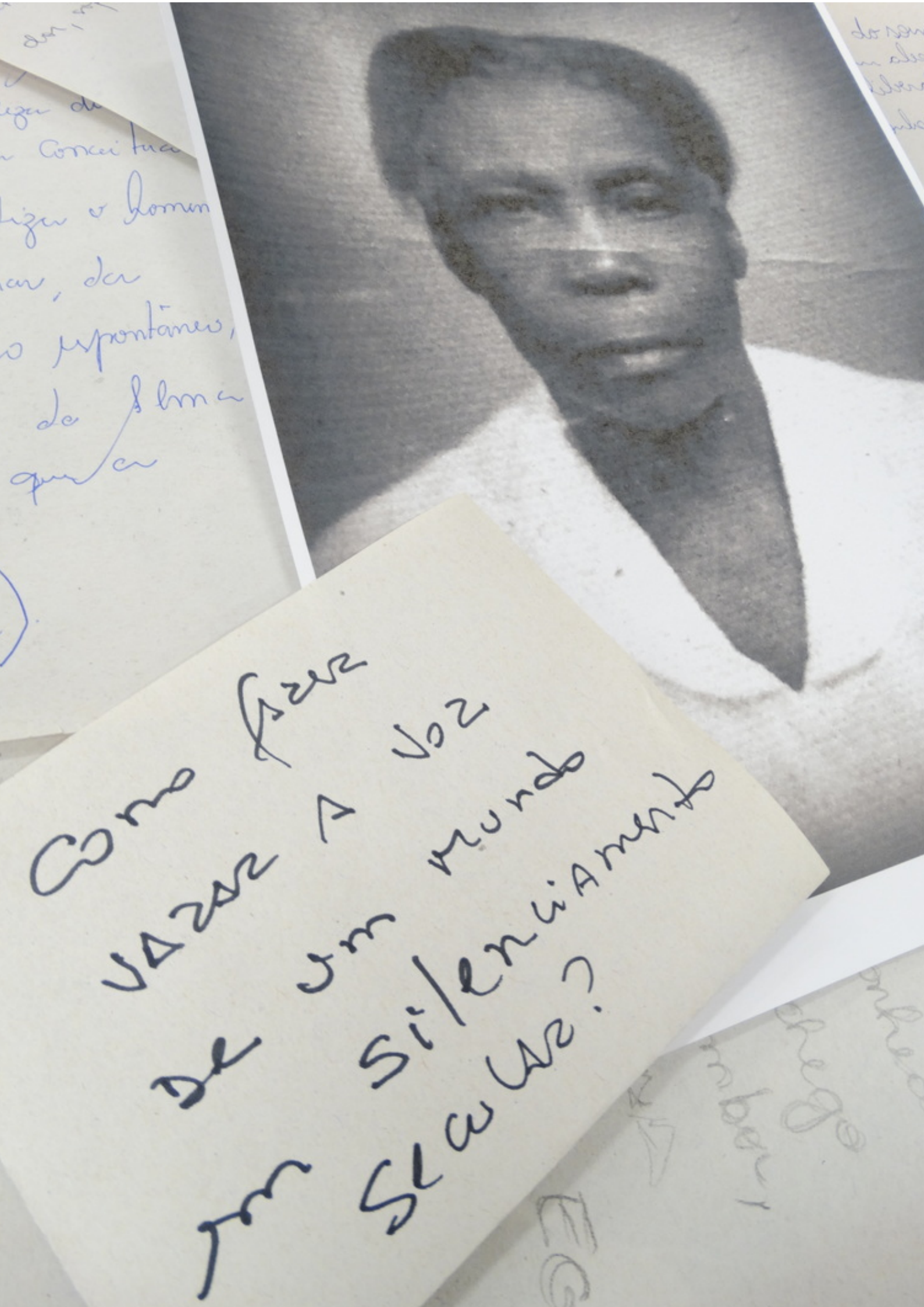
BIBLIOGRAFIAS 300

ENCRUZILHADAS
01

Link de acesso: https://www.youtube.com/watch?v=Di2hBR1RtYY

Uma tese encruzilhada, que busca trazer pelas bordas rugosidades, texturas, ambiências, sons e experiências de uma comunidade quilombola no interior do estado de São Paulo. Sua materialidade é fundada no movimento das águas, da maré... no silêncio ensurdecedor de uma ostra. De uma encruzilhada não se pode escapar, uma decisão é preciso tomar. A relação ética estabelecida em campo se revela, assim, em uma afirmação política. O quilombo como relação, como expressão de uma prática política. A encruzilhada é um manifesto quilombola.

Nota: a narração que atravessa as texturas e rugosidades apresentadas nesta encruzilhada é uma composição narrativa desenvolvida a partir de pequenos recortes das falas dos quilombolas e de algumas bibliografias que compõem esta tese, notadamente Beatriz Nascimento.


Como fazer
vazar a voz
de um mundo
silenciamento
em slam?

Descrição da Imagem: “Que Áfricas ventam por você?”. Esta é uma das diversas questões que o projeto *fabulografias* colocam para pensar junto à foto-poemas que operam com modos experimentais com os quais áfricas ventam nas escolas, nos grupos artísticos, nas ruas, nas universidades. O projeto de extensão e pesquisa foi desenvolvido por Alik Wunder entre 2010 e 2017 no Departamento de Educação da Universidade de Campinas (Unicamp). As oficinas desenvolvidas e suas produções vão soprando áfricas num movimento diaspórico por todos os cantos de nossos trópicos.

PASSADO E FUTURO

UM RECOMEÇO DO PRESENTE

• . • . • . • . •

Quantos caminhos percorro
A quantos choros recorro
Ao fim de cada cansaço

O que é aquela cama
Que daqui observo?
Vazia e desfeita
como o acontecido?

Quantas perguntas me faço?

Se certo ou errado, ou pura desatenção?
Se procedente ou contrário
Sem chegar à decisão
De abandonar de uma vez
Sonho muito acumulado

O que é aquela cama no escuro?
Manchada de tantas culpas
Que caminhos como víboras
E sugam aos poucos meu corpo?
Quem saltará sobre ela
Para ir em meu socorro?

Quantos caminhos vivi
Em quantas veredas sofri
A ânsia de ser feliz?
Como me encontro agora
Errantes como sempre foram
As sendas que escolhi.

Beatriz Nascimento

Alguns anos se passaram e é sobremaneira árduo e penoso (para não dizer, às vezes frustrante) a tentativa de recolher os processos com os quais uma pesquisa se constitui. O esforço se dá à

emergência de produzir algo que, de alguma forma, poderia ser denominado tese. Foram tantas entradas e saídas que agora – com muitos restos rabiscados em um caderno de campo, numerosas anotações nas bordas de livros, centenas de fotografias, vídeos e entrevistas produzidos em uma Comunidade Remanescente de Quilombo, entre tantas outras coisas – geram, no mínimo, um estado de *desassossego*, como um dia nomeou Fernando Pessoa[i]. É uma sensação de perturbação em meio a tantas singularidades[1] que nos convocam a seguir. Singularidades estas que apresentam, inclusive, coisas que guardamos como segredos de nossas existências. Vamos nos esquivando, aqui e acolá, até que o tempo nos recobra a pressa. O movimento do fim que é sempre um recomeço.

Na atividade malograda de tentar compor em forma de escrita uma *timeline* do processo, restou-me apenas algumas fissuras *no* (e *do*) tempo. Algo que cria protuberâncias, diferenças de níveis e limiares, denominado por Suely Rolnik por *marcas*[ii]. Para a autora, as marcas são "estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo"[iii]. Enquanto presença imanente, elas possuem uma potência criativa, pois a qualquer momento podem ser conectadas no vivido dando a chance de um recomeço. "Quando isto acontece, a[s] marca[s] se reatualiza[m] no contexto de uma nova conexão, produzindo-se então uma nova diferença"[iv].

Dito isto, com este texto pretendo recompor uma atmosfera dos processos de composição da pesquisa que venho realizando desde 2015 em uma comunidade quilombola no interior do estado de São Paulo. Objetivo salientar com isto oportunidades de mergulho em outras marcas, quer dizer, oportunidades para seguir e produzir outros caminhos de risco, os quais compõem a materialidade desta tese. Destaco, porém, que a atividade malograda de reconstruir uma cronologia linear desse processo me fez ser atraído por uma outra espécie de

1 Em *Logique du sens*, Deleuze dedica diversas de suas "séries" para pensar o conceito de singularidades. Na série nove, por exemplo, o autor considera que: "a singularidade é essencialmente pré-individual, impessoal, a-conceitual. É completamente indiferente ao indivíduo e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é *neutra*". (DELEUZE, 1969, p. 67, grifos do autor). Nesta série, Deleuze coloca o conceito de singularidade como produtor do plano problemático e isto é reafirmado em diversas outras séries – a título de exemplo, a décima quinta série tem como título: "as singularidades". Nesta série, o autor dirá que "as singularidades se distribuem em um campo problemático e se dão neste campo como acontecimentos topológicos aos quais nenhuma direção está ligada". (DELEUZE, 1969, p. 127). Esta forma de pensar as singularidades – como pré-individual, impessoal, etc. e também como aquilo que se distribui em um campo problemático – será muito importante em *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*. A critério de nota, nesta obra, Deleuze e Guattari proporão que o ato de "seguir singularidades" se trata de uma prática de uma ciência, denominada por eles de "ciência itinerante" ou "ambulante". Tal designação se dá, porque para estes autores existem dois tipos de ciência, quais sejam: i) uma que consiste em "reproduzir"; e ii) outra que consiste em "seguir". A que reproduz é da ordem da iteração e reiteração; a que segue é da ordem da itineração. Desse modo, são as singularidades que nos "forçam" o seguir e que sustenta a itinerância no lugar da iteração ou reiteração. Em suas palavras: "é-se obrigado a seguir quando se está em busca das 'singularidades' de uma matéria ou melhor, de um material, e não em busca de uma forma [...]". (DELEUZE ; GUATTARI, 1980, p. 461).

memória que é conduzida pelas próprias marcas. Esta memória não é efetuada pelo sujeito, pois ela o conduz como um embrião do desejo de atualização das marcas *no* (e *do*) tempo. Ela é a expressão de variações (alo)trópicas em um processo de composição. Ela é o que faz aprofundar e alargar o tempo[v].

Rolnik chama esta memória conduzida pelas marcas de *memória do invisível*, pois segundo ela "no visível há uma relação entre um eu e um ou vários outros [...], unidades separáveis e independentes"[vi] (neste plano, quem conduz são as categorias representativas *Eu*/*Outro*). Por outro lado, "no invisível, o que há é uma *textura (ontológica)* que vai se fazendo dos fluxos que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos, somando-se e esboçando outras composições"[vii] (neste plano, quem conduz são as marcas em seu potencial de devir). Assim, buscando ocupar esta textura ontológica como quem deseja produzir encruzilhadas de um pensamento ancorado na superfície da terra quilombola, desenvolvo este texto para recomeçar o presente.

Em 2016, realizei minha primeira experiência de imersão em campo. Nesta época, o mundo se apresentou para mim como um espaço em completa abertura; tudo era absolutamente novo. Porém, esse mundo em estado de "novo" se repete paulatinamente em meus processos *com* o campo. Por isto, não se trata de algo que se passou apenas durante o período *em* campo, mas também ao longo de outros processos que constituem um *estar com*. Em 2017, quando estive fora da comunidade para realizar estágio de pesquisa na Argentina[2], o campo reverberava sobremaneira nas bordas de minhas leituras de Gilles Deleuze, Felix Guattari, Gilbert Simondon, Michel Foucault, entre outros. As curtas-imersões *em* campo realizadas nos anos de 2017, 2018 e 2019, reatualizam as marcas do vivido em um novo contexto, produzindo novas diferenças. O instante momento (que já nem posso chamar de "agora") em que escrevo estas linhas nas silenciosas salas de estudo da *Bibliothèque National Française* (BNF), é um ensaio de apresentação destas composições que recomeça o presente – dividindo-o infinitamente – como modo de produzir uma nova diferença.

Se penetrarmos um pouco mais nesta textura ontológica e, cuidadosamente, ir tentando juntar os cacos desse espelho quebrado, nos depararemos em encontros com os dados produzidos, como as tentativas de retomar os processos vividos em campo, as releituras bibliográficas, a recuperação das notas e descrições de campo. Depararemos também com as diversas vezes que me senti perdido meio a esta condição atual das marcas. É sempre um

2 Este estágio foi realizado no Departamento de Filosofia da *Universidad Nacional del Sur*, em Bahía Blanca. Durante o semestre letivo em que foi realizado o estágio, minhas preocupações eram estudar as filosofias da diferença para pensar o trabalho de campo desenvolvido na comunidade quilombola.

recomeço, uma nova entrada, uma outra saída, uma reverberação, uma confluência e proliferação.

Como sabemos, um espelho quebrado não volta a seu estado primeiro. Por isto, o exercício de ir recompondo-o faz com que ele se devenha uma outra coisa que não é mais espelho. Ele até pode ter uma certa função de "espelhar", porém seus cacos assumem um potencial de multiplicação de imagens, repetindo-as até ficarem diferentes. Portanto, cada experiência vivida (algumas anotadas, outras filmadas, muitas fotografadas, inúmeras sequer documentadas) criam um plano de reverberação que é sempre uma nova composição em um contexto de conexão. Isto porque elas se multiplicam em si mesmas e, às vezes, se conectam ou se sobrepõem a outras. Enfim, elas vão deixando de ser espelho – como uma forma de representação do real – para se apresentarem como uma espécie de *mosaico*, onde os cacos são paisagens de uma composição das marcas, de uma textura ontológica do invisível.

Quero dizer com isto que o que vivi enquanto experiência *em* campo está frequentemente reverberando em um estar *com* o campo. A experiência atrai e é atraída por outros ambientes com os quais as marcas deste vivido encontram ressonâncias, criando uma nova composição. Poderia dizer, inclusive, que são elas que dão a materialidade – ainda que virtualmente – de cada possibilidade de entrada nesta tese, seja pelos trópicos ou encruzilhadas.

Pormenorizemos um pouco mais estas "ressonâncias" para que não pareça que elas se encerram em uma descrição etnográfica do campo, se apresentando assim como uma "máquina de *fazer* problemas". Em forma de mosaico, as marcas do campo compõem uma memória do invisível porque elas não se encerram naquilo que é observado, participado, ou qualquer coisa do gênero, mas porque elas acessam e se conectam a outras marcas. Isto quer dizer que o vivido pelos quilombolas da comunidade encontra ressonâncias com outros ambientes, fazendo com que as marcas proliferem enquanto "chance" de um novo mergulho em uma ou várias marcas, como da cultura africana, da colonização, da escravidão, do racismo, das diferenças de classe, das subjetividades brasileiras, entre tantas outras. Desta maneira, o esboçar de outras composições vai se constituindo na atualização simultânea das conexões de marcas heterogêneas que se conectam entre si como um modo de recomeçar o aqui e agora. Sintetizando esta descrição um tanto quanto conceitual, a memória do invisível lança para a superfície marcas que as conduzem em seus processos de recomposição de uma textura ontológica. Quando postas em circuito, elas criam um plano de ressonância ou de confluências e transfluências[viii] que as fazem reverberar, atualizando as imagens do contemporâneo como expressão de uma dimensão existencial cosmogônica.

Retomando a proposta de Suely Rolnik no que tange à memória do invisível, segundo a autora, poderíamos diferenciar a lógica desta memória por pelo menos três modos, quais sejam: *genealogia*; *cronogênese*; e *heterogênese*. A primeira se expressa em uma gênese de efeitos sem causa, onde algo se constitui na contingência dos processos; a segunda, é uma gênese do próprio tempo, à medida em que ele se faz em uma multiplicidade de vetores com direções imprevisíveis na composição da realidade; e a terceira, por fim, é a diferença em si mesma, quando se assume a gênese do devir como (sempre) um devir-outro.

Dito de outra maneira, o modo genealógico desta pesquisa se dá à medida em que o pesquisador vai se encontrando com aquilo que não era esperado, seja antes de ir a campo, durante ou depois. Sua condição contingente considera tudo aquilo que não estava na agenda – é quando algo sacode seu plano referencial sem um sentido causal. A cronogênese é a que vai compondo a realidade do próprio tempo, considerando as múltiplas e imprevisíveis direções que o trabalho de pesquisa pode tomar, bem como as aberturas possíveis do tempo – é tanto a constituição do trabalho quanto às aberturas que ele possibilita. Neste caso, as categorias temporais (passado, presente e futuro) perdem o sentido linear a elas atribuídas, pois novas composições entram em cena como forma atualizar o contemporâneo. O heterogêneo, por fim, destaca a diferença produzida nas composições. É o que faz com que a pesquisa tenha como marca o devir, ou seja, a produção é sempre *outra* – é quando as hipóteses, referências, estruturas, são traídas para fazer vazar a diferença.

Além destes três modos destacados, quero adicionar um outro modo que considera as composições como apresentação de um *topos* genético. Denomino-o como *topogênese*. Este modo designa os dinamismos espaço-temporais que não cessam de se atualizar, requisitando expressão não apenas em si mesmo, mas também na genealogia, na cronogênese e na heterogênese. É importante destacar, no entanto, que "requisitar expressão" não significa que ele não exista, mas que solicita passagem para um novo recomeço, ou seja, ele solicita ser posto em circuito para conectar e fazer proliferar efeitos de superfície. Nesta proliferação, as paisagens do contemporâneo são campos de possíveis, com múltiplas entradas e saídas. Neste modo, cabe ressaltar ainda que o *topos* é genético não por marcar um início ou um fim-causal, mas um meio de composição vital que expressa uma textura ontológica: a terra como superfície acontecimental das confluências afropindorâmicas[3].

3 *Afropindorâmicos* é o conceito evidenciado por Bispo (2018a) para caracterizar os povos africanos e indígenas que nestes trópicos se confluíram como modo de se afirmarem enquanto uma força desta terra, nesta terra e para esta terra.

Aqui, a topogênese possui pelo menos uma dupla efetuação. A primeira está intimamente conectada ao próprio quilombo. As conversas e vídeos gravados com os quilombolas, por exemplo, lançam à superfície marcas que encontram ressonância com outras marcas, algumas pessoais, outras do próprio território, de suas histórias, identidades, etc. Quando digo que ela possui uma efetuação com o quilombo, estou dizendo que as conexões destas marcas apresentam dinâmicas de uma espaço-temporalidade própria do quilombo (seus modos de produzir o trabalho, como se "identificam" com o território, suas práticas de caça, pesca, construção das casas, etc.). A segunda diz respeito ao movimento de escrita a qual (me) envolve (n)a composição deste material. A memória das experiências com o quilombo é assumida como uma atividade que vai esculpindo a matéria prima desta topogênese, de seus dinamismos e conexões com as marcas do próprio território. Não obstante, ao considerar que as marcas me laçam para dentro do processo de escrita e composição, é esculpido também os dinamismos espaço-temporais que compõem minha textura ontológica.

O sensível nesta composição vai se constituindo na dinâmica da conexão que as marcas criam para se apresentar enquanto ressonância *afectiva*. Após uma longa jornada fora da comunidade, quando retorno a campo, um nativo me vê, sorri e diz: "aí mineirinho, eu não esqueci seu sonho, aposto que você nem se lembra, mas eu não esqueci". Desde a denominação de "mineirinho" até à partilha de um sonho, tal enunciação indica que algo se passou nesta relação; que um sensível foi composto; e que as linhas que atravessam um ponto e outro é uma linha afectiva.

Por fim, é importante destacar que as marcas da experiência que conduzem nossa memória clamam a invenção de um corpo, sem *Eu*, sem *Outro*, apenas *vários*, multiplicados nas ressonâncias do vivido e atualizado no aqui e agora. Desse modo, o recomeço do novo se desdobra como um processo de inventar de novo. Neste momento, escrever não é mais um procedimento de "fala", de "voz", de "descrição", mas uma atividade *ética*, *estética*, *política* e *econômica* que busca "esculpir com palavras a matéria prima do tempo, onde não há separação entre a matéria prima e a escultura, pois o tempo não existe senão esculpindo em um corpo, que neste caso é o da escrita, e o que escreve não existe senão como verdade do tempo"[ix].

UM ETERNO RETORNO DO ENCONTRO

No livro *A outra margem do ocidente*, o pensador indígena Ailton Krenak lega ao eterno retorno a característica de ser sempre uma diferença, uma maneira de recomeçar o novo. Segundo o autor, esse potencial de diferenciação de um eterno retorno se dá *no* (e *pelo*)

encontro. É ele a possibilidade do recomeço. Em suas palavras, ao falar do encontro profético entre a cultura branca e indígena, ele afirma que

> o encontro e contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda, e às vezes parece que ele já terminou. Quando a data de 1500 é vista como marco, as pessoas podem achar que deviam demarcar o tempo e comemorar ou debaterem de uma maneira demarcada de tempo o evento de nossos encontros. Os nossos encontros, eles ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo, eu tenho certeza, até o terceiro milênio, e quem sabe além desse horizonte[x].

É sob esta perspectiva que esta tese se constitui, como um eterno retorno do encontro. Recompor o espelho quebrado da memória é, antes de mais nada, abandonar uma ideia de início e fim, antes e depois, passado, presente e futuro, assumindo o encontro como algo que se estende para além do horizonte. Por isto, ao retornar às marcas deixadas pela pesquisa de mestrado, não busco uma reiteração daquilo que foi produzido em forma de publicação, mas um ensaio ao encontro, uma tentativa de recomeçar o quilombo de novo.

Para tanto, apresento de forma preliminar algumas escolhas que constituem o processo desta pesquisa. No desdobrar da narrativa, destaco, em algumas entradas "abruptas" no texto, o que denominei de "Chances". Elas se apresentam aqui como possibilidades de um novo mergulho em algumas marcas que, ao serem colocadas em circuito, criam um plano de composição que é, antes de qualquer coisa, um rearranjo das próprias marcas em ressonância com outras, apresentando assim um mosaico contemporâneo com o quilombo. Ressalto, porém, que estas Chances não têm por objetivo um aprofundamento teórico das questões postas à superfície destas páginas em branco, mas a apresentação delas enquanto uma máquina de gerar problemas que se estenderá nos trópicos que compõem esta tese.

Encontros: a concreção de uma problemática

Escolher em qual comunidade seria realizado o trabalho de campo; se haveria ou não entrevistas; que referenciais filosóficos, epistemológicos e metodológicos assumir; quanto tempo permanecer na comunidade; entre tantas outras coisas, determinaram não apenas as problematizações enredadas no trabalho de mestrado realizado[xi], bem como a tese que aqui se esboça. Isto porque se trata de uma pesquisa em estado permanente de fazimento. Por isto, decidi explicitar aqui algumas destas escolhas, considerando que, além de apresentar algumas circunstâncias com as quais a pesquisa foi acontecendo (sua processualidade), este exercício de retorno ao processo de formação das escolhas, de algumas ideias e hipóteses possibilita um novo mergulho nas marcas, constituindo assim o recomeço do presente.

Ao iniciar a pesquisa em 2015, o estudo de documentos que dizem respeito às comunidades quilombolas, as bases que determinam seu reconhecimento identitário e histórico, entre outras coisas, foram primordiais para a composição de uma problemática e, também, para a determinação de algumas escolhas. Por exemplo, o Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)[xii] foi crucial para a escolha da comunidade em que seria realizada a pesquisa. Neste documento, são estabelecidas as condições de preservação dos bens culturais no processo de documentação das práticas de uma comunidade tradicional. Por se tratar de um documento de "reconhecimento" do Estado, o mesmo nos permite o encontro com as culturas inventariadas pela via das categorias culturais, definidas em três condições, quais sejam: *íntegra*; *ruína*; e *memória*. As práticas que são inventariadas como "íntegras" são aquelas que ainda são realizadas dentro da comunidade, mesmo que tenham sido transformadas. As caracterizadas em estado de "ruína" são aquelas que ocorrem de maneira precária ou fragmentada no tempo. Por fim, as práticas em condição de "memória" são aquelas que já não são mais realizadas, mas que permanecem na memória dos sujeitos envolvidos.

Todas estas práticas são agrupadas dentro de cinco categorias, também estabelecidas pelo manual de aplicação do INRC, embasadas no Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000[4]. São elas: 1) *Celebrações*; 2) *Edificações*; 3) *Formas de Expressão*; 4) *Lugares*; e 5) *Ofícios e Modos de Fazer*. Na primeira categoria, estão contidas as festas comunitárias, sejam elas religiosas ou não. A segunda, inclui as edificações importantes para a existência de bens culturais, como igrejas, centro comunitários, casa de farinha. A terceira, compreende as danças, as brincadeiras, entre outras. Na quarta, são incluídos os bens culturais ligados ao território, como rios, cachoeiras, portos e caminhos históricos. A quinta, abrange os conhecimentos produzidos para a manutenção da vida cotidiana, como a caça, a pesca, o trabalho agrícola, a construção de canoas e a fabricação de artefatos e objetos domésticos.

Dada a quantidade de comunidades inventariadas pelo Instituto Socioambiental (ISA) no Vale do Ribeira[xiii], São Paulo, era necessária tomar uma decisão: escolher em qual comunidade quilombola seria realizado o trabalho de campo. A escolha se pautou em um simples critério, qual seja: *a comunidade que possuía o maior número de práticas culturais em condições íntegras*. Isto porque eu tinha como objetivo pensar o que escapava das categorias estabelecidas pelo INRC. Ainda incipientemente, eu questionava: *que outras dinâmicas*

4 Como presente no documento, este decreto institui o Registro de bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro e dá outras providências.

espaço-temporais acontecem dentro de uma comunidade quilombola que escapam das práticas culturais categorizadas?[xiv5]

~ Chances

Perguntar "o que escapa das práticas culturais categorizadas" é ainda algo que reverbera nesta pesquisa. Na dissertação de mestrado, por exemplo, busquei destacar o que acontecia na comunidade que não se delimitava nas categorias utilizadas para o reconhecimento destes povos, mas que os afirmavam enquanto possibilidade de um recomeço. Em *Gesto-grafias: uma topografia das categorias inventariadas*[xv], o gesto marcado no *saber/fazer* da comunidade se apresenta como expressão das marcas de uma memória do quilombo, onde elas encontram lugar de ressonância como forma de atualização do vivido – elas produzem um recomeço da comunidade quilombola a cada vez que é apresentada. As categorias, em seus termos, devêm flexíveis em suas formas de organização da cultura, pois elas são "desterritorializadas" de seus lugares delimitados pelas marcas que buscam se atualizar.

Argumentei este processo de desterritorialização das categorias da seguinte maneira: "se por um lado o Decreto n.º 3.551 – no processo de identificação, reconhecimento e titulação – parece estagnar as práticas culturais em suas cinco categorias, por outro, a *experimentação do lugar* na constituição do Inventário produz um a-centramento, uma a-significação, das mesmas categorias"[xvi]. O a-centramento ou a-significação destas categorias – chamadas na dissertação de "cemitério de dimensões", inspirado na bibliografia de Doreen Massey[xvii] – ocorre porque, ao falar do que os documentos, manuais e inventários denominam de "práticas culturais", os comunitários lançam mão a um vivido que escapa às delimitações das categorias, misturando-as umas nas outras, desconfigurando-as, reeditando-as. Desse modo, enquanto o espaço poderia ser compreendido como algo propriamente das categorias *Lugares* e *Edificações*, nas demais categorias ele se apresenta como "gênese" da produção de saber/fazer da comunidade.

A critério de exemplo, destaco: no registro das *Celebrações*, ao apresentar uma prática religiosa – chamada de "Terço Cantado"[6] –, eles evidenciam:

---

5 As "chances" que irrompem este texto descritivo visa lançar mão de discussões desenvolvidas no mestrado, buscando evidenciá-las como possibilidade de outras problematizações que são diluídas na composição desta tese. Desse modo, trata-se de evidenciar algumas oportunidades de investigação, deslocando a dissertação e os problemas nela desenvolvidos.

6 O Terço Cantado no Mandira começou no tempo em que os povos que ali habitavam eram escravizados e, conforme contam na comunidade, essa tradição foi passada para Francisco Vicente Mandira, que se tornou um dos primeiros capelões a rezar o terço. Um outro importante material, de utilização própria dos comunitários, é o livro *Terço Cantado, hoje e sempre*, de organização deles

> o pessoal se encontra na encruzilhada, o caminho que ia até a casa do finado Cristino, e caminha até a igreja, por volta das 19 horas. A gente vai antes e marca os pontos, as estações. Cada ponto que você passa, você lê o evangelho, reza e vai caminhando até chegar na igreja[xviii].

Neste caso, não há uma separação entre lugar e celebração, pelo contrário, eles estão coengendrados de tal forma que a realização de um se dá pelo outro, e vice-versa. Dito com outras palavras, *i)* o espaço é apresentado pela prática religiosa e a mesma é apresentada pelo espaço; *ii)* não há uma relação temporal marcada pelos duplos *antecessor/sucessor*, pois ambos (espaço e Terço Cantado) acontecem ao mesmo tempo, garantindo uma coetaneidade deste e daquele. A caminhada e o cântico do terço se apresentam como um "ato" (em forma de gesto e verbo) de efetuação desta prática religiosa. As marcações, os pontos de paradas e estações, a encruzilhada, a "casa de finado Cristino", efetua um mapeamento desta prática religiosa.

Este a-centramento das categorias, quando povoadas pelo vivido na comunidade, perpassa todo processo de produção do inventário. Nas categorias *Lugares* e *Edificações*, os lugares possuem os nomes das pessoas e as pessoas possuem os nomes dos lugares. Durante meu período de campo, foi impossível a separação um do outro para delimitar um duplo *pessoa/território*, ambos estão coengendrados. O porto, não é apenas porto, mas "Porto de Abrão"[xix] (nome de um dos comunitários). A comunidade, chamada Mandira, é também nome das pessoas e famílias, de onde vem a designação *mandiranos*.

Há coisas também que não são reveladas, que são apresentadas como "segredo". Por exemplo, no registro dos *Ofícios e Modos de Fazer*, ao falar da prática do "benzedor" em situações de cura de doenças como "quebrante"[7], eles dizem: "a oração do benzedor é segredo"[xx]. É importante destacar, porém, que este segredo não está desvinculado de um conhecimento da mata. Ao apresentar um dos fundadores da comunidade, João Vicente Mandira, os mandiranos asseguram que "ele sabia manipular as ervas do mato"[xxi]. Saber manipular as ervas do mato é, para eles, um conhecimento produzido na própria mata. Não se trata de algo passado de geração por geração, como se costuma dizer da produção destes conhecimentos, afinal, é um segredo que eles não contavam.

Este "conhecimento" do mato é evidenciado frequentemente em diversas práticas, desde a escolha certa de uma determinada erva para a cura de uma doença até o caminhar

próprios, na figura de Carlos Coutinho, e colaboração de Cleber Rocha Chiquinho, publicado em São Paulo: Páginas & Letras Editora e Gráfica, 2010.

7 Segundo a fala dos comunitários, "quebrante dá em criança e em adulto. Pra saber que é quebrante, a mãe é a melhor pessoa, mas depende do olhar de cada um. A carne fica mole, caga verde, como se tivesse comido mato. A pessoa fica doente. É como olho gordo ou mal olhado". (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 170).

por ela como tradição da comunidade. Posto isto, faço uma rápida consideração que me permitirá melhor objetivar esta chance.

Na categoria *Ofícios e Modos de Fazer*, quando os comunitários apresentam seus conhecimentos de caça, eles dizem: "a gente vê o rastro dele [do bicho], vai achando o carreiro e aí deixa a isca. A gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica"[xxii].

O conceito de "aprender" nesta forma de saber/fazer foi bastante problematizado na dissertação de mestrado e em outras publicações. Em síntese, assumo uma concepção de que o aprender se dava na coetaneidade do encontro, um ato que não precede a própria prática de ir "achando o carreiro" e criando estratégias para pegar a presa. Ao dizer: "a gente vai andando no mato e aprendendo", mostra-se aí algo que denomino de "aprender-do-corpo como aprender-do-espaço", ou seja, um aprender que não separa (e antagoniza) *corpo/espaço*, *teoria/prática*, *saber/fazer*, mas que, ao contrário disto, desenha-os como uma maneira de produzir conhecimento no encontro; ou, em suas palavras: "andando no mato e aprendendo". Com isto, defendi uma hipótese de um aprender que se dava ao mesmo tempo da caminhada e que, assim, produzia-os ao mesmo tempo: "e vai aprendendo onde cada bicho fica" – aprender no gerúndio.

O que agora se apresenta como chance de um novo mergulho para esta tese – e que de longe foi tocado no trabalho de mestrado –, trata-se da designação "no mato". Em continuação à atualização da marca desta forma de saber/fazer da caça, ao dizer deste "andando no mato e aprendendo", os comunitários evidenciam: "um pouco também é porque *a gente gosta de estar no mato*, *faz parte da tradição da comunidade*"[xxiii]. Nesta afirmação, existem pelo menos dois pontos importantes a serem considerados como possibilidade de problematização, quais sejam: *i)* estar no mato; e *ii)* faz parte da tradição da comunidade.

O que denota o sentimento "gostar de estar no mato"? Por que ele se constitui uma tradição da comunidade? Isto evoca uma prática ancestral? Para estas questões, os comunitários nos apresentam uma pista a ser seguida. Em suas palavras, ao falar de um confronto entre o sul do Brasil e São Paulo, apresentada como *Revolução de 1932*[8]*,* eles dizem: "teve um confronto na Casa de Pedra, do sul com São Paulo, *e a comunidade toda fugiu para o mato, se escondeu*"[xxiv].

Tendo isto em vista, sintetizo então esta chance com algumas considerações. Nos pequenos recortes de falas aqui apresentadas, a mata foi marcada como lugar que guarda um segredo de conhecimento das ervas, como lugar de aprender, como lugar de tradição,

8 Em síntese, a conhecida Revolução de 1932 ou também *Guerra Paulista*, historicamente denominada de *Revolução Constitucionalista de 1932*, foi um movimento armado ocorrido nos estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul, entre julho e outubro de 1932.

enfim, como lugar existencial da comunidade. Em todas ocorrências da mata, os dois pontos acima se unem como uma maneira de constituição cosmogônica da comunidade. Destaco, por fim, uma outra designação para a mata, como *lugar de fuga*.

Tendo este critério inicial, escolhi a Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Ivaporunduva, pois após a análise do Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira, esta era a comunidade que possuía o maior número de práticas culturais em condições "íntegras" entre todas as outras. Além disto, somava o fato de ser ela a única, das mais de 80 comunidades quilombolas do Estado de São Paulo e das 16 inventariadas[9], que possuía a titulação do território.

Não obstante, as tentativas de contato com a comunidade foram muito difíceis por diversos motivos. Um deles se dava primordialmente pela dificuldade de contatá-los pelas vias comuns dos que vivem na cidade, como telefone, e-mail e redes sociais. É importante deixar claro que a maneira mais efetiva para aproximação destas comunidades, ainda hoje, é o contato pessoal. Isto pode ser compreendido por, pelo menos, três razões distintas, quais sejam: *i)* o fato destas comunidades *ser/estar à margem* dos projetos políticos (ou das políticas públicas), o que impossibilita o acesso aos meios de comunicação convencionais da cidade; *ii)* a *relação de confiança* que as comunidades demandam com seus "parceiros" (como eles geralmente nomeiam); e *iii)* o modo como os quilombolas assumem essas mídias sem que isso se torne uma forma de afastamento de si mesmos.

~ Chances

Este duplo *ser*/*estar* à margem é ainda possibilidade de um novo mergulho ensaiado nesta tese. No trabalho de mestrado, tentei apresentar esta condição físico-geográfica do quilombo a partir de uma perspectiva de que as marcas da marginalidade são dinâmicas, onde sua dinamicidade é expressão de processos de reconfigurações no próprio tecido social. Neste sentido, ressaltei-a, primeiro, como um *lugar periférico* ["vidas que vivem (e produzem) territórios marginalizados pela geografia do lugar, educação, saúde, economia e [...]"][xxv]; segundo, como um *lugar de resistência/possibilidade* ["povos marcados pela escravidão, marcham uma luta de resistência em oposição à exploração do trabalho e,

9 As 16 comunidades de remanescentes quilombolas inventariadas pertencem aos municípios de Iporanga, Eldorado, Cananéia, Iguape e Itaóca, são elas: Abobral, Bombas, Cangume, Galvão, Ivaporunduva, Mandira, Maria Rosa, Morro Seco, Nhunguara, Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, Pilões, Porto Velho, Praia Grande, São Pedro e Sapatu (ANDRADE; TATTO, 2013).

sobretudo, da vida. Uma luta das aldeias de hoje em oposição às senzalas de ontem"][xxvi]; e, terceiro, como um *lugar de invenção* ["um espaço que inaugura uma 'apresentação' ou bem uma 'mostragem' de um espaço com as práticas culturais que nele estão distribuídas (e que o ocupam)"][xxvii].

Contudo, estes três lugares não foram pormenorizados em suas dimensões *éticas*, *estéticas*, *políticas* e *econômicas*. Considerando o que aqui denomino de *estratégias do visível/invisível*, o processo de fazer da margem um lugar invisível – seja como periferia, resistência/possibilidade ou como invenção – é uma estratégia de governamentalidade que remonta ao que foi nomeado de Abolição, em 13 de maio de 1988[10]. Isto, porque como destaca o historiador Flávio dos Santos Gomes:

> o invisível passaria a ser isolado e depois estigmatizado. Populações negras e rurais – isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e ou outras formas de cidadania – foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos.[xxviii11]

De outro modo, Abdias Nascimento denomina como políticas de *genocídio* as estratégias que visavam invisibilizar a presença (do) negra(o) no Brasil após a Abolição, tendo por objetivo o branqueamento da raça e o embranquecimento cultural. Em suas palavras, "o que se fazia essencial e indisputável era a necessidade de embranquecer o povo brasileiro por dentro e por fora"[xxix]. Neste cenário, temos uma dimensão racial, atravessada por um *racismo mascarado* (como nomeia o próprio autor), bastante explícita e que funciona como uma forma de *negação*. Face a isto, estes grupos buscarão operar uma prática de *oposição* a estas estratégias de invisibidade, produzindo *visibilidade*.

Durante o período colonial, no entanto, tornar os quilombos visíveis era uma estratégia de governo das colônias que objetivava a destruição destas "unidades móveis", como nomeia Flávio dos Santos Gomes. A estratégia de visibilidade não visava a morte dos/as escravizados/as[12] que fugiam, mas da *instituição de fuga*: o quilombo em si mesmo. Porém, enquanto "sinônimo de transgressão à ordem escravista"[xxx], estes grupos buscaram operar uma prática de *oposição* a estas estratégias de visibilidade, produzindo *invisibilidade*. Ser invisível em seu lugar periférico (na mata) era garantia de um lugar de resistência/possibilidade e de um lugar de invenção de outros modos de vida. Nas palavras

10 Uma importante análise histórica deste processo, trata-se das obras *A abolição* e *Da senzala à colônia*, ambas da historiadora Emília Viotti da Costa (2010a; 2010b).

11 Ainda sobre esta citação, destaco a passagem "[...] a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos". (GOMES, 2015, p. 123). Esta rejeição se figura dentro de uma problematização do projeto racista da racionalidade colonial, inspirada nos termos da "colonização psíquica", caracterizados nas obras de Frantz Fanon.

12 O uso do termo *escravizados/as* em vez de *escravos/as* segue a orientação de Grada Kilomba ao considerar que "'escravizada/a' descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto escrava/o descreve o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas que foram escravizadas". (KILOMBA, 2019, p. 20).

de Gomes, "o fator geográfico foi fundamental, não só em relação à economia, ecossistema e territorialidade, mas também nos embates contra as expedições punitivas"[xxxi], pois "sabia-se de sua existência, de suas práticas, de seus habitantes, de suas conexões mercantis e quiçá de sua localização, porém as tentativas de destruição eram inúteis, pois nada se encontrava"[xxxii].

Outra marca que atravessa as estratégias do visível/invisível em ambos os casos – e que endossa a discussão realizada por Abdias Nascimento no que tange à questão racial e também possibilita a problematização de questões pertinentes a esta tese – trata-se do que Grada Kilomba denomina por *máscara do silenciamento*. Utilizada no que conceituo de *racionalidade colonial* como forma de controle da boca dos/as escravizados/as, a máscara tinha uma função de controle da *fala* e da *alimentação*. Na fala, ela implementava um "senso de mudez", na alimentação, ela garantia que os/as escravizados/as não tomasse parte das propriedades dos senhores, desapropriando-os. Além disto, algumas destas máscaras eram utilizadas para prevenir que os/as escravizados/as cometessem suicídio ao comer terra[xxxiii]. Do ponto de vista colonial, este ato pode ser entendido apenas como uma forma de "desistência", afinal, preteriam a morte. No entanto, compreendo-o aqui como um ato de "resistência", afinal, preteriam a morte como forma de confrontação à razão colonial da escravidão. Como afirma Abdias, "eles [os/as africanos/as] recorreram a várias formas de protesto e recusa daquela condição que lhes fora imposta, entre as quais se incluíam o suicídio, o crime, a fuga, a insurreição, a revolta"[xxxiv].

Ao conceituar o quilombo como uma instituição de fuga, conjecturo a ideia de que ele é uma espécie de "boca coletiva". Sendo assim, durante o período colonial, esta boca tinha a função de expressar o grito desesperado dos/as escravizados/as e, também, sua fome de vida. Por outro lado, as expedições de caça empreendidas nesta época, que pretendiam sua visibilidade, apresenta-se como uma máscara, ou seja, como uma estratégia de controle dessa boca, tendo como limite sua destruição – ressalto, porém, que esta boca não é compreendida aqui apenas como um órgão que fala e come, mas também em seu sentido metafórico de *posse*, como considera Grada Kilomba[xxxv].

Não obstante, as estratégias de invisibilidade das posteriormente chamadas *Comunidade de Remanescentes de Quilombo*, apresentam-se também como uma máscara. Por isto, esta ideia de pensar o quilombo como uma boca coletiva face aos processos de invisibilidade/visibilidade é muito importante na problematização de algumas questões desta tese, das quais destaco três: *i)* enquanto prática contra-colonial à ordem escravista, como os quilombos criavam formas de apropriação daquilo que era entendido como propriedade dos senhores?; *ii)* enquanto Comunidades de Remanescentes Quilombolas, que outras máscaras são implementadas para que elas não comam aquilo que é entendido

como propriedade do branco?; por fim, *iii)* que estratégias são criadas em forma de oposição e transgressão das máscaras?

Para encerrar esta chance, sintetizo-a com algumas considerações. Entre visível/invisível, o quilombo demonstra ser uma instituição de fuga às formas de destruição de seus lugares de existência. Um novo mergulho nestas questões se apresenta como chance de problematização das práticas coloniais e contra-coloniais, considerando suas dinâmicas espaço-temporais como constituinte de uma topogênese a partir de um ser/estar à margem. Ao comer terra, os/as escravizados/as escapavam da desumanização escravocrata como forma de resistência – onde a fronteira que separa a vida da morte é muito tênue. Assim, o ato *geofágico* pode ser estendido a outras dimensões dentro e fora da *racionalidade colonial*, o qual o destaco como hipótese. *Tendo em conta que as máscaras tinham a função de evitar que os/as escravizados/as falassem e comessem aquilo que a racionalidade colonial assumia como propriedade, o quilombo se apresenta como materialização de uma boca coletiva que busca desapossar o colonialismo*.

Uma outra dificuldade que se apresentou é que, naquele momento, a comunidade do Ivaporunduva estava priorizando uma prática de *pesquisa autônoma*, ou seja, eles estavam privilegiando pesquisas e projetos propostos e realizados por eles mesmos.

Foi na impossibilidade de realizar a pesquisa no Ivaporunduva que a Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira apareceu. Ela não estava ligada diretamente com o critério de escolha aqui apresentado, pois não é a comunidade que possui o maior número de práticas culturais em condições "íntegras", mas também não é a que possui o menor número[13]. Além disto, apesar de serem reconhecidos pela Fundação Cultural dos Palmares (FCP) e pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a comunidade do Mandira ainda não possui a titularidade do território. O critério havia saído pela "culatra", pois não existia tempo hábil que possibilitasse visitar as 16 comunidades para, então, realizar uma escolha "acertada" de uma delas.

No entanto, a comunidade do Mandira tem uma atividade constante nas redes sociais, especialmente no *Facebook*. Em sua página, eles apresentam os trabalhos realizados, as parcerias, os projetos em exercício ou finalizados, bem como denunciam práticas

13 Enquanto o Ivaporunduva concentrava, à época do inventário, um total de 32 práticas culturais em estado de integridade, 9 em memória e 3 em ruína, a comunidade do Mandira reunia 22 práticas íntegras, 2 em memória e 16 em ruína. Uma outra importante informação que nos lega o documento é que a condição geral dos bens culturais em todas as comunidades inventariadas no Vale do Ribeira concentra um maior índice em sua integridade, tendo 62,5% de bens culturais íntegros, 20,2% em memória e 17,3% em ruína [vide: (ANDRADE; TATTO, 2013)].

governamentais[14]. Por um acaso, nesta época, a Eacone (Entidades de Articulação de comunidades negras do Vale do Ribeira) havia publicado uma ação que tinha sido desempenhada pelo Mandira. Dadas as dificuldades aqui descritas de estabelecer contato, ter uma comunidade que utiliza as redes sociais, em suas diversas formas de produzir visibilidades, viabiliza o processo de contato. Desse modo, iniciei uma aproximação do Mandira por sua página e, paralelamente, pelo Relatório Técnico-Científico (RTC)[xxxvi15].

Pelo documento citado, foi possível conhecer melhor a comunidade em seu processo de reconhecimento identitário – suas histórias, sua genealogia, etc. Pela página, foi possível ter acesso não apenas a posicionamentos políticos da comunidade como também estabelecer o primeiro contato. Neste momento, apresentei interesse de lá realizar o trabalho de campo, que aconteceria durante um período mínimo de um semestre no início de 2016. A resposta desta primeira tentativa foi positiva, no qual me foi enviado o telefone pessoal de um de seus integrantes como forma de aproximar as relações. Entre tantas chamadas e mensagens trocadas, o que estava passando despercebido era que a pesquisa de campo já havia começado, desde a dificuldade de contato até a imersão no campo propriamente dito.

É preciso ressaltar, todavia, que ainda que o Mandira possua esta constante atividade através das redes sociais, o contato pessoal é reiterado insistentemente. Em uma destas muitas mensagens e chamadas trocadas antes de estar na comunidade, o integrante me disse:

> Temos muito cuidado ao permitir que seja iniciado algumas pesquisas aqui. Isso realmente acontece com frequência. Mas aqui sempre conseguimos pesquisadores comprometidos em dar um retorno para a comunidade, acredito que seria seu caso [...] mas fica à vontade para vir aqui quando puder, assim conversamos.

A chamada posta em "[...] fica à vontade para vir aqui quando puder, assim conversamos" é frequentemente praticada em diversas situações que envolvem um interlocutor de "fora" da comunidade. Na dissertação de mestrado, por exemplo, esta chamada aparece no diálogo entre os comunitários e o gestor da Reserva Extrativista do Mandira (RESEX). Eles reclamam: "que tal conhecer melhor a Reserva Extrativista do Mandira, localizada em Cananéia, 1º RESEX Federal do estado de São Paulo; está totalmente abandonada pelo gestor [...]"[xxxvii]. No diálogo das cartas compartilhadas, há uma persistência da comunidade para que

14 Vide: https://www.facebook.com/QuilomboDoMandira/.

15 Denominado como Relatório Técnico Científico, trata-se de um documento criado no estado de São Paulo, resultante dos esforços do Grupo de Trabalho criado pelo Governo do Estado por meio do Decreto nº 40.723, de 21 de março de 1996. Em síntese, este documento tem por objetivo a descrição antropológica dos povos tradicionais visando tipificá-los como *Comunidades de Remanescentes de Quilombo*, considerando o disposto no artigo 68 do *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*, da Constituição Federal de 1988.

o gestor vá conhecer a realidade do quilombo. Eles insistem: "conheço muito bem a realidade daqui. *Venha fazer uma visita [...]* Ressalto meu convite para uma visita na comunidade e conversar com os beneficiários, ver o que está sendo feito na prática [...] é preciso fazer uma gestão compartilhada"[xxxviii] .

Esta relação de contato, que se dá necessariamente em "venha fazer uma visita", "fica à vontade para vir aqui quando puder", entre outras formas, não pode ser deslocada do que se pretende. No caso do gestor, pretende-se que o mesmo vá conhecer a realidade da comunidade e converse com os beneficiários para que seja resolvida a questão do abandono da RESEX ressaltado no diálogo. No meu caso, pretende-se que eu vá à comunidade para que eles possam me conhecer e também para que possamos conversar sobre minha proposta de pesquisa.

Durante este processo de pesquisa, ressaltei o chamado feito ao gestor por duas vias, destaco-as: *i) pela experimentação de um abandono* (denotada em "está totalmente abandonada pelo gestor"); e *ii) pela experimentação de uma realidade* (denotada em "conheço muito bem a realidade daqui. Venha fazer uma visita"). De maneira sintética, a primeira endossa sobremaneira a questão da invisibilidade colocada como chance acima. A margem/marginalidade se apresenta como algo explícito no abandono da comunidade. A segunda, apresenta-se como um convite à experimentação de uma realidade da qual eles conhecem. Neste caso, desloco este convite do diálogo com o gestor para trazê-lo a mim, enquanto pesquisador e, ao leitor, perguntando: que se produz uma experimentação da realidade? Que outros modos podemos experimentar a realidade quilombola?

No caso do gestor, pretendiam produzir uma "gestão compartilhada". No meu caso, queriam notar se minha pesquisa daria ou não algum "retorno para a comunidade". O que acontece, em ambos os casos e salvas suas distinções, é uma participação da comunidade nos processos que a envolve. Com o gestor, eles propõem uma gestão compartilhada como forma de estabelecer relações entre o que é posto no papel (nos relatórios, por exemplo) e a prática. Como já denotado anteriormente, a comunidade não concebe nenhuma teoria antagônica da prática. O conhecimento, ou que é chamado de saber/fazer, acontece junto, ao mesmo tempo, por isto a insistência para que conheçamos a realidade: "ver o que está sendo feito na prática".

Quando digo que há uma participação da comunidade nos processos que a envolve, estou afirmando que nada na comunidade acontece sem que passe por eles. Não é uma "terra de ninguém", onde qualquer um pode entrar, estabelecer suas regras, cercas, porteiras, medidas, ideias, etc. Pensar desta forma, nada mais seria que operar segundo a racionalidade colonial (onde máscaras são colocadas como forma de silenciamento do grito e do ato). Houve casos, por exemplo, em que agentes externos invadiram o território da comunidade estabelecendo suas

regras, cercando espaços e apropriando de suas terras. A comunidade, por outro lado, atacou esta racionalidade colonial que acredita poder apossar tudo que se vê como Novo Mundo (possibilidade de expansão territorial, econômica e de governo).

Na minha primeira imersão em campo, uma fala do presidente da associação da comunidade direcionada aos membros presentes foi anotada como uma das primeiras linhas do meu caderno de campo. Parafraseio:

> Nosso principal objetivo é conseguir a titularidade do território. Não podemos perder isto de vista.

~ Chances

Por que a República dos Palmares[16], a grande *Tróia Negra*, foi tão temida pela colônia? Por que tantas expedições foram enviadas com o objetivo de destruí-la? Por que as autoridades coloniais propuseram tratados de paz aos palmaristas, reconhecendo sua autonomia e territorialidade, em troca de sua lealdade à Coroa?[xxxix] Não era apenas porque ela reunia milhares de negros/as e escravizados/as fugidos, mas, sobretudo, pelo fio da *liberdade* e da *autonomia* que ela produzia. Como destaca Gomes, "liderados por Ganga-Zumba e depois Zumbi, eles tinham uma complexa organização econômica, militar e política"[xl]. Enquanto a racionalidade colonial tinha por objetivo a *governamentalidade*, estabelecida na lealdade à Coroa, a Tróia Negra, os quilombos, espalhados pelas matas, escondidos entre montanhas, por outro lado, criava uma "des-razão" fundando sua própria autonomia, despossando a razão-colônia, marcando o território em passagens. Nas palavras de Abdias Nascimento, Palmares "representa a primeira e heroica manifestação de amor à liberdade em terras do Brasil, [...] significa principalmente o grito desesperado dos africanos contra a desintegração de sua cultura nas estranhas terras do Novo Mundo"[xli].

A busca pela autonomia e liberdade roubada é algo que insiste em todo processo escravista e pós-Abolição nos trópicos denominado Novo Mundo. Seja nos quilombos ou nas senzalas, os/as negros/as produziram modos de resistência como forma de recuperar

16 A ideia do Quilombo dos Palmares como "primeira república" do Brasil não diz respeito à historicização da "república" enquanto instituição, mas a uma interpretação de diversos autores negros. Destaco, por exemplo, a menção de Domingos Jorge Velho a Palmares como "república negra" (NASCIMENTO, 2019, p. 173). Abdias, em quase todas suas menções, também conceberá Palmares como uma república. Ao comentar sobre uma "continuidade" das lutas afro-brasileiras, o autor diz: "há uma continuidade histórica na luta dos afro-brasileiros por sua identidade étnica e cultural que vem desde o século XVI, com a resistência dos quilombos e da República dos Palmares (1595 a 1695), até a série de revoltas entre 1805 a 1835 na Bahia". (NASCIMENTO, 2019, p. 251).

a possibilidade de vida. Esta marca, perpassa toda construção de um povo, de uma comunidade que luta pela liberdade e de uma boca coletiva que grita em oposição à destruição de si mesma (que é, consequentemente, a destruição de sua possibilidade existencial, em termos ontológicos e topológicos). Como afirma Reis e Gomes,

> entre palmares e os quilombos dos últimos anos da escravidão, os escravos brasileiros construíram uma empolgante história da liberdade. Mas uma história cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e de compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos de nosso passado[xlii].

É importante a consideração de que os quilombos não eram apenas instituições de resistência ao que conceito como racionalidade colonial, mas também como lugar de um recomeço de sua própria existência, o que evidencio a partir da bibliografia de Beatriz Nascimento. Por isto, reitero a participação dos quilombos nos processos que os concernem, pois esta participação diz respeito à sua própria potência de invenção. Em outras palavras, entre a violência aplicada pela colônia, as insurgências realizadas pelos/as escravizados/as dentro das senzalas, a criação dos quilombos como lugar de fuga entre as matas e montanhas, entre tantos outros detalhes, a linha que constrói a liberdade e a autonomia destes povos é a mesma que nos permitem considerar que eles são agentes de suas transformações ontológicas, como afirma as historiadoras Lilia Moritz Schwarcz e Lúcia Garcia[xliii].

O que pretendo ressaltar nesta tese, e que abro neste texto como chance de um novo mergulho, é que estas transformações, marcadas por resistências e formas de existir, estão intimamente ligadas à terra e aos territórios como *topos* existencial. Assumidos aqui como conceitos, liberdade/autonomia, terra e territórios existenciais são inseparáveis, haja vista que a própria concepção de "escravo", como afirma Muniz Sodré, implica na noção de propriedade de uma terra/território. Em suas palavras, "escravo era, de fato, aquele que – por razões de derrota na guerra, não-pagamento de dívida, grave ofensa à ordem reinante, etc. – via-se destituído de terra, isto é, da posse de um território próprio, para aplicar-se ao cultivo do espaço alheio"[xliv].

Ao iniciar esta chance trazendo em cena o quilombo dos Palmares, estou apenas assumindo uma linha "sintética" dos múltiplos confrontos travados entre os/as escravizados/as no Brasil e a racionalidade colonial. Nas diversas expedições enviadas para destruir Palmares, mesmo que os relatos tenham sido escritos por aqueles que o perseguiam, o que nos é apresentado se trata de um outro modo de produzir o espaço, de construir sua história, de deixar marcas no território. Por isto, a mata não é apenas um lugar de fuga, mas um outro lugar, uma paisagem que reúne as ressonâncias das marcas das comunidades quilombolas de hoje com os quilombos de ontem, pois o quilombo "não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os

quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização"[xlv].

Isto posto, venho insistindo na possibilidade de denominar esta trajetória de luta e existência como topogênese. Ao ser marcada como um ato metafórico de geofagia, a topogênese, como já denotada aqui, apresenta os processos de constituição de uma memória invisível a partir dos dinamismos espaço-temporais. Estes, enquanto marcas do território, buscam realidade não apenas na genealogia, cronogênese e heterogênese, mas também em si mesmos.

Em se tratando dos quilombos, a topogênese se sustêm nos dinamismos de seus territórios existenciais, dado que os/as africanos/as, desterritorializados/as da África, territorializados/as e escravizados/as no Brasil (em um "Novo Mundo", que se distinguia em língua, hábitos, religiosidade, etc.), criaram novos territórios para a expressão de uma nova forma de vida (o recomeço do presente). Esta se enlaça e constitui ao mesmo tempo suas complexidades éticas, estéticas, políticas e econômicas, não se resumindo apenas a um ato de resistência como tentativa de "permanência" da cultura africana, mas mais do que isto, como ato de invenção e transformação de si mesmos[17].

Desse modo, questiono: por que a titularidade do território é algo que eles não podem perder de vista? Que tem o território a ver com tudo isto? Estaria nele as marcas de sua ancestralidade e espiritualidade? Para estas questões, a comunidade do Mandira nos deixa uma pista, a qual evidencio: "quando a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea*, o negro do Mandira já era liberto, pois tinha recebido a terra como herança*"[xlvi]. A liberdade, em palavras mandiranas, está sempre conjugada com as marcas do território, ao direito à terra, à sua "apropriação". Isto porque é o território que os permite inventar a si mesmos; suas marcas se comunicam com os modos de existência inventados na emergência do aqui e agora. Como já mencionado acima, do mesmo modo que não há uma separação entre teoria/prática, saber/fazer, etc., não há uma separação entre pessoa/território, pois um é a dobra do outro na medida em que um vai se apresentando enquanto o outro é apresentado.

A evocação à liberdade enquanto direito da terra e a autonomia de seu uso é declarada em diversas situações, as quais problematizo nos t(r)ópicos que compõem esta tese. Porém, faço destaque a uma que, a meu ver, expressa o plano de consistência desta tese. Em entrevista com um dos moradores da comunidade, é feita a seguinte

17 Nesta direção, pode-se compreender que, enquanto a racionalidade colonial opera pela lógica do território enquanto propriedade privada (no caso da escravidão, propriedade da colônia), os quilombos criam modos de desapossar esta racionalidade, que é também desapossar a colônia de seus próprios corpos, entendido como propriedade da Coroa e dos senhores de escravos. Em outras palavras, o território que os quilombos inventam é, ao mesmo tempo, seu próprio corpo. Um corpo despossado do selo da propriedade colonial.

> apresentação: "meu nome é Francisco de Sales Coutinho Mandira. Todos me conhecem como 'Chico Mandira'. Mandira é o nome da terra".

A importância da titularidade do território, a partir de então, tornou-se algo que norteou meus interesses de investigação. Isto porque esta terra, como afirma a antropóloga Maria Célia Manzoli Turatti, "não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e, consequentemente, a autoestima"[xlvii]. O eterno retorno do encontro, portanto, constitui-se em um eterno retorno à terra, à invenção constante de um modo de vida que resiste e existe.

Como já foi mencionado neste texto, durante o período de campo aprendi que pessoa e território não podem ser resumidos, sem ressalvas, como uma "relação", pois esta relação envolve um coengendramento que cria uma espécie de "dobra existencial" de ambos, *pessoa/território*. A natureza caminha no sujeito mandirano ao mesmo tempo que eles caminham por ela. A herança da terra, a qual eles evocam nas entrevistas, não se trata apenas de uma herança documental da propriedade, mas uma herança geofágica que atravessa os séculos como uma voz que ecoa das senzalas às comunidades, uma tomada do espaço como lugar de invenção de si mesmo. Em outras palavras, eles entram no mato e vão achando o carreiro das marcas e se constituindo enquanto sujeitos de suas transformações.

Dito isto, o exercício que ensaio nesta tese é o de não perder de vista esta terra ou, como disse poeticamente Clarice Lispector, de redescobrir a sensação de *descobrir a terra*[xlviii]. Não perder de vista a terra é também a efetuação de uma política orgânica que vai de encontro à racionalidade colonial, que visa apropriar-se dela para sua exploração. É por isto que, a este respeito, Ailton Krenak afirma que

> os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade.[xlix]

Esta tese, portanto, tem como objetivo evidenciar o quilombo, esta "sub-humanidade", como uma comunidade que não se desgarrou da terra, sendo ela gênese de suas dimensões éticas, estéticas, políticas e econômicas.

Tendo isto em vista, e ainda considerando as palavras de Krenak, é importante dizer que assumo o "espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos"[l]. Segundo o autor, para escapar desse confinamento espacial da terra e reordenar as relações de forças que nela são criadas, é necessário fabricar

estes paraquedas. Fabricá-los é o mesmo que *iniciar-se* ao aprender de um lugar onde as visões e os sonhos são possíveis, um lugar de conexão com o mundo em que vivemos, um lugar com uma "potência diferente"[li]. Quando as crianças do Mandira inventam a maré em terra, sob uma canoa que não mareia mais, tornando vívidos os movimentos do mar, elas se iniciam a um aprender, a uma prática de se despencar no cosmos utilizando paraquedas coloridos.

Se retomarmos o exemplo da caça aqui apresentado, iniciar-se em uma prática de "avançar num lugar do sonho"[lii] pode ser compreendido como um despencar na mata enquanto lugar de possíveis fugas, encontros, enfim, de um aprender sem antecedentes e precedentes, mas imanente. Por isto, o exercício de pesquisa e de escrita que aqui aspiro pode ser pensado como uma prática de aprender que vai *entrando na mata*, *deixando as iscas* e *achando os carreiros das marcas*, buscando a composição de um mosaico como uma maneira de recomeçar o quilombo de novo. Portanto, trata-se de um eterno retorno do encontro, de uma experiência que implode o casulo do humano se abrindo à vida não limitada[liii]. A mata, assim, é nossa heterotopia conceitual, nossa iniciação ao despencar no cosmos, a fabricação de nossos paraquedas coloridos. Junto a isso, soa a intrépida voz de Clarice como um desejo: "eu não quero esta casa"[liv], quero a dimensão mais áspera e rugosa, quero o *terreno existencial*[18].

Estas chances, portanto, funcionam como uma espécie de microcosmos dos t(r)ópicos que compõem esta tese, seja de um ponto de vista trópico-geográfico ou tópico-conceitual. Elas lançam os acontecimentos históricos como efeitos de superfície, uma "quase-causa" que efetua os processos de formação do campo social quilombola. Objetivam a afirmação de que estar na terra é a possibilidade de criar confluências e transfluências com as singularidades do quilombo, sejam elas históricas, econômicas, políticas, ou outras. Isto porque a terra se apresenta como um cosmo engravidado, onde nascem uma multiplicidade de territórios existenciais que afirmam sua perseverança. Desse modo, o questionamento da foto-poema que inicia este texto vai atravessando de diversos modos a composição desta escrita: "como fazer vazar a voz de um mundo em silenciamento secular?". Junto a estas vozes, que possibilidades se abrem para a problematização de nosso contemporâneo? O que uma experiência no e do quilombo mandirano nos possibilita pensar o Brasil? Questões como estas foram, ao longo de todo este processo de doutoramento, ocupando-me em pensamento. Com elas, uma materialidade de tese se apresenta.

18 Neste conto, chamado *Mineirinho*, Lispector (2016, p. 317) diz: "O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o terreno". Portanto, a expressão "terreno existencial", como apresentada neste texto, é apenas uma composição entre o que diz Clarice com a ideia de que este terreno se trata de um território existencial.

DE NOSSOS TRÓPICOS AOS NOSSOS TÓPICOS

Algumas decisões foram tomadas na produção desta tese. Uma delas, e talvez a mais importante, é o modo com o qual assumo o quilombo. A relação ética que se desenvolveu no trabalho de campo junto aos mandiranos fez com que este trabalho assumisse a comunidade quilombola como uma *prática política* e, portanto, *ideológica*. Esta escolha se faz junto tanto ao campo quanto às bibliografias operadas no decorrer do texto, especialmente Beatriz Nascimento e Antônio do Santos Bispo. Para a primeira, o quilombo é um "instrumento ideológico" de "autoafirmação"[19]. Para o segundo, o quilombo é uma prática "contra-colonial" fundada em um "pensamento circular" que se opõe radicalmente ao colonialismo contemporâneo[20]. Desse modo, apesar de que esta pesquisa pudesse seguir outros caminhos – assim como qualquer outra pesquisa – esta escolha ressoa em cada análise e afirmação desenvolvida e apresentada nesta tese.

Do ponto de vista da escrita, diversas formas de expressão foram utilizadas. As *encruzilhadas*, por exemplo, são constituídas tanto de imagens produzidas durante o trabalho de campo quanto de curtas-metragens. Estas têm um potencial de atravessamento da tese, momentos em que a escrita solicita uma outra materialidade para fazer vazar vozes, cores, sons, entre outros elementos do quilombo. Dessa forma, elas se constituem como um modo de *estar* no quilombo ou bem de *passear* por ele, conhecer as gentes e espaços que se misturam mutuamente nas proposições apresentadas neste texto. Em outros momentos elas apenas aparecem, sem avisar, atravessando a fadiga da leitura. Assim, pode-se dizer que as encruzilhadas são aquilo que possibilita uma outra entrada – dentre as várias possíveis – para operar com o quilombo do Mandira.

Por outro lado, os *T(r)ópicos* é o que faz com que as *chances* apresentadas neste texto ganhem circularidade, ou seja, quando elas são problematizadas de um ponto de vista

19 Em sua conferência sobre a *Historiografia do Quilombo*, em 1977, Beatriz Nascimento afirma que o quilombo é "mais um *instrumento ideológico* para a luta do negro [...]. *É um instrumento de autoafirmação*, um instrumento de compreensão de que você, de que o homem negro, é um homem capaz como qualquer homem, que ele formou quilombos não somente por causa dos castigos corporais. Ele fugiu, ele matou, ele matou senhores, ele se suicidou, as mulheres abortavam, houve várias formas de luta [...]. [por isso] o quilombo ainda existe e *é ele quem vai nos dar toda a possibilidade de repensarmos nosso papel dentro da História do Brasil* [...]" (NASCIMENTO, 2018, p. 131, grifos meus).

20 Em seu livro *Colonização, Quilombos: modos e significações*, o quilombola Antonio dos Santos Bispo, compreende os quilombos, assim como os indígenas, como povos contra-colonizadores que fundam um pensamento circular, em roda, que circula, para o lado e para o outro, opondo-se radicalmente ao pensamento linear (colonialismo). Este modo de compreensão se dá ao fato que, para Bispo (2018a), independente das diferenças e particularidades dos povos africanos, indígenas, assim como dos europeus, o Estado, os primeiros são compreendidos como contra-colonizadores e os segundos como colonizadores.

conceitual, de nossos trópicos aos nossos tópicos, e vice-e-versa. Assim, eles são compostos tanto da experiência vivida em campo, das conversações produzidas com a comunidade mandirana, quanto de análises epistemológicas que se vê importante para a proposta da tese. A composição latitudinal e longitudinal de cada t(r)ópico é um convite a uma experimentação geográfica do quilombo mandirano, materializando algumas problematizações evidenciadas em seus tópicos. Os conceitos operados visualizam a afirmação de uma inseparabilidade entre *gente* e *terra*, isto é, entre os quilombolas e seus territórios. O caráter político, desse modo, se apresenta como uma forma de potencializar a afirmação de que o quilombo é a própria terra, constituindo-se assim uma cosmovisão quilombola. Pela terra, eles resistem, insistem, perseveram. Pela terra, eles existem. Pela terra, eles dizem: *somos quilombolas*.

Por fim, três outros textos compõem este trabalho. O primeiro, este que está sendo lido, objetiva apresentar uma descrição – ainda que fatalmente imperfeita – dos processos de constituição do problema desta tese. Nele, como já apresentado, atravessam algumas *chances* que se mostram como possiblidade de pesquisa. Estas foram construídas tanto no movimento da escrita da tese quanto em uma relação direta com a pesquisa desenvolvida no mestrado. Em síntese, ele visa apresentar uma processualidade do desenvolvimento desta pesquisa.

Noutro, intitulado *Conforme a maré: o trabalho de campo como possibilidade da pesquisa como encontro*, apresenta-se uma discussão metodológica – tanto a partir dos dados produzidos em campo quanto dos referenciais bibliográficos que fizeram parte de meus estudos durante estes anos – objetivando problematizar o trabalho de campo como uma outra possibilidade de pensar a pesquisa. O signo da *maré* – fonte de um saber orgânico do quilombo do Mandira – é colocado como possibilidade para pensar uma pesquisa *conforme a maré*, isto é, uma pesquisa que se movimenta junto aos elementos daquela cosmovisão.

Por fim, a tese é finalizada com um texto – intitulado *Racionalidade Colonial: autoritarismo e dependência* – que visa problematizar a enunciação de uma possível racionalidade em nossos trópicos que, por não negar a política neoliberal contemporânea, enxuga-a como modo de expressão de uma singularidade própria da subjetividade brasileira. Trata-se, portanto, de um texto que se desloca do Mandira (sem perdê-lo de vista) para pensar uma racionalidade que substancia a permanência das desigualdades sob o signo do autoritarismo e da dependência. A esta racionalidade – tendo em vista o pensamento de Beatriz Nascimento, Antonio dos Santos Bispos, entre tantos outros que constituem uma constelação bibliográfica de uma filosofia política – o quilombo é apresentado como uma organização que se opõem ao Estado colonial, sendo concebido assim como uma organização social "contra-colonial". Desse modo, o texto se compõe tanto *com* o Mandira quanto *para além* dele. O fato

de ser um texto conclusivo não o lega a característica de conclusão. Ao contrário disto, trata-se de uma abertura que materializa alguns caminhos para pesquisas futuras.

---

i PESSOA, 1997.
ii ROLNIK, 1993.
iii ROLNIK, 1993, p. 242.
iv ROLNIK, 1993, p. 242.
v LISPECTOR, 1999.
vi ROLNIK, 1993, p. 242.
vii ROLNIK, 1993, p. 242, grifos meus.
viii BISPO, 2018a.
ix ROLNIK, 1993, p. 246.
x KRENAK, 1999, p. 28.
xi GONDIM, 2018.
xii INRC, 2000.
xiii ANDRADE, TATTO, 2013.
xiv GONDIM, 2015.
xv GONDIM, 2018.
xvi GONDIM, 2018, p. 95, grifos meus.
xvii MASSEY, 2008.
xviii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 99.
xix ANDRADE; TATTO, 2013, p. 310.
xx ANDRADE; TATTO, 2013, p. 170.
xxi ANDRADE; TATTO, 2013, p. 170.
xxii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166
xxiii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166, grifos meus.
xxiv ANDRADE; TATTO, 2013, p. 309, grifos meus.
xxv GONDIM, 2018, p. 53.
xxvi GONDIM, 2018, p. 55.
xxvii GONDIM, 2018, p. 60.
xxviii GOMES, 2015, p. 123.
xxix NASCIMENTO, 2016, p. 66.
xxx GOMES, 2015, p. 16.
xxxi GOMES, 2015, p. 34.
xxxii GOMES, 2015, p. 28.
xxxiii KILOMBA, 2019.
xxxiv NASCIMENTO, 2016, p. 53.
xxxv KILOMBA, 2019.
xxxvi TURATTI, 2002.
xxxvii GONDIM, 2018, p. 43.
xxxviii GONDIM, 2018, p. 44, grifos meus.
xxxix GOMES, 2015.
xl GOMES, 2015, p. 92.
xli NASCIMENTO, 2016, p. 49.
xlii REIS; GOMES, 1996, p. 23.
xliii SCHWARCZ; GARCIA, 2006.
xliv SODRÉ, 2002, p. 15.
xlv SODRÉ, 2002, p. 68.
xlvi GONDIM, 2018, p. 21, grifos meus.
xlvii TURATTI, 2002, p. 11.
xlviii LISPECTOR, 1999.
xlix KRENAK, 2019, n.p.
l KRENAK, 2019, n. p.
li KRENAK, 2019, n. p.
lii KRENAK, 2019, n. p.
liii KRENAK, 2019.
liv LISPECTOR, 2016, p. 388.

Le texte ci-dessous correspond à la traduction de l'introduction de cette thèse, visant à répondre à l'exigence de la cotutelle entre l'Universidade d'État de São Paulo « Júlio Mesquita Filho », campus de Rio Claro et l'Université Paris 8,Vincennes Saint-Denis. L'accord induit la présentation d'un résumé substantiel de la thèse en langue française.

Description de l'Image : « Quelles sont les Afriques qui soufflent vers toi ? ». C'est l'une des nombreuses questions que le projet *fabulographies* pose à partir de photo-poèmes, pour réfléchir à la manière dont les Afriques se dispersent dans les écoles, les groupes artistiques, les rues et les universités. Le projet d'extension et de recherche a été développé par Alik Wunder entre 2010 et 2017 au Département D'éducation de l'Université de Campinas (Unicamp), São Paulo, Brésil. Les ateliers développés et leurs productions entraînent les Afriques dans un mouvement diasporique aux quatre coins de nos tropiques.

PASSE ET FUTUR

LE RENOUVEAU DU PRESENT

• • • • • • • • •

Combien de chemins je parcours
Combien de cris je pousse
A la fin de chaque fatigue

Quel est ce lit
Que je vois d'ici ?
Vide et défait
Comme ce qui s'est passé ?

Combien de questions est-ce que je me pose ?

Si c'est bien ou mal, ou par pure inattention ?
Si c'est correct ou non
Sans arriver à la décision
Pour abandonner une fois pour toutes
Rêves trop accumulés

C'est quoi ce lit dans le sombre ?
Taché de tant de culpabilité
Qui rampent comme des vipères
Et sucer lentement mon corps à sec ?
Qui va sauter dessus
Pour venir à mon secours ?

Combien de chemins j'ai parcouru
Sur combien de chemins ai-je souffert
Le désir d'être heureuse ?
Comment je me retrouve maintenant
Errant comme ils l'ont toujours fait
Les routes que j'ai choisies.

Beatriz Nascimento

Quelques années ont passé, et il est extrêmement ardu et pénible (pour ne pas dire parfois frustrant) de tenter de rassembler les processus avec lesquels une recherche se construit. L'effort

est donné à l'urgence de produire quelque chose qui, d'une certaine manière, pourrait être appelé une thèse. Il y a eu tant d'aller-retour qui, aujourd'hui – avec de nombreux écrits griffonnés dans un carnet de terrain, d'innombrables notes sur la tranche des livres, des centaines de photographies, de vidéos et d'entretiens réalisées dans une Communauté Quilombolas au Brésil, parmi tant d'autres choses – génèrent, au mieux, un état d'*inquiétude*, comme l'a un jour nommé Fernando Pessoa[i]. C'est un sentiment de trouble au milieu de tant de singularités, qui nous pousse à suivre[1]. De telles singularités comportent des choses que nous gardons comme des secrets de nos existences. Nous continuons à esquiver, ici et là, jusqu'à ce que le temps reprenne sa course. Le mouvement de la fin est toujours un nouveau départ.

Dans l'entreprise inachevée d'essayer de retracer une chronologie du processus, il ne m'est resté que quelques fissures *dans* (et *du*) temps. Il s'agit de quelque chose qui crée des protubérances, des différences de niveaux et de seuils, dénominées « marques » par Suely Rolnik[ii]. Selon l'auteure, les marques sont « des états inédits qui sont produits dans nos corps, à partir des compositions que nous vivons »[iii]. En tant que présence immanente, elles ont un pouvoir créatif, car, à tout moment, elles peuvent être connectées à ce qui est vécu, donnant la possibilité d'un nouveau départ : « quand cela se produit, les marques sont réactualisées dans le contexte d'une nouvelle connexion, produisant une nouvelle différence »[iv].

Avec ce texte, j'espère parvenir à reconstituer l'atmosphère propre à la démarche de recherche que je mène depuis 2015, dans une communauté quilombola de l'État de São Paulo. C'est à dire que je cherche à mettre en avant les occasions de plonger dans d'autres marques, qui consistent en des opportunités de suivre et de produire d'autres chemins du risque, lesquels constituent la matérialité de cette thèse. Néanmoins, c'est justement la vaine tentative de

1 Dans *Logique du sens*, Deleuze consacre plusieurs de ses « séries » à la réflexion sur le concept de singularités. Dans la série 9, par exemple, l'auteur considère que : « la singularité est essentiellement pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle. Elle est tout à fait indifférente à l'individuel et au collectif , au personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général – et à leurs oppositions. Elle est *neutre* » (DELEUZE, 1969, p. 67, souligne l'auteur). Dans cette série, Deleuze place le concept de singularité comme producteur du plan problématique et ceci est réaffirmé dans plusieurs autres séries –à titre d'exemple, la quinzième série est intitulée : « les singularités ». Dans cette autre série, il dira que « les singularités se distribuent dans un champ proprement problématique et surviennent dans ce champ comme des événements topologiques auxquels n'est attachée nulle direction » (DELEUZE, 1969, p. 127). Cette façon de penser les singularités – comme pré-individuelles, impersonnelles, etc. et aussi comme ce qui est distribué dans un champ problématique – sera très importante dans *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*. Comme critère de remarque, dans cet ouvrage, Deleuze et Guattari proposeront que l'acte de « suivre les singularités » est une pratique d'une science, appelée par eux « science itinérante » ou « science ambulantes ». Cette conceptualisation est donnée parce que, pour ces auteurs, il existe deux types de science, à savoir : i) celle qui consiste à « reproduire » ; et ii) celle qui consiste à « suivre ». Ce qui reproduit est de l'ordre de l'itération et de la réitération ; ce qui suivre est de l'ordre de l'itération. Ainsi, ce sont les singularités qui nous « obligent » à suivre et qui soutiennent l'itinérance en lieu et place de l'itération ou de la réitération. Selon ses propres termes : « on est bien forcé de suivre lorsqu'on est à la recherche des 'singularités' d'une matière ou plutôt d'un matériau, et non pas à la découverte d'une forme […] » (DELEUZE ; GUATTARI, 1980, p. 461).

reconstruction d'une chronologie linéaire de la démarche de recherche qui a impulsé mon intérêt pour un autre type de mémoire qui est menée par les marques elles-mêmes. Cette mémoire n'est pas construite par le sujet, car elle le guide, comme un embryon du désir d'actualiser les marques *dans* (et *du*) temps. Elle est l'expression des variations (alo)tropiques dans un processus de composition. C'est ce qui fait que le temps s'approfondit et s'élargit[v].

Rolnik appelle cette mémoire conduite par les marques la « mémoire de l'invisible », parce que, selon elle, « dans le visible il y a une relation entre un je et un ou plusieurs autres [...], unités séparables et indépendantes »[vi] (dans ce plan, ce sont les catégories représentatives Je/Autre qui importent). D'après l'autrice, « dans l'invisible, ce qu'il y a, c'est une *texture (ontologique)* qui tire sa substance des flux qui constituent notre composition actuelle, se connectant à d'autres flux, s'y agrègent et esquissent d'autres compositions »[vii] (dans ce plan, ce sont les marques dans leur potentiel de devenir qui sont concernées). Ainsi, en cherchant à occuper cette texture ontologique, à l'image de celui qui souhaite produire des croisements d'une pensée ancrée à la surface de la terre quilombola, j'écris ce texte pour relancer le présent.

En 2016, j'ai réalisé ma première expérience d'immersion sur le terrain. À cette époque, le monde se présentait à moi comme un espace totalement ouvert ; tout était absolument nouveau. Cependant, ce monde à l'état de « nouveau » se répète progressivement dans mes processus *avec* le terrain. Pour cette raison, ce n'est pas quelque chose qui s'est produit uniquement sur le terrain, mais aussi tout au long des autres processus qui constituent l'*être avec*. En 2017, alors que j'étais hors de la communauté pour un stage de recherche en Argentine[2], le terrain se réverbérait sur les bords de mes lectures de Gilles Deleuze, Felix Guattari, Gilbert Simondon, Michel Foucault, entre autres. Les courtes immersions sur le terrain réalisées au cours des années 2017, 2018 et 2019 réactualisent les marques de ce qui a été vécu dans un nouveau contexte, produisant de nouvelles différences. Le moment instantané (que je ne peux plus appeler « maintenant ») , pendant lequel j'écris ces lignes dans les salles d'étude silencieuses de la Bibliothèque Nationale Française (BNF), est une tentative de présentation de ces compositions qui renouvelle le présent – en le divisant à l'infini – comme une manière de produire une nouvelle différence.

Si nous pénétrons un peu plus loin dans cette texture ontologique et que nous essayons soigneusement de rassembler les pièces de ce miroir brisé, nous rencontrerons avec les données

2 Ce stage a été effectué au département de philosophie de l'*Universidad Nacional del Sur*, à Bahía Blanca, en Argentine. Pendant le semestre académique au cours duquel le stage a été effectué, je me suis principalement intéressé à l'étude des philosophies de la différence pour penser le travail de terrain développé dans la communauté quilombola.

produites, comme les tentatives de reprise des processus vécus sur le terrain, les relectures bibliographiques, la récupération des notes et des descriptions de terrain. Nous aborderons également les nombreuses fois où je me suis senti perdue au milieu de cet état des marques. C'est toujours un nouveau départ, une nouvelle entrée, une autre sortie, une réverbération, une confluence et une prolifération.

Bien entendu, un miroir brisé ne peut revenir à son état d'origine. C'est pourquoi l'exercice de recomposition le fait devenir quelque chose d'autre qui n'est plus un miroir. Même s'il peut encore remplir sa fonction de « miroir », ses éclats ont désormais la capacité de multiplier les images, de les répéter jusqu'à ce qu'elles deviennent différentes. Par conséquent, chaque expérience vécue (certains éléments annotés, d'autres filmés, photographiés d'innombrables documentés) crée un plan de réverbération qui est toujours une nouvelle composition dans un contexte de connexion. En effet, elles se multiplient entre elles et se connectent parfois, ou se chevauchent avec d'autres. En ce sens, elles cessent d'être un miroir – comme forme de représentation de la réalité – pour se présenter comme une sorte de mosaïque, où les éclats sont les paysages d'une composition de marques, d'une texture ontologique de l'invisible.

Je veux dire par là que ce que j'ai vécu comme expérience *sur* le terrain se répercute souvent dans le fait d'être *avec* le terrain. L'expérience attire et est attirée par d'autres environnements avec lesquels les marques de cette expérience trouvent des résonances, créant ainsi une nouvelle composition. Je pourrais même dire que ce sont ces expériences qui donnent la matérialité – même virtuelle – de chaque possibilité d'entrée dans cette thèse, que ce soit par les tropiques ou les *encruzilhadas*[3].

Détaillons un peu plus ces « résonances » de façon à ce qu'elles n 'aient pas l'air d'être enfermées dans une description ethnographique du terrain, se présentant ainsi comme une « machine à *créer* des problèmes ». Sous la forme d'une mosaïque, les marques du terrain composent une mémoire de l'invisible parce qu'elles ne s'arrêtent pas à ce qui est observé,

3 En évoquant les « encruzilhadas » comme ce lieu de confluence, je m'inspire de Leda Maria Martins, lorsqu'elle décrit l'*encruzilhada* comme un lieu où se tissent les *afrographies* brésiliennes, elle le caractérise comme un « lieu d'intersections », de nature « mobile » et « glissante ». Ces intersections ne signifient pas une convergence visant à l'unification des différences en une totalité mais, dans le sens conceptuel employé par Antonio dos Santos Bispo, la confluence des singularités. En assumant le encruzilhada comme un « opérateur conceptuel » dans sa proposition de penser le *Reinado do Rosário à Jatobá*, Martins (1997, p. 28) souligne qu'il s'agit d'une « instance symbolique et métonymique, à partir de laquelle sont traitées diverses manières d'élaborations discursives, motivées par les discours mêmes qui la cohabitent. Depuis la sphère du rite et, donc, de la *performance*, c'est un lieu radical de centrage et de décentrage, d'intersections et de déviations, de textes et de traductions, de confluences et d'altérations, d'influences et de divergences, de fusions et de ruptures, de multiplicité et de convergence, d'unité et de pluralité, d'origine et de diffusion. Opérateur de langues et de discours, le encruzilhada, en tant que *tiers-lieu*, est générateur de productions de signes diversifiés et donc de significations ».

vécu, ou quoi que ce soit de ce genre, mais parce qu'elles accèdent et se connectent à d'autres marques. Cela signifie que ce qui est vécu par les *quilombolas* de la communauté trouve des résonances avec d'autres ambiances, faisant proliférer les marques comme l'opportunité d'une nouvelle plongée dans une ou plusieurs marques, comme la culture africaine, la colonisation, l'esclavage, le racisme, les différences de classe, les subjectivités brésiliennes, entre autres. De cette façon, l'esquisse d'autres compositions se constitue dans la mise à jour simultanée des connexions de marques hétérogènes qui se connectent entre elles comme une manière de recommencer l'ici et maintenant. Synthétisant cette description quelque peu conceptuelle, la mémoire de l'invisible lance à la surface des marques qui les conduisent dans leurs processus de recomposition d'une texture ontologique. Mises en circuit, elles créent un plan de résonance, ou de confluence et de transfluence[viii] qui les font se réverbérer, actualisant les images du contemporain comme l'expression d'une dimension existentielle cosmogonique.

Reprenant la proposition de Suely Rolnik concernant la mémoire de l'invisible, nous pourrions différencier les logiques de cette mémoire selon trois modes, à savoir : la *généalogie*, la *chronogénèse* et l'*hétérogénèse*. La première s'exprime dans une genèse d'effets sans cause, où quelque chose se constitue dans la contingence des processus ; la seconde est une genèse du temps lui-même, dans la mesure où il s'inscrit dans une multiplicité de vecteurs aux directions imprévisibles dans la composition de la réalité ; et la troisième, enfin, est la différence en soi, lorsque nous assumons la genèse du devenir comme (toujours) un devenir-autre.

En d'autres termes, le mode généalogique de cette recherche se produit lorsque le chercheur rencontre ce qui n'était pas prévu, que ce soit avant, pendant ou après l'enquête de terrain. Sa condition contingente considère tout ce qui n'était pas à l'ordre du jour – c'est quand quelque chose ébranle son plan référentiel sans sens causal. La chronogenèse est ce qui compose la réalité du temps lui-même, en considérant les directions multiples et imprévisibles que peut prendre le travail de recherche, ainsi que les ouvertures possibles du temps – elle est à la fois la constitution du travail et les ouvertures qu'il rend possible. Dans ce cas, les catégories temporelles (passé, présent et futur) perdent le sens linéaire qui leur est attribué, car de nouvelles compositions entrent en jeu pour actualiser le contemporain. L'hétérogène, enfin, met en évidence la différence produite dans les compositions. C'est ce qui fait que la recherche a pour marque le devenir, dans le sens où la production est toujours *autre* – c'est quand les hypothèses, les références, les structures sont trahies pour faire fuir la différence.

En plus de ces trois modes mis en évidence, je veux ajouter un autre mode qui considère les compositions comme la présentation d'un *topos* génétique. J'appelle ça la *topogenèse*. Ce mode désigne les dynamismes spatio-temporels qui ne cessent de s'actualiser, réquisitionnant

non seulement l'expression d'eux-mêmes, mais aussi leur généalogie, leur chronogénèse et leur hétérogénèse. Il est toutefois important de préciser que « réquisitionner l'expression » ne signifie pas qu'il n'existe pas, mais qu'il sollicite un passage vers un nouveau départ. C'est-à-dire qu'il demande à être mis en circuit pour connecter et faire proliférer les effets de surface. Dans cette prolifération, les paysages du contemporain sont des champs de possibilités, avec de multiples entrées et sorties. Ainsi, il convient de souligner que le *topos* est génétique non pas parce qu'il marque un début ou une fin-causale, mais un moyen de composition vitale qui exprime une texture ontologique : la terre comme surface événementielle des confluences *afropindorâmicas*[4].

Ici, la topogénèse a au moins un double effet. Le premier est intimement lié au quilombo lui-même. Les conversations et les vidéos enregistrées avec les quilombolas, par exemple, font remonter à la surface des marques qui trouvent une résonance avec d'autres marques, certaines personnelles, d'autres du territoire lui-même, de leurs histoires, de leurs identités, etc. Lorsque je dis qu'elle se matérialise/concrétise avec le quilombo, je veux dire que les connexions de ces marques présentent les dynamiques d'un espace et d'une temporalité propres au quilombo (leurs manières de produire du travail, leur façon de « s'identifier » au territoire, leurs pratiques de chasse, de pêche, de construction des maisons, etc.). Le second concerne le mouvement d'écriture qui (m')implique (dans) la composition de ce matériel. La mémoire des expériences avec le quilombo est assumée comme une activité qui sculpte la matière première de cette topogenèse, de ses dynamiques et de ses connexions avec les marques du territoire lui-même. Néanmoins, si l'on considère que les marques me lient au processus d'écriture et de composition, elles sculptent aussi la dynamique spatio-temporelle qui constitue ma texture ontologique.

Le sensible dans cette composition se trouve dans la dynamique de la connexion que les marques créent pour se présenter comme une résonance *affective*. Après une longue journée en dehors de la communauté, lorsque je reviens sur le terrain, un natif me voit, sourit et dit : « Eh, mineirinho, je n'ai pas oublié ton rêve, je parie que tu ne t'en souviens même pas, mais moi je ne l'ai pas oublié »[5]. De la dénomination de « mineirinho » au partage d'un rêve, cette

4 *Afropindorâmicos* est le concept mis en avant par Bispo (2018a) pour caractériser les peuples africains et indigènes qui ont convergé dans ces tropiques comme une manière de s'affirmer comme une force de cette terre, sur cette terre et pour cette terre.

5« Mineirinho » est une expression utilisée pour désigner les personnes originaires de l'État de Minas Gerais, c'est-à-dire les « mineiros ». Le mode 'diminutif' employé dans l'expression fait référence à la fois à la proximité établie entre les personnes (affective) et à la manière propre aux mineiros de toujours caractériser les éléments au diminutif, par exemple : « cafezinho » (café), « queijinho » (fromage), « pertinho » (distance : proche), etc. Cette façon 'diminutive' de désigner les choses ne signifie pas qu'elles sont « petites », ce qui rend impossible la

énonciation indique que quelque chose s'est passé dans cette relation ; qu'un sensible a été composé ; et que la ligne qui traverse un point et un autre est une ligne affective.

Enfin, il est important de souligner que les marques de l'expérience qui conduisent notre mémoire appellent l'invention d'un corps, sans *Je*, sans *Autre*, juste *plusieurs*, multipliés dans les résonances de ce qui a été vécu et actualisé dans « l'ici » et le « maintenant ». De cette manière, le nouveau départ devient un processus d'invention. À ce moment-là, l'écriture n'est plus une question de « parole », de « voix », de « description », mais une activité *éthique*, *esthétique*, *politique* et *économique* qui cherche « à sculpter avec des mots la matière première du temps, où il n'y a pas de séparation entre la matière première et la sculpture, parce que le temps n'existe qu'en se sculptant dans un corps, qui est dans ce cas le corps de l'écriture, et ce qui écrit n'existe que comme vérité du temps »[ix].

UN ETERNEL RETOUR DE LA RENCONTRE

Dans le livre *A outra margem do ocidente*, le penseur autochtone Ailton Krenak attribue à l'éternel retour la caractéristique d'être toujours une différence, une manière de recommencer le nouveau. Selon l'auteur, le potentiel de différenciation d'un éternel retour se produit *dans* (et *par*) la rencontre. C'est là où réside la possibilité d'un nouveau départ. En parlant de la rencontre prophétique entre la culture blanche et la culture indigène, Krenak déclare :

> La rencontre et le contact entre nos cultures et nos peuples n'a même pas encore commencé, et il semble parfois qu'elle soit déjà terminée. Lorsque la date de 1500 est considérée comme un événement marquant, on peut avoir le sentiment qu'ils doivent marquer cette date, commémorer ou débattre pendant un temps déterminé l'événement de nos rencontres. Nos rencontres, elles se produisent tous les jours et continueront à se produire, j'en suis sûr, jusqu'au troisième millénaire, et qui sait au-delà de cet horizon.[x]

C'est dans cette perspective que se constitue cette thèse : comme un éternel retour de la rencontre. Recomposer le miroir brisé de la mémoire, c'est d'abord abandonner l'idée de début et de fin, d'avant et d'après, de passé, de présent et de futur, en assumant la rencontre comme quelque chose qui s'étend au-delà de l'horizon. C'est pourquoi, en revenant sur les marques laissées par la recherche de master, je ne cherche pas à réitérer ce qui a été produit sous la forme d'une publication, mais à relancer la rencontre, à recommencer le quilombo encore une fois.

Dans cette perspective, je présente, de manière préliminaire, certains des choix qui ont guidé ma démarche de cette recherche. Dans ce récit, je mets en évidence, à travers certaines

---

traduction de « mineirinho » par « petit mineiro », de la même façon que « cafezinho » ne signifie pas « petit café ».

entrées « abruptes » du texte, ce que j'ai appelé des « Chances »[6]. Elles sont présentées ici comme les possibilités d'une nouvelle plongée dans certaines marques qui, mises en circuit, créent un plan de composition qui est, avant toute chose, un réarrangement des marques elles-mêmes en résonance avec d'autres, présentant ainsi une mosaïque contemporaine avec le quilombo. J'insiste, cependant, sur le fait que ces Chances ne visent pas un approfondissement théorique des questions posées à la surface de ces pages blanches, mais la présentation de celles-ci comme une machine à générer des problèmes qui se prolongeront dans les t(r)opiques qui composent cette thèse.

Rencontres : la concrétisation d'une problématique

Choisir dans quelle communauté le travail de terrain sera réalisé, s'il y aura ou non des entretiens, quelles références philosophiques, épistémologiques et méthodologiques assumer, combien de temps rester dans la communauté, entre autres choses, a déterminé non seulement les problématisations enchevêtrées dans le travail de master réalisé[xi], mais aussi la thèse exposée ici. C'est parce qu'il s'agit d'une recherche dans un état de « faire » permanent. C'est pourquoi j'ai décidé d'expliquer ici certains de ces choix. En plus de permettre de présenter certaines circonstances dans lesquelles la recherche s'est déroulée (sa « processualité »), cet exercice de retour au processus de formation des choix, de certaines idées et hypothèses permet une nouvelle plongée dans les marques, constituant ainsi le redémarrage du présent.

En 2015, au début de cette recherche, l'étude des documents concernant les communautés quilombolas, les bases qui déterminent leur identité et leur reconnaissance historique, a été centrale dans construire une problématique et dans la détermination de certains choix. Par exemple, le Manuel d'Application de l'Inventaire National des Références Culturelles (INRC)[xii] a été crucial pour le choix de la communauté dans laquelle la recherche a été menée. Ce document établit les conditions de la préservation des biens culturels dans le processus de documentation des pratiques d'une communauté traditionnelle. Puisqu'il s'agit d'un document de « reconnaissance » par l'État[7], il nous permet d'identifier les cultures

6 En français, « chances » pourrait être traduit par « opportunités », « occasion » ou « ouverture des possibles ». Cependant, j'ai préservé la conceptualisation utilisée dans la langue portugaise, considérant qu'une « chance » dans cette langue signifie une sorte d'« hasard des opportunités », c'est-à-dire, qui ne sont pas données a *priori*, mais qui se présentent dans le processus même de l'écriture. Ainsi, la connotation que j'entends donner en français à ces entrées abruptes est d'une sorte d'« éventualité », de « possibilité » et surtout d'« hasard ».

7 Comme nous le présenterons et le problématiserons tout au long de cette thèse, ce processus est très important pour les communautés quilombolas au Brésil, puisqu'il implique l'application d'une loi qui cherche à « identifier » et à « reconnaître » ces communautés traditionnelles comme faisant partie du patrimoine culturel brésilien. Cette

inventoriées à travers des catégories culturelles, au nombre de trois : *intégralité*, *ruine* et *mémoire*. Les pratiques répertoriées comme « intégrales » sont celles qui sont encore pratiquées au sein de la communauté, même si elles ont été transformées. Celles qui sont caractérisées comme étant dans un état de « ruine » se produisent de manière précaire ou fragmentée dans le temps. Enfin, les pratiques en condition de « mémoire » sont celles qui ne sont plus réalisées, mais qui restent dans la mémoire des sujets impliqués.

Toutes ces pratiques sont regroupées en cinq catégories, également établies par le manuel d'application de l'INRC, basé sur le Décret n° 3.551, du 4 août 2000[8]. Il s'agit de : 1) *Célébrations* ; 2) *Édifications* ; 3) *Formes d'expression* ; 4) *Lieux* ; et 5) *Métiers et manières de faire*. La première catégorie comprend les fêtes communautaires, qu'elles soient religieuses ou non. La seconde comprend les édifications qui sont importants pour l'existence des biens culturels, tels que les églises, les centres communautaires et le moulinage de farine de manioc. La troisième catégorie comprend les danses, les jeux, entre autres. Le quatrième comprend les biens culturels liés au territoire, tels que les rivières, les chutes d'eau (ou cascades), les ports de travail et les chemins historiques. Le cinquième comprend les connaissances produites pour le maintien de la vie quotidienne, comme la chasse, la pêche, les travaux agricoles, la construction de canoës et la fabrication d'artefacts et d'objets domestiques.

Compte tenu du nombre de communautés inventoriées par l'Institut Socio-Environnemental (ISA), au Vale do Ribeira[xiii], São Paulo, une décision a dû être prise : choisir dans quelle communauté quilombola le travail de terrain serait réalisé. Le choix s'est fait sur la base d'un critère simple : *la communauté présentant le plus grand nombre de pratiques culturelles dans des conditions intégrales*. En effet, mon objectif était de penser ce qui échappait aux catégories établies par l'INRC. De façon encore intuitive/ingénue, je me demandais : *quelles autres dynamiques spatio-temporelles ont lieu au sein d'une communauté quilombola qui échappent aux pratiques culturelles catégorisées ?*[xiv9]

« reconnaissance » découle de l'article 68 de la loi sur les dispositions transitoires de la Constitution fédérale de 1988, qui sera commenté dans les lignes qui suivent.

8 Tel que présenté dans le document, ce décret établit l'enregistrement des biens culturels de nature immatérielle qui constituent le patrimoine culturel brésilien et prévoit d'autres dispositions.

9 Les « chances » qui éclatent dans ce texte descriptif visent à lancer la main des discussions développées dans le mémoire de master en cherchant à les mettre en évidence comme une possibilité d'autres problématisations qui se diluent dans la composition de cette thèse. Il s'agit ainsi de mettre en évidence certaines possibilités d'investigation, de disloquer le mémoire et les problèmes qui y sont développés.

~ Chances

Interroger « ce qui échappe aux pratiques culturelles catégorisées » est encore un élément qui résonne dans cette recherche. Dans le mémoire de master, par exemple, j'ai cherché à mettre en évidence ce qui s'était passé dans la communauté et qui n'était pas inclut dans les catégories utilisées dans les critères de reconnaissance de ces peuples, mais qui les affirmait comme une possibilité d'un nouveau départ. Dans *Gestegraphies : une topographie des catégories inventoriées*[xv], le geste incorporé au *savoir/faire* de la communauté est présenté comme l'expression des marques d'une mémoire du quilombo, où elles trouvent un lieu de résonance, comme forme d'actualisation du vécu – elles produisent un nouveau départ pour la communauté quilombola à chaque fois qu'elles sont présentées. Les catégories, selon leurs termes, deviennent flexibles et varient selon les formes d'organisation de la culture, car elles sont « déterritorialisées » des lieux délimités par les marques qui cherchent à s'actualiser.

J'ai expliqué ce processus de déterritorialisation des catégories de la manière suivante : « si d'une part le décret Nº 3.551 – dans le processus d'identification, de reconnaissance et de titrage – semble faire stagner les pratiques culturelles dans ses cinq catégories, d'autre part, l'*expérimentation du lieu* dans la constitution de l'Inventaire produit un a-centrage, une a-signification, des mêmes catégories »[xvi]. L'a-centrage ou l'a-signification de ces catégories – appelées dans le mémoire « cimetière des dimensions », inspiré de la bibliographie de Doreen Massey[xvii] – se produit parce que, lorsqu'ils parlent de ce que les documents, manuels et inventaires appellent « pratiques culturelles », les membres de la communauté ont recours à une expérience qui échappe aux délimitations des catégories, les mélangeant les unes aux autres, les déconfigurant, les rééditant. Ainsi, alors que l'espace peut être compris comme quelque chose de propre aux catégories *Lieux* et *Édifications*, dans les autres catégories, il se présente comme la « genèse » de la production du savoir/faire communautaire.

A titre d'exemple, évoquons le registre des *Célébrations*, utilisé lors de la présentation d'une pratique religieuse – appelée « Rosaire Chanté »[10] – :

> Aux alentours de 19 heures, es gens se retrouvent au *encruzilhada*, la route qui menait à la maison de feu Cristino, et marchent jusqu'à l'église. Nous y allons en avance et marquons les points, les arrêts. À chaque point, tu lis l'évangile, tu pries et tu continues à marcher jusqu'à ce que tu arrives à l'église.[xviii]

10 Le Terço Cantado à Mandira a commencé à l'époque où les personnes qui y vivaient étaient réduites en esclavage et, comme on le dit dans la communauté, cette tradition a été transmise à Francisco Vicente Mandira, qui est devenu l'un des premiers aumôniers à prier le rosaire. Un autre matériel important, d'usage propre à la communauté, est le livre *Terço Cantado, hoje e sempre*, réalisé par Carlos Coutinho, avec la collaboration de Cleber Rocha Chiquinho, publié à São Paulo : Páginas & Letras Editora e Gráfica, 2010.

Dans ce cas, il n'y a pas de séparation entre le lieu et la célébration, au contraire, ils sont co-engendrés de telle sorte que la réalisation de l'un est permise par l'autre, et vice-versa. En d'autres termes, i) l'espace est introduit par la pratique religieuse et celle-ci est introduite par l'espace ; ii) il n'y a pas de relation temporelle marquée par le double *prédécesseur*/*successeur*, car les deux (espace et Rosaire Chanté) se produisent en même temps, assurant la coexistence de l'un et de l'autre. La marche et le chant du rosaire se présentent comme un « acte » (sous forme de geste et de verbe) d'effectuation de cette pratique religieuse. Les marquages, les points d'arrêt et les stations, les encruzilhadas et la « maison de feu Cristino » constituent une cartographie de cette pratique religieuse.

Cet a-centrage des catégories, lorsqu'il est peuplé par ce qui est vécu dans la communauté, imprègne tout le processus de production de l'inventaire. Dans les catégories *Lieux* et *Édifications*, les lieux portent le nom des personnes, et les personnes portent le nom des lieux. Au cours de mon travail de terrain, il m'a été impossible de séparer l'un de l'autre afin de délimiter une double *personne/territoire* ; les deux sont co-engendrés. Le port n'est pas seulement un port, mais « le Port d'Abrão »[xix] (le nom d'un des membres de la communauté). La communauté, appelée Mandira, est aussi le nom des personnes et des familles, d'où vient la désignation *mandiranos*.

Il y a aussi des choses qui ne sont pas révélées, qui sont présentées comme « secrètes ». Par exemple, dans le registre des *Métiers et manières de faire*, lorsque l'on parle de la pratique du « benzedor » dans des situations de guérison de maladies comme la « quebrante »[11], il est dit : « la prière du benzedor est un secret »[xx]. Il est important de noter, cependant, que ce secret n'est pas dissocié d'une connaissance de la forêt. En présentant l'un des fondateurs de la communauté, João Vicente Mandira, les mandiranos affirment qu'« il savait manipuler les herbes de la forêt »[xxi]. Savoir manipuler les herbes de la forêt est, pour eux, un savoir produit dans la forêt elle-même. Ce n'est pas quelque chose qui se transmet de génération en génération, comme on le dit habituellement de la production du savoir ; après tout, c'est un secret qu'ils n'ont pas transmis.

Cette « connaissance » de la forêt est souvent mise en évidence par diverses pratiques, qu'il s'agisse du choix d'une herbe permettant de guérir une maladie ou de la marche à travers la forêt comme tradition communautaire. Ceci dit, voici une considération rapide qui me permettra de mieux objectiver cette chance.

11 Selon les pourparlers avec les membres de la communauté, « quebrante se produit chez les enfants et chez les adultes. Pour savoir qu'il est quebrante, la mère est la meilleure personne, mais cela dépend du regard de chacun. Les corps deviennent molles, des bouses vertes, comme si elle avait mangé de la brousse. La personne tombe malade. C'est comme un œil gras ou le mauvais œil » (ANDRADE ; TATTO, 2013, p. 170).

Dans la catégorie des *Métiers et des manières de faire*, lorsque les membres de la communauté présentent leurs connaissances sur la chasse, ils disent : « nous voyons sa trace [celle de l'animal], nous trouvons la trace et ensuite nous le mettons en appât. Nous marchons dans la forêt et apprenons où se trouve chaque animal »[xxii].

Le concept d'« apprentissage » dans cette forme de savoir/faire a été abordé dans mon mémoire de master et dans d'autres publications. En quelques mots, j'adopte une conception selon laquelle l'apprentissage a lieu dans la coexistence de la rencontre, un acte qui ne précède pas la fait même de « trouver le trace » et de créer des stratégies pour attraper la proie. En disant : « nous marchons dans la forêt et nous apprenons », ce que j'appelle « l'apprentissage du corps comme apprentissage de l'espace » se présente, c'est-à-dire un apprentissage qui ne sépare pas (et n'oppose pas) *corps/espace*, *théorie/pratique*, *savoir/faire*, mais qui, au contraire, les dessine comme une manière de produire du savoir dans la rencontre de la trace ; ou, selon ses propres termes : « marcher dans la forêt et apprendre ». Ainsi, j'ai soutenu l'hypothèse d'un apprentissage qui a eu lieu en même temps que la promenade et qui, donc, les a produits en même temps : « en apprenant où se trouve chaque animal » – apprentissage au gérondif[12].

Ce qui se présente maintenant comme une nouvelle opportunité de plongée sur les marques pour cette thèse – et qui était loin d'être abordé dans le travail du master – est la désignation « dans la forêt ». En continuant à mettre à jour la marque de cette forme de savoir/faire de la chasse, en disant : « en marchant dans la forêt et en apprenant », les membres de la communauté soulignent : « un petit peu c'est aussi parce *qu'on aime être dans la forêt, ça fait partie de la tradition de la communauté* »[xxiii]. Dans cette déclaration, il y a au moins deux points importants à considérer comme une problématisation possible, qui sont : *i)* le fait d'être dans la forêt ; et *ii)* le fait de faire partie de la tradition de la communauté.

Que signifie le sentiment « d'aimer être dans la forêt » ? Pourquoi constitue-t-elle une tradition communautaire ? Évoque-t-elle une pratique ancestrale ? A ces questions, les membres de la communauté nous donnent un indice à suivre. En parlant d'une confrontation entre le sud du Brésil et São Paulo, présentée comme la *Révolution de 1932*[13],

12 Il y a une grande difficulté à traduire « vai aprendendo » en français qui ne réside pas seulement dans le gérondif de l'expression, mais aussi dans la coexistence des actes. Il est important de souligner que « vai aprendendo » exprime que l'apprentissage de l'endroit où se trouve l'animal a lieu au moment même où les mandiranos entrent dans la forêt. Il y a une coexistence entre « seguir o carreiro » de l'animal (une sorte de marque ou de signe laissé par eux) et « ir aprendendo » où il se trouve.

13 En synthèse, la fameuse Révolution de 1932 ou aussi la *Guerre Pauliste*, historiquement appelée *Révolution Constitutionnaliste de 1932*, est un mouvement armé qui s'est déroulé dans les États de São Paulo, Mato Grosso do Sul et Rio Grande do Sul, entre juillet et octobre 1932.

ils disent : « il y a eu une confrontation à Casa de Pedra, entre le sud et São Paulo, *et toute la communauté a fui dans la forêt, s'est cachée* »[xxiv].

En tenant cela en compte, je vais tacher de résumer cette chance par quelques considérations. Dans les petites coupures des paroles présentés ici, la forêt est présentée comme un lieu qui garde le secret de la connaissance des herbes, comme un lieu d'apprentissage, comme un lieu de tradition, bref, comme un lieu existentiel de la communauté. Dans toutes les mentions de la forêt, les deux points ci-dessus sont réunis comme une forme de constitution cosmogonique de la communauté. Je souligne, enfin, une autre désignation de la forêt, comme *lieu de fuite*.

Avec ce critère initial, j'ai choisi la Communauté de Quilombos d'Ivaporunduva car, après analyse de l'inventaire culturel des quilombos du Vale de Ribeira, c'était la communauté qui présentait le plus grand nombre de pratiques culturelles en état « intégral ». En outre, elle était la seule des plus de 80 communautés quilombos de l'État de São Paulo, et des 16 inventoriées[14], à posséder un titre de propriété de son territoire.

Néanmoins, les tentatives de contact avec la communauté ont été très difficiles pour diverses raisons. L'une d'entre elles était principalement due à la difficulté de les contacter par les moyens habituels des citadins, tels que le téléphone, le courrier électronique et les réseaux sociaux. La manière la plus efficace d'approcher ces communautés, même aujourd'hui, est le contact physique. Cela peut se comprendre pour au moins trois raisons distinctes, qui sont : *i)* le fait que ces communautés *sont/être*[15] en marge des projets politiques (ou des politiques publiques), ce qui rend impossible l'accès aux moyens de communication conventionnels de la ville ; *ii)* la *relation de confiance* que les communautés exigent avec leurs « partenaires » (comme ils les appellent habituellement) ; et *iii)* la manière dont les quilombos s'approprient ces médias sans que cela ne devienne une forme d'éloignement d'eux-mêmes.

14 Les 16 communautés rémanentes de quilombolas inventoriées appartiennent aux municipalités d'Iporanga, Eldorado, Cananéia, Iguape et Itaóca, elles sont : Abobral, Bombas, Cangume, Galvão, Ivaporunduva, Mandira, Maria Rosa, Morro Seco, Nhunguara, Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, Pilões, Porto Velho, Praia Grande, São Pedro et Sapatu (ANDRADE; TATTO, 2013).

15 Bien que cette utilisation du verbe « être » n'ait pas de sens en français, je tiens à souligner qu'en portugais, il existe une différence entre « ser » et « estar » (littéralement « être/être »), où *ser* signifie un sens de l'existence et des caractéristiques d'une personne ou d'une chose, par exemple : « je *suis* mandirano » ; tandis que *estar* exprime le lieu et le temps avec précision, exprimant l'état d'une personne et les moments délimités d'une action, par exemple : « je *suis* à Mandira ». Compte tenu de cette distinction, je conserve le sens portugais de « ser » et « estar », en indiquant *sont/être* et *être/être* pour dénoter une inséparabilité entre identification et position, caractéristique d'une personne et sn lieu et temps précises.

~ Chances

Ce double *être/être* en marge représente encore la possibilité d'un nouveau plongeon sur les marques essayé dans cette thèse. Dans mon travail de master, j'ai essayé de présenter la condition physico-géographique du quilombo à partir de la perspective selon laquelle les marques de la marginalité sont dynamiques ; leur dynamisme étant une expression des processus de reconfiguration du tissu social lui-même. C'est pourquoi je la pense, premièrement, comme un *lieu périphérique* [« les vies qui vivent (et produisent) dans des territoires marginalisés par la géographie du lieu, l'éducation, la santé, l'économie et... »[xxv]] ; deuxièmement, comme un lieu de *résistance/possibilité* [« les peuples marqués par l'esclavage, qui mènent une lutte de résistance en opposition à l'exploitation du travail et, surtout, de la vie. Une lutte des villages d'aujourd'hui contre les senzalas d'hier »[xxvi]][16] ; et, troisièmement, comme *lieu d'invention* [« un espace qui inaugure la 'présentation' ou la 'montrage' d'un espace avec les pratiques culturelles qui y sont distribuées (et qui l'occupent) »[xxvii]].

Cependant, ces trois lieux n'ont pas été détaillés dans leurs dimensions *éthique*, *esthétique*, *politique* et *économique*. Si l'on considère ce que j'appelle ici les stratégies du *visible/invisible*, le processus consistant à faire de la marge un lieu invisible – que ce soit en tant que périphérie, résistance/possibilité ou invention – est une stratégie de gouvernamentalité qui remonte à ce qui a été nommé Abolition de l'esclavage au Brésil le 13 mai 1988[17]. En effet, comme le souligne l'historien Flávio dos Santos Gomes :

> Les invisibles sont d'abord isolés, puis stigmatisés. Les populations noires et rurales – isolées par le manque de communication, de transport, d'éducation, de santé et de politiques publiques et/ou d'autres formes de citoyenneté – ont été stigmatisées au point que leurs habitants refusaient d'être appelés quilombolas ou anciens esclaves[xxviii][18].

D'une autre manière, Abdias Nascimento qualifie de politiques de génocide les stratégies visant à invisibiliser la présence noire au Brésil après l'abolition, ayant pour objectif le blanchiment de la race et le blanchiment culturel. Selon cet auteur, « ce qui est devenu essentiel et indiscutable, c'est la nécessité de blanchir le peuple brésilien de l'intérieur et de l'extérieur »[xxix]. Dans ce contexte, il existe une dimension raciale, traversée par un « *racisme masqué* » (comme l'auteur lui-même le nomme), tout à fait explicite et

16 *Grosso modo*, les senzalas étaient les « quartiers d'habitation » où vivaient les esclavagés dans les anciennes plantations ou les maisons de maître.

17 Une analyse historique importante de ce processus est constituée par les travaux *A abolição* et *Da senzala à colônia*, tous deux par l'historienne Emília Viotti da Costa (2010a; 2010b).

18 Toujours sur cette citation, je souligne le passage « [...] au point que ses habitants refusent d'être appelés quilombolas ou anciens esclaves ». Ce rejet s'inscrit dans une problématisation du projet raciste de la rationalité coloniale, inspirée par les termes de la « colonisation psychique », caractérisée dans les travaux de Frantz Fanon.

qui fonctionne comme une forme de *négation*. Face à cela, ces groupes vont chercher à opérer une pratique d'*opposition* à ces stratégies d'invisibilité, produisant de la *visibilité*.

Pendant la période coloniale, cependant, rendre les quilombos visibles était une stratégie du gouvernement colonial visant à détruire ces « unités mobiles », comme les appelle Flávio dos Santos Gomes. La stratégie de visibilité ne visait pas la mort des esclavagés[19] en fuite, mais plutôt l'*institution de la fuite* : le quilombo lui-même. Néanmoins, en tant que « synonyme de transgression de l'ordre esclavagiste »[xxx], ces groupes ont cherché à mettre en œuvre des pratiques d'*opposition* à ces stratégies de visibilité, produisant l'*invisibilité*. Être invisible dans leur lieu périphérique (dans la forêt) était la garantie d'un lieu de résistance/possibilité et d'un lieu d'invention d'autres modes de vie. Selon Gomes, « le facteur géographique a été fondamental, non seulement en ce qui concerne l'économie, l'écosystème et la territorialité, mais aussi dans les affrontements contre les expéditions punitives »[xxxi], car « leur existence, leurs pratiques, leurs habitants, leurs relations commerciales et peut-être leur emplacement étaient connus, mais les tentatives de destruction étaient inutiles, car on ne trouvait rien »[xxxii].

Une autre marque qui traverse les stratégies du visible/invisible dans les deux cas – et qui soutient la discussion menée par Abdias Nascimento en ce qui concerne la question raciale et permet également la problématisation de questions pertinentes pour cette thèse – est ce que Grada Kilomba appelle le *masque du silence*. Utilisé dans ce que j'appelle la *rationalité coloniale,* comme une forme de contrôle de la bouche des esclaves, le masque avait pour fonction de contrôler la *parole* et la *nourriture*. Dans les paroles, il se traduit par un « sens du muet » ; lors des repas, il contribue à ce que les esclaves ne s'approprient pas les biens des maîtres, en les expropriant. En outre, certains de ces masques étaient utilisés pour empêcher les esclaves de se suicider en mangeant de la terre[xxxiii]. Du point de vue colonial, cet acte ne peut être compris que comme une forme de « renoncement » : après tout, ils préféraient la mort. Cependant, je le comprends ici comme un acte de « résistance ». Car ils ont choisi la mort comme forme de confrontation avec la raison coloniale de l'esclavage. Comme l'affirme Abdias, « ils [les Africains] ont eu recours à diverses formes de protestation et de refus de la condition qui leur avait été imposée, parmi lesquelles le suicide, le crime, la fuite, l'insurrection et la révolte »[xxxiv].

En conceptualisant le quilombo comme une institution de fuite, je conjecture l'idée qu'il est une sorte de « bouche collective ». D'abord car pendant la période coloniale, cette bouche avait pour fonction d'exprimer le cri désespéré des esclavagés et leur faim de vivre.

19 L'utilisation du terme esclavagés au lieu d'esclaves suit l'orientation de Grada Kilomba qui considère que « 'esclavagés' décrit un processus politique actif de déshumanisation, tandis qu'esclave décrit l'état de déshumanisation comme l'identité naturelle des personnes qui ont été réduites en esclavage » (KILOMBA, 2019, p. 20).

Ensuite, car les expéditions de chasse entreprises à cette époque, qui visaient sa visibilité, se présentent comme un masque, c'est-à-dire comme une stratégie de contrôle de cette bouche, ayant sa destruction comme limite – je souligne toutefois que cette bouche n'est pas comprise ici uniquement comme un organe qui parle et qui mange, mais aussi dans son sens métaphorique de *propriété*, comme le considère Grada Kilomba[xxxv].

Néanmoins, les stratégies d'invisibilité de ce qui sera appelée par la suite les *Communautés Rémanentes de Quilombo* se présentent aussi comme un masque. C'est pourquoi penser le quilombo comme une bouche collective face aux processus d'invisibilité/visibilité est très importante dans la problématisation de certaines questions de cette thèse : *i)* dans le cadre des pratiques contre-coloniales face à l'ordre esclavagiste, comment les quilombos ont-ils créé des formes d'appropriation de ce qui était compris comme la propriété des maîtres ? *ii)* en tant que Communautés Rémanentes de Quilombo, quels autres masques sont mis en œuvre pour ne pas manger ce qui est compris comme étant la propriété de l'homme blanc ? et enfin, *iii)* quelles stratégies sont créées sous forme d'opposition et de transgression des masques ?

Pour finir cette « chance », je la résumerai par quelques considérations. Entre le visible et l'invisible, le quilombo se présente comme une institution de fuite des formes de destruction de ses lieux d'existence. Plonger de nouveau dans ces questions représente une opportunité de problématiser les pratiques coloniales et contre-coloniales, en considérant leurs dynamiques spatio-temporelles comme constituant une topogénèse à partir d'un être/être en marge. En mangeant de la terre, les esclavagés échappaient à la déshumanisation de l'esclavage, comme une forme de résistance – où la frontière qui sépare la vie de la mort est très ténue. Ainsi, une hypothèse peut être soulevée : l'acte géophagique peut être étendu à d'autres dimensions à l'intérieur et à l'extérieur de la rationalité coloniale. *Si l'on considère que les masques avaient pour fonction d'empêcher les esclavagés de parler et de manger ce que la rationalité coloniale considérait comme une propriété, le quilombo se présente comme la matérialisation d'une bouche collective qui cherche à déposséder le colonialisme*.

Une autre difficulté rencontrée était qu'à cette période, la communauté Ivaporunduva privilégiait une pratique de *recherche autonome*, c'est-à-dire qu'elle favorisait les recherches et les projets proposés et réalisés par eux-mêmes.

Comme il était devenu impossible de mener les recherches à Ivaporunduva, je me suis tourné vers la Communauté Rémanentes de Quilombo du Mandira. Ce choix n'était pas directement lié aux critères de sélection présentés plus haut, car ce n'est pas la communauté qui compte le plus grand nombre de pratiques culturelles dans des conditions « intégrales », mais

ce n'est pas non plus celle qui en compte le moins[20]. Bien qu'elle soit reconnue par la Fondation Culturelle Palmares (FCP) et l'Institut National de la Colonisation et de la Réforme Agraire (INCRA), la communauté du Mandira n'a toujours pas de titre de propriété de son territoire. Ce critère s'était retourné contre lui, car il n'y avait pas assez de temps pour visiter les 16 communautés afin de faire le « bon choix » entre elles.

La communauté du Mandira est active sur les réseaux sociaux, notamment sur *Facebook*. Sur leur page, ils présentent le travail effectué, les partenariats, les projets en cours ou finalisés, ainsi que des dénonciations des pratiques gouvernementales[21]. Par hasard, à cette époque, l'Eacone (Entidades de Articulação de comunidades negras do Vale do Ribeira) avait publié une action qui avait été réalisée par le Mandira. Compte tenu de la difficulté d'établir des, le fait d'avoir une communauté qui utilise les réseaux sociaux, dans leurs différentes formes de production de visibilité, rend le processus de contact viable. C'est ainsi que j'ai commencé à m'approcher du Mandira à travers sa page web et, parallèlement, en consultant le Rapport Technique et Scientifique (RTC)[xxxvi22].

Grâce à ce document, il a été possible de mieux connaître la communauté dans son processus de reconnaissance identitaire – ses histoires, sa généalogie, etc. Grâce à la page web, il a été possible d'avoir accès non seulement aux positions politiques de la communauté, mais aussi d'établir un premier contact. A ce moment, j'ai présenté mon intérêt pour y effectuer un travail de terrain, qui se déroulerait sur une période minimale d'un semestre, début 2016. Leur réponse a été positive. On m'a envoyé le numéro de téléphone personnel de l'un de ses membres afin d'établir des relations plus étroites. Parmi tant d'appels et de messages échangés, ce qui passait inaperçu, c'est que la recherche sur le terrain avait déjà commencé, des difficultés rencontrées lors des premières prises de contact à l'immersion dans le terrain lui-même.

Il convient toutefois de noter que, même si le Mandira a est constamment présente sur les réseaux sociaux, le contact personnel avec le chercheur est demandé avec insistance. Dans

20 Alors qu'Ivaporunduva concentrait, au moment de l'inventaire, un total de 32 pratiques culturelles en état d'intégrité, 9 en mémoire et 3 en ruines, la communauté du Mandira rassemblait 22 pratiques intactes, 2 en mémoire et 16 en ruines. Une autre information importante que nous donne le document est que l'état général des biens culturels dans toutes les communautés inventoriées dans le Vale do Ribeira concentre un indice plus élevé dans son intégrité, avec 62,5% des biens culturels en intégrité, 20,2% en mémoire et 17,3% en ruine [voir : (ANDRADE ; TATTO, 2013)].

21 Voir : https://www.facebook.com/QuilomboDoMandira/.

22 Appelé Rapport Technique Scientifique, il s'agit d'un document créé dans l'État de São Paulo, résultant des efforts du groupe de travail créé par le gouvernement de l'État par le biais du décret n° 40.723 du 21 mars 1996. En résumé, ce document vise à décrire anthropologiquement les peuples traditionnels en vue de les classer en tant que Communautés Rémanentes de Quilombo, compte tenu des dispositions de l'article 68 de l'Acte des dispositions constitutionnelles transitoires de la Constitution Fédérale de 1988.

l'un des nombreux messages et appels échangés avant d'entrer dans la communauté, mon contact m'a dit :

> Nous sommes très prudents lorsqu'il s'agit de permettre à certaines recherches d'être lancées ici. Cela arrive vraiment souvent. Mais nous arrivons toujours à avoir des chercheurs qui s'engagent à faire un retour à la communauté, et je pense que ce serait votre cas... n'hésitez pas à venir ici quand vous le pouvez, pour que nous puissions discuter.

L'appel posé sur « ... n'hésitez pas à venir ici quand vous le pouvez, pour que nous puissions discuter » est fréquemment pratiqué dans diverses situations impliquant un interlocuteur « extérieur » à la communauté. Par exemple, dans le cadre de la réalisation de mon mémoire de master, cette demande est survenue dans l'échange entre les membres de la communauté et le gestionnaire de la Réserve Extractive du Mandira (RESEX). Ils regrettaient : « pourquoi ne pas mieux connaître la réserve extractive du Mandira, située à Cananéia, la première RESEX fédérale de l'État de São Paulo ; elle est totalement abandonnée par le gestionnaire... »[xxxvii]. Dans l'échange de lettres avec le gestionnaire, on y retrouve la demande persistente pour que celui-ci aille voir la réalité du quilombo. Ils insistent : « je connais très bien la réalité ici. *Venez nous rendre visite*... J'insiste sur cette invitation à visiter la communauté et à parler aux bénéficiaires, à voir ce qui se fait dans la pratique [...] nous devons avoir une gestion partagée »[xxxviii].

Cette relation, qui repose nécessairement sur le « venez nous rendre visite », « n'hésitez pas à venir ici quand vous le pouvez », entre autres formes, ne peut être dissociée de ce qui est recherché. Dans le cas du gestionnaire, il s'agit pour eux de connaître la réalité de la communauté et de parler avec les bénéficiaires afin de résoudre le problème de l'abandon de la RESEX, mis en évidence dans ce dialogue. En ce qui me concerne, cela implique que je me rende auprès de la communauté pour qu'elle apprenne à me connaître et pour que nous puissions parler de ma proposition de recherche.

Au cours de ce processus de recherche, j'ai mis en évidence les demandes faites au gestionnaire de deux manières : *i) à travers l'expérimentation de l'abandon* (indiquée avec l'affirmation qu'« elle est totalement abandonnée par le gestionnaire ») ; et *ii) à travers l'expérimentation d'une réalité* (indiquée avec : « je connais très bien la réalité ici. Venez nous rendre visite »). De manière synthétique, la première reprend à son compte la question de l'invisibilité, posée comme une chance. La marge/marginalité est présentée comme quelque chose d'explicite dans l'abandon de la communauté. La seconde se présente comme une invitation à faire l'expérience d'une réalité dont ils sont conscients. Dans ce cas, j'applique cette

invitation au dialogue avec le manager à moi-même, en tant que chercheur, et au lecteur, en demandant : que produit l'expérimentation de cette réalité ? De quelles autres façons pouvons-nous faire l'expérience de la réalité quilombola ?

Dans le cas du gestionnaire, ils ont voulu produire une « gestion partagé ». Dans mon cas, ils voulaient vérifier que ma recherche serait accompagnée d'un certain « retour pour la communauté ». Ce qui se passe, dans les deux cas et à l'exception de leurs distinctions, c'est la participation de la communauté aux processus qui l'impliquent. Avec le gestionnaire, ils proposent une gestion partagée comme moyen d'établir des relations entre ce qui est sur le papier (dans les rapports, par exemple) et la pratique. Comme indiqué précédemment, la communauté ne conçoit aucune théorie comme antagoniste à la pratique. La connaissance, ou ce qu'on appelle savoir/faire, se produit ensemble, en même temps, c'est pourquoi il est demandé que nous connaissions la réalité : « voir ce qui se fait dans la pratique ».

Lorsque je dis qu'il y a une participation de la communauté aux processus qui l'entourent, j'affirme que rien ne se passe dans la communauté sans passer par eux. Ce n'est pas une « terre de personne », où n'importe qui peut entrer, établir ses règles, ses clôtures, ses portes, ses mesures, ses idées, etc. Penser de cette façon ne serait rien d'autre que de fonctionner selon la rationalité coloniale (où les masques sont mis en place pour faire taire le cri et l'acte). Il y a eu des cas, par exemple, où des personnes extérieures ont envahi le territoire de la communauté, établissant leurs règles, clôturant les espaces et s'appropriant leurs terres. La communauté, en revanche, s'est attaquée à cette rationalité coloniale qui croit pouvoir s'approprier tout ce qui est considéré comme le Nouveau Monde (possibilité d'expansion territoriale, économique et de gouvernance).

Lors de ma première immersion sur le terrain, une phrase du président de l'association communautaire adressée aux membres présents a été notée comme l'une des premières lignes de mon cahiers de terrain. Je paraphrase :

> Notre principal objectif est d'obtenir le titre de propriété du territoire. Nous ne devons pas perdre cela de vue.

~ Chances

> Pourquoi la République du Palmares[23], la granda *Troie Noire*, était-elle si redoutée par la colonie ? Pourquoi tant d'expéditions ont-elles été envoyées dans le but

23 L'idée du Quilombo dos Palmares comme « première république » du Brésil ne relève pas de l'historicisation de la « république » en tant qu'institution, mais d'une interprétation par divers

de la détruire ? Pourquoi les autorités coloniales ont-elles proposé des traités de paix aux Palmares, reconnaissant leur autonomie et leur territorialité, en échange de leur loyauté envers la Couronne ?[xxxix] Non seulement parce qu'elle a rassemblé des milliers d'hommes et de femmes esclavagés noirs en fuite, mais surtout en raison du fil conducteur de liberté et d'autonomie qu'elle a produit. Comme le souligne Gomes, « dirigés par Ganga-Zumba et plus tard Zumbi, ils avaient une organisation économique, militaire et politique complexe »[xl]. Alors que la rationalité coloniale visait la gouvernamentalité, établie dans la loyauté à la Couronne, la Troie Noire, les quilombos, dispersés dans les forêts, cachés parmi les montagnes, ont en revanche créé une « déraison », fondant sa propre autonomie, dépossédant la raison coloniale, marquant le territoire à travers ses passages. Selon Abdias Nascimento, Palmares « représente la première et héroïque manifestation d'amour de la liberté sur la terre du Brésil, [...] il signifie surtout le cri désespéré des Africains contre la désintégration de leur culture dans les terres étrangères du Nouveau Monde »[xli].

La recherche de l'autonomie et de la liberté volée est quelque chose qui persiste tout au long du processus d'esclavage et de post-Abolition dans les tropiques appelés Nouveau Monde. Que ce soit dans les quilombos ou dans les senzalas, les hommes et les femmes noirs ont produit des modes de résistance pour retrouver la possibilité de vivre. Cette marque imprègne toute construction d'un peuple, d'une communauté qui lutte pour la liberté et d'une bouche collective qui crie son opposition à la destruction d'elle-même (qui est, par conséquent, la destruction de sa possibilité existentielle, en termes ontologiques et topologiques). Comme le soulignent Reis et Gomes :

> Entre les Palmares et les quilombos des dernières années d'esclavage, les esclaves brésiliens ont construit une histoire passionnante de liberté. Une histoire pleine d'embûches et de surprises, d'avancées et de reculs, de conflits et de compromis, sans sens linéaire, une histoire qui élargit et rend plus complexe la perspective que nous avons de notre passé[xlii].

Il est important de considérer que les quilombos n'étaient pas seulement des institutions de résistance à ce que je vois comme une rationalité coloniale, mais aussi comme un lieu de nouveau départ pour leur propre existence, ce que je souligne à partir de la bibliographie de Beatriz Nascimento. C'est pourquoi je réaffirme l'importance de la participation des quilombos aux processus qui les concernent, car cette participation concerne leur propre puissance d'invention. En d'autres termes, entre la violence

auteurs noirs, comme, par exemple, la mention par Domingos Jorge Velho de Palmares d'une « république noire » (NASCIMENTO, 2019, p. 173). Abdias, dans presque toutes ses mentions, concevra également Palmares comme une république. Commentant une « continuité » des luttes afro-brésiliennes, l'auteur affirme : « il existe une continuité historique dans la lutte des Afro-Brésiliens pour leur identité ethnique et culturelle qui remonte au XVIe siècle, avec la résistance des quilombos et de la République de Palmares (1595 à 1695), jusqu'à la série de révoltes entre 1805 et 1835 à Bahia » (NASCIMENTO, 2019, p. 251).

appliquée par la colonie, les insurrections menées par les esclavagés à l'intérieur des senzalas, la création des quilombos comme lieu de fuite entre des forêts et des montagnes, parmi de nombreux autres détails, la ligne qui construit la liberté et l'autonomie de ces peuples est la même qui nous permet de les considérer comme les agents de leurs transformations ontologiques, comme l'affirment les historiennes Lilia Moritz Schwarcz et Lúcia Garcia[xliii].

Ce que j'entends mettre en évidence dans cette thèse, et ce que j'ouvre dans ce texte comme une chance pour une nouvelle plongée, c'est que ces transformations, marquées par des résistances et des manières d'exister, sont intimement liées à la terre et aux territoires comme *topos* existentiels. Assumées ici comme des concepts, la liberté/autonomie, la terre et les territoires existentiels sont inséparables, étant donné que le concept même d'« esclave », comme l'affirme Muniz Sodré, implique la notion de propriété d'une terre/territoire. Selon lui, « l'esclave était en fait celui qui – pour des raisons de défaite à la guerre, de non-paiement de la dette, d'offense grave à l'ordre régnant, etc. – a été privé de terre, c'est-à-dire de la possession de son propre territoire, pour s'appliquer à cultiver l'espace des autres »[xliv].

En partant de cette opportunité de mettre en jeu le quilombo du Palmares, je ne fais qu'aborder de manière synthétique les multiples confrontations entre les peuples esclavagés au Brésil et la rationalité coloniale. Dans les différentes expéditions envoyées pour détruire Palmares, même si les récits ont été écrits par ceux qui l'ont persécuté, ce qui nous est présenté est une autre manière de produire l'espace, de construire son histoire, de laisser des traces sur le territoire. Pour cette raison, la forêt n'est pas seulement un lieu de fuite, mais un autre lieu, un paysage qui réunit les résonances des marques des communautés quilombolas d'aujourd'hui avec les quilombos d'hier, car le quilombo « n'était pas seulement le grand espace de la résistance guerrière. Tout au long de la vie brésilienne, les quilombos ont représenté des ressources radicales de survie collective, avec une forme de vie communautaire et des modes d'organisation propres »[xlv].

Cela dit, je souhaite insister sur la possibilité d'appeler cette trajectoire de lutte et d'existence une topogenèse. En étant marquée comme un acte métaphorique de géophagie, la topogenèse, telle qu'elle est déjà dénotée ici, présente les processus de constitution d'une mémoire invisible à partir de la dynamique spatio-temporelle. Ceux-ci, en tant que marques du territoire, cherchent la réalité non seulement dans la généalogie, la chronogénèse et l'hétérogénèse, mais aussi en eux-mêmes.

Dans le cas des quilombos, la topogenèse est soutenue par la dynamique de leurs territoires existentiels, étant donné que les Africains, déterritorialisés d'Afrique, territorialisés et esclavagés au Brésil (dans un « Nouveau Monde » qui différait par la langue, les habitudes, la religiosité, etc.), ont créé de nouveaux territoires pour

l'expression d'une nouvelle manière de vie (le nouveau commencement du présent). Ces pratiques est entrelacé et constitue à la fois ses complexités éthiques, esthétiques, politiques et économiques, non seulement en tant qu'acte de résistance, tentative de « permanence » de la culture africaine, mais cela va plus loin, comme un acte d'invention et de transformation d'eux-mêmes[24].

D'où cette interrogation : pourquoi la propriété du territoire est-elle une chose qu'ils ne peuvent perdre de vue ? Qu'est-ce que le territoire a à voir avec tout ça ? Porte-t-elle les marques de leur ancestralité et de leur spiritualité ? Pour répondre à cette question, la communauté du Mandira nous donne un indice : « lorsque la princesse Isabel a signé la Lei Áurea, *les Noirs du Mandira étaient déjà liberés, car ils avaient reçu la terre en héritage* »[xlvi]. La liberté, selon les mandiranos, est toujours liée aux marques du territoire, au droit à la terre, à son « appropriation ». Car c'est le territoire qui leur permet de s'inventer ; ses marques communiquent avec les modes d'existence inventés dans l'émergence de l''ici' et du « maintenant ». Comme nous l'avons dit plus haut, étant donné qu'il n'y a pas de séparation entre théorie/pratique, savoir/faire, etc., il n'y a pas de séparation entre personne/territoire, car l'un est le pli de l'autre dans la mesure où l'un se présente seulement quand l'autre se présente.

L'évocation de la liberté comme droit à la terre et à l'autonomie de son usage s'observe dans diverses situations, que je problématise dans les t(r)opiques qui composent cette thèse. Toutefois, j'en souligne un qui, à mon sens, exprime le plan de cohérence de cette thèse. Dans un entretien avec l'un des résidents de la communauté, l'introduction suivante est faite : « je m'appelle Francisco de Sales Coutinho Mandira. Tout le monde me connaît comme 'Chico Mandira'. Mandira est le nom de la terre ».

L'importance de la propriété du territoire, à partir de ce moment-là, est devenue quelque chose qui a guidé mes intérêts de recherche. En effet, cette terre, comme l'affirme l'anthropologue Maria Célia Manzoli Turatti, « n'est pas n'importe quelle terre, mais la terre sur laquelle ils ont conservé une certaine autonomie culturelle et sociale et, par conséquent, une certaine estime de soi »[xlvii]. L'éternel retour de la rencontre constitue donc un éternel retour à la terre, à l'invention constante d'un mode de vie qui résiste et qui existe.

24 En ce sens, on peut comprendre que, alors que la rationalité coloniale fonctionne selon la logique du territoire en tant que propriété privée (dans le cas de l'esclavage, propriété de la colonie), les quilombos créent des moyens de déposséder cette rationalité, ce qui revient également à déposséder la colonie de leurs propres corps, compris comme propriété de la Couronne et des maîtres d'esclaves. En d'autres termes, le territoire que les quilombos inventent est, en même temps, leur propre corps. Un corps dépossédé du sceau de la propriété coloniale.

Comme je l'ai évoqué plus haut, j'ai appris, pendant l'enquête de terrain, que la personne et le territoire ne peuvent pas être résumés, sans réserve, à une « relation », parce que cette relation implique un « coengendrement » qui crée une sorte de « pli existentiel » des deux entités *personne/territoire*. La nature se promène dans le sujet mandirano en même temps qu'ils le traversent. Le patrimoine de la terre, qu'ils évoquent dans les entretiens, n'est pas seulement un patrimoine documentaire de propriété, mais un patrimoine géophagique qui traverse les siècles comme une voix qui résonne des senzalas aux communautés, une prise d'espace comme lieu d'auto-invention. En d'autres termes, ils entrent dans la forêt, trouvent le chemin des marques et se constituent en sujets de leurs transformations.

Cela dit, l'exercice auquel je me livre dans cette thèse est celui de ne pas perdre de vue cette terre ou, comme le dit poétiquement Clarice Lispector, de retrouver la sensation de *découvrir la terre*[xlviii]. Ne pas perdre de vue la terre, c'est aussi la mise en œuvre d'une politique organique qui va à l'encontre de la rationalité coloniale, qui vise à se l'approprier pour l'exploiter. C'est pourquoi, à cet égard, Ailton Krenak affirme que :

> Les seuls groupes qui considèrent encore qu'ils doivent rester attachés à cette terre sont ceux qui ont été à moitié oubliés sur les bords de la planète, sur les rives des fleuves, sur les rivages des océans, en Afrique, en Asie ou en Amérique latine. Ce sont des caiçaras, des autochtones, des quilombolas, des aborigènes – des sous-humanité[xlix25].

Cette thèse vise donc à mettre en évidence le quilombo, cette « sous-humanité », comme une communauté qui ne s'est pas éloignée de la terre, qui est la genèse de ses dimensions éthique, esthétique, politique et économique.

En gardant cela à l'esprit, et toujours en considérant les mots de Krenak, il est important de dire que j'assume « l'espace non pas comme un lieu confiné, mais comme le cosmos où l'on peut plonger en parachutes colorés »[l]. Selon l'auteur, pour échapper à ce confinement spatial de la terre et réordonner les rapports de forces qui s'y créent, il est nécessaire de fabriquer ces parachutes. Les réaliser revient à *commencer* à apprendre un lieu où les visions et les rêves sont possibles, un lieu de connexion avec le monde dans lequel nous vivons, un lieu qui détient une « puissance différente »[li]. Lorsque les enfants du Mandira inventent la marée sur terre, sous un canoë qui ne marie plus, en rendant vivants les mouvements de la mer, ils s'initient à un apprentissage, une pratique de la chute dans le cosmos à l'aide de parachutes colorés.

---

25 Les *Caiçaras* sont les habitants traditionnels des régions côtières du Brésil, issus d'un métissage entre noirs, blancs, autochtones, etc. Dans leurs pratiques culturelles, la pêche artisanale, l'agriculture, la chasse, l'artisanat, entre autres, constituent leur cosmologie. Dans son *Enciclopédia Caiçara*, l'anthropologue Antonio Carlos Diegues organise des études exhaustives qui présentent et problématisent l'histoire et la mémoire de la caiçara brésilienne (DIEGUES, 2004, 2005a, b, c, 2006).

Si l'on reprend l'exemple de la chasse présenté ici, s'engager dans une démarche d'« avancée dans un espace/lieu onirique »[lii] peut être compris comme un plongeon dans la forêt, lieu des possibles : des fuites, des rencontres, en bref, un apprentissage sans antécédents et sans précédents, un apprentissage immanent. Par conséquent, l'exercice de recherche et d'écriture auquel j'aspire ici peut être pensé comme une pratique d'apprentissage *qui va dans la forêt, laissant les appâts et trouvant les traces des marques*, cherchant la composition d'une mosaïque, comme une manière de recommencer le quilombo. Il s'agit donc d'un éternel retour de la rencontre, d'une expérience qui implose le cocon de l'humain, s'ouvrant à une vie non limitée[liii]. La forêt est donc notre hétérotopie conceptuelle, notre initiation au plongeon dans le cosmos, la fabrication de nos parachutes colorés. En même temps, la voix intrépide de Clarice sonne comme un désir : « je ne veux pas de cette maison »[liv], je veux la dimension la plus rude et la plus accidentée, je veux le *territoire existentiel*[26].

Ces chances fonctionnent donc comme une sorte de microcosme des t(r)opiques qui composent cette thèse, que ce soit d'un point de vue tropico-géographique ou topique-conceptuel. Ils présentent les événements historiques comme des effets de surface, une « quasi-cause » qui effectue les processus de formation du champ social quilombola. Ils visent à affirmer qu'être sur la terre est la possibilité de créer des confluences et des transfluences avec les singularités du quilombo, qu'elles soient historiques, économiques, politiques, ou autres. En effet, la terre se présente comme un cosmos en gestation, où naissent une multiplicité de territoires existentiels qui affirment sa persévérance. Ainsi, le questionnement présent dans le photo-poème qui débute ce texte traversera de diverses manières la composition de cet écrit : « comment faire jaillir la voix d'un monde au silence séculaire ? ». Avec ces voix, quelles possibilités s'ouvrent pour la problématisation de notre contemporain ? Qu'est-ce qu'une expérience *dans* et *du* quilombo du Mandira nous permet de penser du Brésil ? Des questions comme celles-ci ont occupé mes pensées tout au long de ce processus de doctorat. Grâce à elles, la matérialité de la thèse se présente.

26 Dans cette histoire, intitulée *Mineirinho*, Lispector (2016, p. 317) dit : « Ce que je veux est beaucoup plus rugueux et difficile : je veux le terrain ». Par conséquent, l'expression « terrain existentiel », telle qu'elle est présentée dans ce texte, n'est qu'une composition entre ce que dit Clarice et l'idée que ce terrain concerne un *territoire existentiel*.

DE NOS TROPIQUES A NOS TOPIQUES

Certaines décisions ont été prises lors de la réalisation de cette thèse. L'une d'entre elles, et peut-être la plus importante, est la manière dont j'assume le quilombo. La relation éthique qui s'est développée dans le travail de terrain avec les mandiranos m'a conduit à penser la communauté quilombola comme une *pratique politique* et, par conséquent, *idéologique*. Ce choix s'est effectué à partir de l'enquête de terrain et des sources bibliographies citées tout au long du texte, comme Beatriz Nascimento et Antônio dos Santos Bispo. Pour la première, le quilombo est un « instrument idéologique » d'« affirmation de soi »[27]. Pour le second, le quilombo est une pratique « contre-coloniale » fondée sur une « pensée circulaire » qui s'oppose radicalement au colonialisme contemporain[28]. Ainsi, bien que cette recherche puisse suivre d'autres voies – comme toute autre recherche – ce choix résonne dans chaque analyse et affirmation développée et présentée dans cette thèse.

Tout d'abord, du point de vue de l'écriture, plusieurs formes d'expression ont été utilisées. Les *Encruzilhadas*, par exemple, sont constitués à la fois d'images produites lors du travail de terrain et de courts métrages. Ceux-ci ont le potentiel de traverser la thèse, les moments pendant lesquels l'écriture exige une autre matérialité pour faire fuir les voix, les couleurs, les sons.... Parfois, ils constituent une manière d'*être* dans le quilombo ou même de le *parcourir*, en apprenant à connaître les personnes et les espaces qui se mélangent mutuellement dans les propositions présentées dans ce texte. D'autres fois, ils apparaissent simplement, sans prévenir, en passant à travers la fatigue de la lecture. Ainsi, on peut dire que les encruzilhadas permettent une autre entrée – parmi les nombreuses possibles – d'agir/opérer avec le quilombo du Mandira.

Ensuite, les *T(r)opiques* est ce qui fait que les chances présentées dans ce texte gagnent en circularité, c'est-à-dire lorsqu'elles sont problématisées d'un point de vue conceptuel, de nos

27 Dans sa conférence sur la *Historiografia do Quilombo*, en 1977, Beatriz Nascimento affirme que le quilombo est « un *instrument idéologique* de plus pour la lutte du Noir [...]. C'*est un instrument d'auto-affirmation*, un instrument de compréhension que vous, que l'homme noir, est un homme capable comme n'importe quel homme, qu'il a formé des quilombos pas seulement à cause des punitions corporelles. Il a fui, il a tué, il a tué des maîtres, il s'est suicidé, des femmes ont avorté, il y a eu diverses formes de lutte [...] [c'est pourquoi] le quilombo existe encore et *c'est lui qui nous donnera à tous la possibilité de repenser notre rôle au sein de l'Histoire du Brésil* [...] » (NASCIMENTO, 2018, p. 131, je souligne).

28 Dans son livre *Colonização, Quilombos: modos e significações*, le quilombola Antonio dos Santos Bispo, comprend les quilombos, ainsi que les peuples indigènes, comme des peuples contre-colonisateurs qui ont trouvé une pensée circulaire, dans une roue, qui circule, sur le côté et sur l'autre, s'opposant radicalement à la pensée linéaire (colonialisme). Cette façon de comprendre est donnée au fait que, pour Bispo (2018a), indépendamment des différences et des particularités des Africains, des peuples autochtones, ainsi que des Européens, de l'État, les premiers sont compris comme des contre-colonisateurs et les derniers comme des colonisateurs.

tropiques à nos topiques, et vice-versa. Ainsi, ils sont composés à la fois à partir de l'expérience vécue sur le terrain, des pourparlers avec la communauté mandirana et des analyses épistémologiques que l'on considère importantes pour la proposition que nous soumettons dans cette thèse. La composition latitudinale et longitudinale de chaque t(r)opique est une invitation à une expérimentation géographique du quilombo mandirano, matérialisant certaines problématisations mises en évidence dans leurs topiques. Les concepts employés mettent en lumière l'affirmation d'une indissociabilité entre les personnes et la terre, c'est-à-dire entre les quilombolas et leurs territoires. Le caractère politique, de cette façon, se présente comme une forme de potentialisation de l'affirmation que le quilombo est la terre elle-même, constituant ainsi une cosmovision quilombola. Pour la terre, ils résistent, insistent et persévèrent. Pour la terre, ils existent. Pour la terre, ils disent : *nous sommes des quilombolas*.

Enfin, ce travail est divisé en trois parties. La première, cette introduction, vise à présenter une description – quoique fatalement imparfaite – des processus ayant conduit à l'élaboration de la problématique de recherche. On y aperçoit certaines *chances* qui se présentent comme des possibilités de recherche. Celles-ci se sont construites à la fois dans le mouvement d'écriture de la thèse et en relation directe avec les recherches développées lors du mémoire de master. En résumé, il vise à présenter une processualité de la conduite de cette recherche.

La seconde partie, intitulée *Conforme a maré: o trabalho de campo como possibilidade da pesquisa como encontro*, constitue en la présentation d'une discussion méthodologique – à la fois à partir des données produites sur le terrain et des références bibliographiques qui ont fait partie de mes études au cours de ces années – visant à problématiser le travail de terrain comme une autre possibilité de penser la recherche. Le signe de la *marée* – source d'une connaissance organique du quilombo du Mandira – est présenté comme une possibilité de penser la recherche *selon la marée*, c'est-à-dire une recherche qui se déplace avec les éléments de cette cosmovision.

La dernière partie, intitulée *Racionalidade Colonial: autoritarismo e dependência*, vise à problématiser l'énonciation d'une rationalité possible sous nos tropiques qui, en ne niant pas la politique néolibérale contemporaine, la dépeint comme mode d'expression d'une singularité propre à la subjectivité brésilienne. Il s'agit donc d'un texte qui se déplace du Mandira (sans la perdre de vue) pour penser une rationalité qui justifie la permanence des inégalités sous le signe de l'autoritarisme et de la dépendance. Selon cette rationalité – au regard de la pensée de Beatriz Nascimento, Antonio dos Santos Bispo, pour n'en citer que quelques-uns au sein de cette constellation bibliographique qu'est la philosophie politique – le quilombo est présenté comme

une organisation s'opposant à l'État colonial, étant ainsi conçu comme une organisation sociale « contre-coloniale ». De cette façon, le texte est composé à la fois avec le Mandira et au-delà du Mandira. Le fait qu'il s'agisse d'un texte de conclusion n'en fait pas une véritable conclusion. Au contraire, c'est une ouverture qui matérialise certaines pistes pour des recherches futures[29].

---

i PESSOA, 1997.
ii ROLNIK, 1993.
iii ROLNIK, 1993, p. 242
iv ROLNIK, 1993, p. 242.
v LISPECTOR, 1999.
vi ROLNIK, 1993, p. 242.
vii ROLNIK, 1993, p. 242, je souligne.
viii BISPO, 2018a.
ix ROLNIK, 1993, p. 246.
x KRENAK, 1999, p. 28.
xi GONDIM, 2018.
xii INRC, 2000.
xiii ANDRADE, TATTO, 2013.
xiv GONDIM, 2015.
xv GONDIM, 2018.
xvi GONDIM, 2018, p. 95, je souligne.
xvii MASSEY, 2008.
xviii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 99.
xix ANDRADE; TATTO, 2013, p. 310.
xx ANDRADE; TATTO, 2013, p. 170.
xxi ANDRADE; TATTO, 2013, p. 170.
xxii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166
xxiii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166, je souligne.
xxiv ANDRADE; TATTO, 2013, p. 309, je souligne.
xxv GONDIM, 2018, p. 53.
xxvi GONDIM, 2018, p. 55.
xxvii GONDIM, 2018, p. 60.
xxviii GOMES, 2015, p. 123.
xxix NASCIMENTO, 2016, p. 66.
xxx GOMES, 2015, p. 16.
xxxi GOMES, 2015, p. 34.
xxxii GOMES, 2015, p. 28.
xxxiii KILOMBA, 2019.
xxxiv NASCIMENTO, 2016, p. 53.
xxxv KILOMBA, 2019.
xxxvi TURATTI, 2002.
xxxvii GONDIM, 2018, p. 43.
xxxviii GONDIM, 2018, p. 44, je souligne.
xxxix GOMES, 2015.
xl GOMES, 2015, p. 92.
xli NASCIMENTO, 2016, p. 49.
xlii REIS; GOMES, 1996, p. 23.
xliii SCHWARCZ; GARCIA, 2006.
xliv SODRÉ, 2002, p. 15.
xlv SODRÉ, 2002, p. 68.

---

29 Une version courte de ce texte sera publiée dans la Revue Cahiers Critiques de Philosophies sous le titre *Rationalité Coloniale. Essai sur le « corps politique brésilien »*, organisé par le professeur Diogo Sardinha. En outre, le court-métrage *DisTempo*, qui figure à la fin de cette thèse, a également une traduction française.

xlvi GONDIM, 2018, p. 21, je souligne.
xlvii TURATTI, 2002, p. 11.
xlviii LISPECTOR, 1999.
xlix KRENAK, 2019, n.p.
l KRENAK, 2019, n. p.
li KRENAK, 2019, n. p.
lii KRENAK, 2019, n. p.
liii KRENAK, 2019, n. p.
liv LISPECTOR, 2016, p. 388.

ENCRUZILHADAS
02

Caminhando pelo Mandira, muitas são as encruzilhadas no caminho. Lugares e edificações são vivenciados em sua prática cosmogônica como se, em cada passagem, um novo mundo se apresentasse. Um terreno que pode ser maior que o mundo... Sob o som da caixeta, Seu Zé Pereira do Ariri deixa uma convite para nos acompanhar na entrada desta encruzilhada mandirana, as imagens expressam um estar com o Mandira.

Link de acesso: https://www.youtube.com/watch?v=Z5vARHyaVB8
Esse vídeo é uma complementação musical da *encruzilhada 02*.

Créditos
Imagem: Diego de Matos Gondim
Curadoria: Diego de Matos Gondim e Maria Clara Belchior

Imagem 1: Mandira é nome de rio, nome de ponte, nome de serra, nome de gente, nome de bairro.

Imagem 2: dispostos quase todos sob a serra, o ambiente é composto de varais, pequenas casas de cachorros, árvores de palmito... Sobre a terra, cascas de ostras fazem os caminhos dos dias “enlameados”.

Imagem 3: a noite chega e é possível ser consumido pelo silêncio ensurdecedor do som ao redor. Pode ser uma simples cigarra ou até mesmo um Quati, não importa. Em tempos de chuva, importante mesmo é cobrir bem o corpo, evitar a umidade das paredes e esperar que o dia nasça “pra maré”.

Imagem 4: manhã de uma noite chuvosa, “butuca” na certa. O melhor repelente é o óleo de cozinha. “Aqui no Mandira eles são espertos”.

No “porto da maré”, o primeiro destino é o manguezal. Esta é a Reserva Extrativista do Mandira.

Imagem 5: para extrair a ostra, é utilizado um pequeno pedaço de foice cortada. O movimento no manguezal é ligeiro, não pode dar tempo pra maré subir. É preciso ser “conforme” a maré.

Imagem 6: maré baixa significa que será possível fazer o manejo da ostra nos viveiros. Não pode esquecer das botas e das luvas. A primeira evitará que fique "atolado" na lama do mangue; a segunda, que as mãos se cortem com a ostra. "Isso é pior que faca, cuidado".

Já Mandira... Mandira está em todo lugar, imponente como um útero engravidado, como uma bússola nas mãos dos mandiranos.

"A maré está enchendo".

Imagem 7: “chega da maré” por volta das 12h. Tira as botas, troca as roupas, serve o almoço e se coloca diante da televisão.

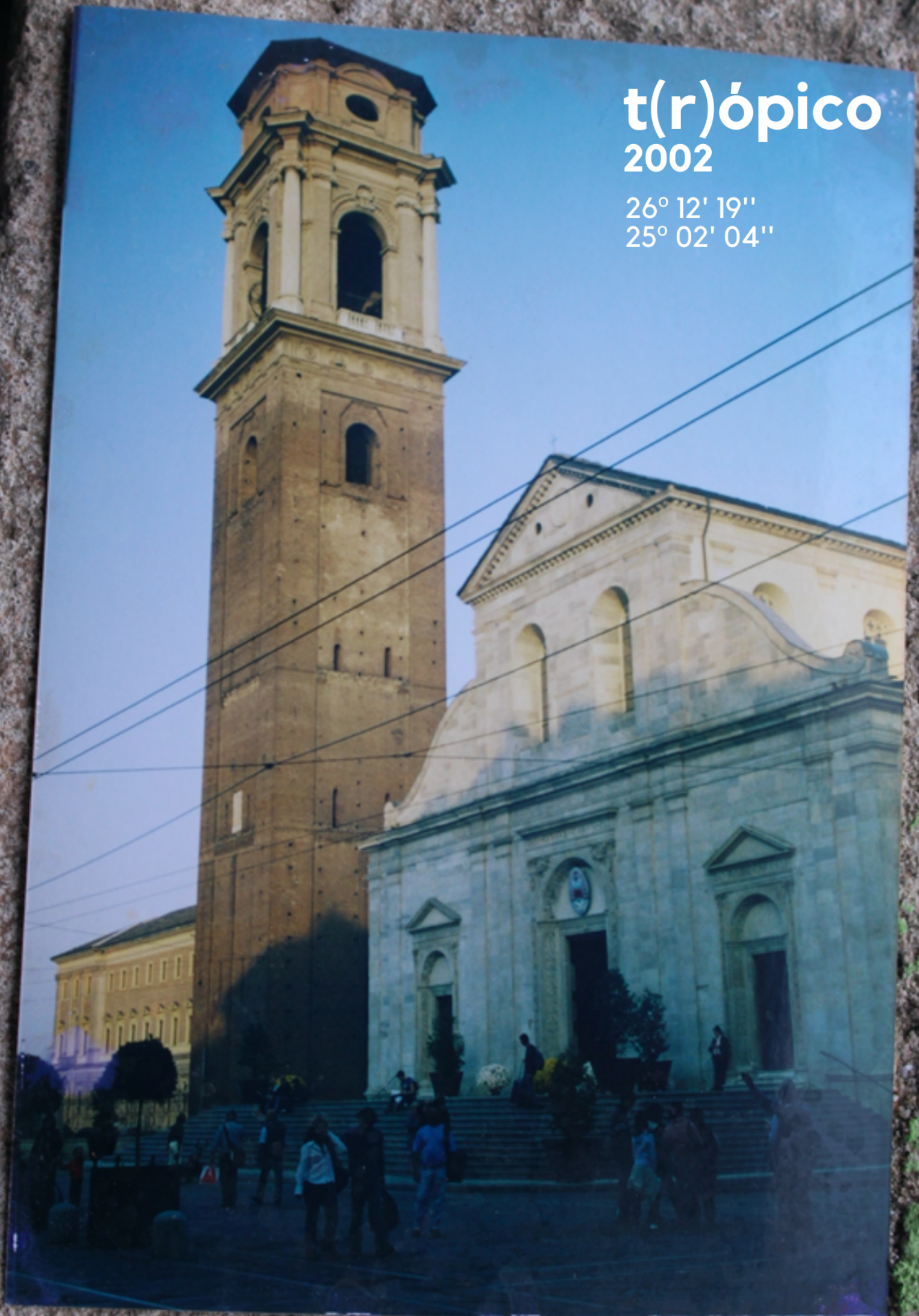
O “Balanço Geral” noticia uma enchente na capital.

Imagem 8: disseram que precisa de reparos, pois pode não aguentar as chuvas. Uma pequena “fresta” é passagem para as estripulias da “criançada”.

Uma ancestralidade irrompe pelos portões de uma infância partilhada.

Imagem 9: sagrado ancestral. É festa de Santo Antônio, padroeiro mandirano.

Imagem 9: quando crianças, os mandiranos que moravam acima do Rio Mandira, antes de serem postos sob pedra, brincavam com o futuro passado da casa de pedra.


t(r)ópico
2002
26° 12' 19''
25° 02' 04''

Descrição da Imagem: Sempre contamos nossas histórias de saída do Mandira com muito orgulho, pois pensavam que nunca iríamos sair daqui, assim diz Seu Chico, sentado em um pequeno sofá na área de sua casa – que dá visão a uma profundidade do Mandira. Do outro lado da balsa, conservam uma "bronca" que nunca deixou de existir é conservada. Desde sempre foi assim, não é imaginação nossa, diz Ernani Mandira. Por isso, "nunca pudemos contar com eles"; tudo que fizemos e conseguimos, todos lugares que viajamos com nossas histórias e nossa terra, foi iniciativa nossa, com nossos parceiros.

ESCREVIVÊNCIAS QUE PERSEVERAM

RUPTURAS ÓTICAS E POLÍTICAS

• • • • • • • • •

Falo tagarelando,
escrevo mal ortografado,
canto desafinado,
danço descompassado,
só sei pintar borrando,
meus desenhos são enviesados.
Esse é o meu jeito.
Não me mandem fazer direito.
Eu não sou colonizado.
Vivas!

Nego Bispo

Figura 1: Echo and Narcissus.
Fonte: Waterhouse (1903).

Fui convidada
para vir aqui hoje.
Mas sinto que
Não há nada de novo
que eu possa dizer.
Muitas vezes,
sinto que tudo
já foi dito.
Sinto que
já sabemos tudo,
mas tendemos a esquecer,
do que já sabemos.
É por isto que hoje,
eu vos quero contar
uma história:[1][2]

Por trabalhar desde 2015 com a comunidade quilombola do Mandira, recebi, neste período de pandemia, alguns convites sugerindo a publicação de um texto que problematizasse o contexto dos quilombolas no atual contexto pandêmico. Neste período, pus-me variadas questões, tais como: o que eu poderia dizer sobre o quilombo no contexto atual? Que desafios a comunidade estaria vivenciando em tempos de distanciamento social? Que possibilidades se anunciavam em suas práticas e modos de vida? Enfim, foram muitos os questionamentos passíveis de serem pensados e problematizados deste meu lugar "acadêmico". Não se pode negar que questões como essas são fontes de várias teorizações. São profundas, filosóficas, antropológicas, sociológicas e até históricas. Por elas, emanam também possibilidades poéticas e literárias.

No entanto, ao me apoiar sob elas, confesso que senti uma sensação desmedida de desassossego. Como Narciso[3], que se afogou no rio que refletia a imagem de si mesmo, sentia-me incapaz de deixar a própria reflexão. "Sem se mexer, sem comer, sem beber. Em sofrimento"[4], tal era o sentimento de desassossego que interrompia todos meus ensaios de

1 Introdução da performance *Narcissus and Echo*, realizada por Grada Kilomba. Com título *Ilusões*, Vol. 1, a videoinstalação foi exposta na Pinacoteca de São Paulo, entre os dias 06 de julho e 30 de setembro de 2019. Vide: (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

2 Os textos alinhados à esquerda seguem a estrutura estético-poética proposta por Grada Kilomba na performance supracitada. A escolha por manter o texto ao modo como foi apresentado pela artista diz respeito à preservarão desta forma estético-poética. Além disto, destaco que, sob esta inspiração, alguns recortes das conversações realizadas com os moradores da Comunidade de Quilombo do Mandira receberam esta mesma estética alinhada à esquerda, visando não apenas evidenciar um recorte da conversação, mas também imprimir uma forma estético-poética que, na interpretação feita da performance *Narcissus and Echo*, apresenta o que Grada Kilomba conceitua como rupturas ótica e política. Por se tratar de conceitos fundamentais à construção deste artigo, realço que eles serão problematizados ao longo do artigo.

3 Personagem da mitologia grega performando por Grada Kilomba na videoinstalação supracitada na abertura deste artigo, acompanhada Figura 1, de Waterhouse (1903).

4 Recorte de trecho da *Parte I* da performance aqui supracitada (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

escrita respirando os ares enlatados da famosa *Bibliothèque National de France* (BNF), *à Paris*! O que poderia ser mais irresponsável que falar da comunidade, considerando o atual contexto da pandemia, a partir das questões aqui apresentadas, estando vivenciando, há mais de um ano, uma realidade que excederia em ironia se aventurássemos denominar de "paralela"?

Eu entro
em bibliotecas
em teatros,
cinemas,
museus,
galerias,
e universidades,
~~para homenagear~~
~~o trabalho de artistas brancos~~.
apenas para me encontrar
rodeada das reflectidas
imagens da branquitude.

~~Tudo ao meu redor,~~
~~é a imagem refletida da branquitude~~[5]

Este trópico, portanto, é um ensaio à *desobediência poética*[6]. À desobediência técnica e teórica. À desobediência do Narciso "como alguém que se vê a si e o seu próprio corpo como os objetos de amor"[7]. À desobediência de Eco "como quem repete, e quem confirma as palavras de Narciso"[89].

§§

Dito com outras palavras, não pretendo me render a numerosas páginas de análises, teorizações e discussões que hora são fundamentais para o terreno epistemológico, filosófico e metodológico da Antropologia e, em suma, das Ciências Humanas. Quero algo mais pueril,

5 Recorte de trecho da *Parte II* da performance aqui supracitada (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).
6 Título dado à exposição de Grada Kilomba na Pinacoteca de São Paulo. Esta exposição compreendeu quatro videoinstalações, quais sejam*: Illusions Vol. I*, onde a artista apresenta *Narcissus and Echo* (2017), *Illusions Vol. II*, onde a psicanalista apresenta *Oedipus*, *The Dictionary*, onde são apresentadas palavras e seus significados e, por fim, *Table of Goods*, onde é problematizada uma perspectiva de *trauma*, provocado pelo colonialismo (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p). Esta última pode ser encontrada também em sua tese de doutoramento, publicada sob o título *Plantation Memories. Episodies of Everiday Racism*, (KILOMBA, 2010).
7 Recorte de trecho da *Parte II* da performance aqui supracitada (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).
8 Recorte de trecho da *Parte II* da performance aqui supracitada (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).
9 Uma versão deste texto, intitulado V*idas que perseveram: escrevivências de uma comunidade quilombola como ruptura ótica e política,* foi publicada na Revista Cadernos de Campo, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (GONDIM, 2021a).

alguma coisa que traga vestígios da textura ontológica da Comunidade Remanescente de Quilombo do Mandira. Quero uma *ruptura ótica* e *política*[10], "uma ruptura entre o objeto e a imagem"[11] feita pelo próprio modo de vida dos quilombolas em questão. Sem aclamações teóricas, hipóteses estipuladas, determinações analíticas e meticulosas conclusões, busco precipitar-me em vozes para contar uma história e traçar uma geografia[12]. Por isso, faço das palavras de Conceição Evaristo as minhas: "busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha"[i].

Ao se enveredar por este intento, a narrativa que aqui se compõe persegue uma *escrevivência*, à maneira como esta é proposta na obra *Becos da memória*, de Evaristo. Parafraseando a autora, uma escrevivência con(funde) escrita e vida e se apresenta como um ato que explode em invenções um *espaço em profundidades*. Este espaço em profundidades é a própria vida que emana enquanto ato de perseverança. Além disto, pode-se dizer que este espaço marca a memória por suas *intemporalidades*, como afirma Grada Kilomba[13]. Desse modo, este espaço *em* profundidades e *de* intemporalidades apresenta as escrevivências aqui compostas como uma maneira de encarnar o vivido no aqui e agora; como uma maneira de produzir uma ruptura ótica e política, onde a realidade se separa da imagem enquanto representação do imaginado e do vivido.

Tendo isto em vista, compreendo que a investida em escrevivências confunde os narcisos reflexivos e os ecos da repetição, misturando vozes para compor uma "primeira" narração. Saliento, no entanto, que seu estado de "primeiro" não diz respeito a um princípio

10 Salvos os casos de grifos, obras citadas no corpo do texto e termos em outros idiomas, destaco que o uso do itálico visa evidenciar a enunciação de um conceito importante para a proposta da tese.

11 Recorte de trecho da *Parte II* da performance aqui supracitada. É nesta parte que as duas rupturas – *ótica* e *política* – são apresentadas por Kilomba como "uma ruptura entre a realidade e a imagem". Isto, porque, parafraseando suas palavras, as imagens que por ela são vistas não refletem a sociedade à qual ela vive e a sociedade em que ela vive não reflete as imagens que ela vê. Portanto, uma ruptura ótica, nestes termos, é simultaneamente política, pois visa romper com os padrões de visibilidade de determinadas situações, coisas, eventos, objetos, entre outros (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

12 Ao evocar a presença de uma geografia a ser traçada, considero especialmente a filosofia de Gilles Deleuze e Feliz Guattari, assim como a proposta antropológica de Tim Ingold. Mesmo que não seja tema de discussão deste artigo, é importante salientar que, para estes autores, o mundo, assim como as subjetividades que o atravessam, são constituídos de *linhas* que compõem e produzem uma cartografia (DELEUZE; GUATTARI, 1980; INGOLD, 2013). Por exemplo, em curso ministrado por Deleuze na *Université de Paris 8*, o filósofo afirma que "o que conta na vida de alguém, indivíduo ou grupo, é um certo conjunto que pode ser chamado de cartografia. Uma cartografia é feita de linhas. Em outras palavras, somos feitos de linhas que variam de indivíduo a indivíduo, de grupo a grupo, podendo haver nelas tramas comuns (DELEUZE, 1977, *on-line*, tradução nossa). Não tão diferente, mas inspirado por estas ideias deleuzo-guattarinianas, Tim Ingold desenvolve um estudo antropológico considerando que "nós vivemos em um mundo em que, antes de tudo, não é composto de coisas, mas de linhas". (INGOLD, 2013, p. 12).

13 Ao abrir esse espaço *de* intemporalidades, a autora con(funde) passado, presente e futuro. Ela encarna as três representações temporais para denunciar o espaço vazio o qual ela habita, ou seja, um *espaço branco*. Em suas palavras, é um espaço "onde o passado interrompe o meu presente, e onde o presente é vivenciado como se eu estivesse no passado". Para a autora, este espaço *de* intemporalidades é um "'cubo branco' que se apresenta ausente de cor e de significado". (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

onde as coisas começam – "o princípio de tudo!" – mas à explosão de invenções que se figura em um recomeçar, em um inventar de novo. Portanto, a con(fusão) entre escrita e vida aqui a(*in*)ventada busca a voz e a fala de *quem* conta, onde "quem" não indica uma pessoa do discurso, um sujeito, mas a invenção de uma comunidade. Dito isto, este "quem" poderia ser definido, junto a Evaristo, como um "amontoado" de homens, mulheres, crianças, gentes... das encruzilhadas do quilombo do Mandira[ii]. Em termos mandiranos, as escrevivências podem ser assumidas como "um bicho de várias pernas"[14].

Ao considerar estes apontamentos iniciais, as rupturas aqui aventadas, sob inspiração de Kilomba e de Conceição Evaristo, produz uma escrevivência das comunidades quilombolas; do quilombo do Mandira; destes lugares onde são experimentadas a violenta negação da vida por parte das instituições governamentais[15]; mas também dos lugares inventados por essas vidas que perseveram como modo de *oposição* – em forma de luta e resistência – (seria revolução?).

Ressalto, por fim, que as escrevivências produzidas são compostas por conversações[16] realizadas com os mandiranos desde o primeiro contato com a comunidade, em 2015, passando

14 Ao comentar sobre a "individualidade" da comunidade durante minha imersão em campo, um dos integrantes diz: "nossa individualidade é um bicho de várias pernas". Esta expressão ganhará outras conotações nos demais trópicos que compõem esta tese.

15 A negação é compreendida a partir da videoinstalação multicanal recém-desenvolvida para a Pinacoteca, intitulada *The Dictionary*. Esta obra, como se pode ler na apresentação de Jochen Volz, diretor geral da Pinacoteca, tem por objetivo problematizar o significado de algumas palavras – das quais figura a "negação" – promovendo um desaprender daquilo que se é "naturalizado" pela governamentalidade colonial. Tendo como base esta referência, a negação então é interpretada a partir de cinco significações, quais sejam: 1) *ação de negar algo*; 2) *afirmação de que algo não é verdade*; 3) *a recusa de reconhecer a realidade*; 4) *a recusa de admitir ou reconhecer uma emoção, um desejo ou um fato, no consciente*; e 5) *o ato de afirmar ou projetar noutra pessoa ou grupo de pessoas a responsabilidade por essa emoção, desejo ou fato inaceitável* (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

16 Durante minha imersão em campo, foram feitas inúmeras gravações de conversas com os moradores do Mandira. Estas conversas, no entanto, só puderam ser gravadas em um momento em que, compreendo eu, havia uma "partilha de confiança". Elas não seguiram um roteiro de questões que pudessem caracterizá-las como "entrevistas estruturadas" ou "semiestruturadas". De repente, estávamos conversando sobre algo ou determinado assunto e, então, eu perguntava se podia ser gravado, pois aquilo poderia compor junto à minha pesquisa. Não houve resistência às gravações, pois naquele momento eu tinha uma participação muito grande na vida dos mandiranos, desde a cooperação em um mutirão, aos jogos de futebol, sinuca, às pescas e caças noturnas (geralmente composta apenas por parentes e amigos da comunidade). Este processo levou tempo, onde eles mais me observavam que eu eles. Desde então, decidi denominar estas gravações de "conversações", pois, em termos etimológicos, esta palavra evoca uma ideia de *conversa em ação*, isto é, que apesar de serem interrompidas, não tinha um início ou um fim no *continuum* dos acontecimentos, apenas um meio de efetuação do próprio acontecimento. Há conversas de quinze minutos, outras de cinco horas. A gravação era utilizada apenas como uma tentativa de capturar este "meio" ou, parafraseando a antropóloga Jeanne Favret-Saada, em sua etnografia, para que eu pudesse ter um material que aquietasse minhas angústias e que, sob ele, pudesse trabalhar posteriormente (FAVRET-SAADA, 1977, 2009). Mais tarde, esta denominação fez ressonância com o referencial filosófico ao qual me dedico, isto é, a filosofia de Gilles Deleuze. O filósofo – ao reunir entrevistas, ensaios sobre literatura, política, arte, entre outros – denomina de *pourparlers* (traduzido para o português como *conversações*) tudo aquilo que não tem nada a dizer e que, ao mesmo tempo, não é possível falar "sobre", pois, com estas coisas, só é possível manter conversações. Em suas palavras, estas conversações são "potências [que] não se contentam em ser exteriores", haja vista que elas "passam por cada um de nós, é cada um de nós" e, portanto, "encontram-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo". (DELEUZE, 1990, n.p). Neste trópico, portanto, este modo de conceituar as conversações acaba por confluir ao modo com a qual Conceição Evaristo define as escrevivências, ou seja, como um modo de escrita onde a "primeira narração" ou a "fala de quem conta"

pelos períodos de campo realizados entre os anos de 2016 e 2019. Junto a essas, somei uma nova conversação, realizada à distância neste período de confinamento devido à pandemia causada pelo COVID-19. Esta última, evidencia os correntes desafios e lutas da comunidade quilombola do Mandira. Desde as antigas denúncias a respeito da falta de assistência e apoio das instituições públicas até as dificuldades de conseguir acesso à *internet* para realizarmos a chamada de vídeo[17]. As intemporalidades das escrevivências se dão junto ao fato de elas estarem incessantemente em conversações com notas de cadernos de campo, imagens do quilombo, cenas gravadas em vídeos, grifos, destaques e problematizações que vão desdobrando as efetuações das vidas que perseveram.

– como destacado em citação acima – se mistura (ou, nas palavras de Deleuze, "encontra-se incessantemente em conversações") *com* a minha.

17 Em termos técnicos, destaco que, considerando as condições das redes de conexão oferecidas para a comunidade, as chamadas de vídeos e mesmo ligações sofrem inúmeras interrupções, o que evidencia um desafio para os trabalhos de campo nesta atualidade. O trabalho de transcrição destas gravações se torna sobremaneira complexo devido os diversos cortes e falhas nas ligações.

Figura 2: Criamos nossos próprios caminhos
Fonte: Dados de pesquisa do autor

... uma história do Mandira.
Uma história pode ser contada de vários modos:

Assim inicia "Chico Mandira"[18], sentado em um círculo integrado por estudantes de diversos níveis de escolarização, bem como membros da comunidade. Fazem parte de um projeto da escola chamado "estudo do meio", aliado ao Turismo de Base Comunitária no quilombo. Seu Chico, já habituado com as frequentes visitas, vai tecendo uma história do quilombo que está sempre em composição com os presentes no círculo. A contação vai se desenrolando junto às manifestações dos ouvintes. É um estado constante de conversação. Alguém pergunta "o que é um quilombo" ou "o que significa Mandira", entre tantos outros questionamentos, e assim uma história contada de vários modos vai se desdobrando. Ainda que a estrada que leva ao quilombo do Mandira seja apenas uma – geograficamente situada no km 11 entre Itapitangui e Ariri[19] –, as entradas para uma história do Mandira são muitas, assim como as saídas. Poderíamos começar da cidade Cananéia, por exemplo, interior do estado de São Paulo, onde o Mandira é compreendido como bairro, mas "do outro lado da margem",

18 Chico Mandira, como gosta de ser chamado, ou Francisco de Sales Coutinho Mandira, é pescador e contador de histórias do quilombo.
19 Itapitangui é um bairro da cidade de Cananéia e, Ariri, um distrito.

como diz alguns citadinos da pequena "cidade ilustre do Brasil"[20]. Porém, poderíamos começar pela pesca ou pela caça, práticas que, a meu ver, mais se aproximam ao modo de contação de histórias mandiranas. Isto, porque as coisas vão se dando no caminho, como afirma Donizete Oliveira Coutinho ao descrever os modos de caça da comunidade: "a gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica"[iii].

Com uma serenidade lúcida e contumaz, Seu Chico abre as crônicas de uma história anunciada[21], porém em estado permanente de criação.

O Mandira é um quilombo...

Uma tal afirmação requer verdadeiramente as reticências, pois, após ser enunciada, espera-se que o contador de histórias revele algo menos visível ou evidente. Ou talvez algo que aguce nossa curiosidade, afinal o que é um quilombo? Uma pergunta que se apresenta simples, mas que é carregada de tantas significações – desde a África centro-ocidental ao Brasil, desde os nômades Imbagalas[22] aos escravizados nas terras de Pindorama[23]. Ao repetir o que a História quisera que acreditássemos, Seu Chico dobra o questionamento afirmando que o quilombo é uma diferença, uma singularidade, uma multiplicidade. Como quem está ávido a alcançar este limite ilimitado, conta Chico Mandira que um quilombo é, geralmente, descrito como o lugar para onde os negros fugiam para escapar do trabalho escravo, da colônia, das fazendas[24]. Como

20 Esta expressão é colocada no "portal" de entrada da cidade. É também usada, com muito "orgulho", por diversos moradores, especialmente aqueles que contam que Cananéia foi a primeira cidade do Brasil.

21 Referência às *Crónicas de uma morte anunciada*, de Gabriel Garcia Marquez, onde a história inicia pela "certeza" de quem foi o assassino, mas termina com a dúvida de quem matou o personagem Santiago Nasar (MARQUEZ, 2005).

22 Em linhas gerais, os Imbagalas – às vezes confundidos como Jagas – eram guerreiros nômades, com práticas de iniciação e de guerra próprias aos seus sistemas cosmopolíticos. Há uma diversidade de histórias contadas sobre os Imbagalas e seus *kilombos*, desde seus complexos rituais de iniciação, formações parentais, táticas de guerra até suas alianças e revoltas contra os portugueses, suas possíveis relações e distinções com o quilombo brasileiro. No *Trópico 1558*, desenvolvo uma problematização histórica e filosófica destes povos, objetivando apresentar o quilombo como uma instituição da relação, circularidade e diferença.

23 Para não entrarmos em uma discursão cosmopolítica e cosmogônica da expressão, tendo em vista que não se trata do objetivo deste trópico, considero aqui apenas seu significado lexical, isto é, Pindorama, expressão etimologicamente tupi-guarani que significa Terra das Palmeiras.

24 Esta discussão do quilombo ser conceituado pela "fuga" – como fez o Conselho Ultramarino, em 1740, definindo os quilombos como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" – foi largamente problematizada pela Antropologia, assim como pela História, notadamente por autores como Clóvis Moura, Flávio dos Santos Gomes, João José Reis, Beatriz Nascimento, entre tantos outros (GOMES, 1997, 2015; MOURA, 1993; NASCIMENTO, 2018; REIS; GOMES, 1996). A fuga, no entanto, não é rejeitada, mas problematizada, visando afirmar que o quilombo não existe apenas *pela* fuga. Gomes (2015, p. 9), por exemplo, considera que "talvez fugir tenha sido a forma mais comum de protesto", onde "os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugidos". (GOMES, 2015, p. 12). No entanto, o mesmo autor compreenderá que esta ideia de fuga foi, ao mesmo tempo, aproveitada pelo sistema colonial como forma de estereotipar e homogeneizar as diversas etnias escravizadas no Brasil. Para que não nos alonguemos em uma discussão constituída de uma vasta bibliografia, discutida em trópicos subsequentes, Beatriz Nascimento, ao considerar que o fundamento do quilombo é a terra, nos oferece um modo de pensar a fuga que escapa à determinação estereotipada do governo colonial. De acordo com a historiadora, os quilombos surgiram "não só como resultado de uma situação negativa, de fuga da

afirma Gomes, tratava-se de "acampamentos mais afastados, entrepostos provisórios para o comércio e a capacidade de articulação com escravos, roceiros e taberneiros"[iv]. O que os tornavam "invisíveis", con(fundindo) Flávio Gomes com Chico, é que eles iam para lugares bem distantes, principalmente beira de rio. Nestes lugares, formavam suas comunidades e criavam seus modos de existência e resistência face às formas do governo colonial. Hoje, estas comunidades ainda teimam sua existência e são conhecidas como *Comunidades Remanescentes de Quilombo*.

O Mandira "é um quilombo diferente dos outros", conta Seu Chico em seu círculo de conversação. Isto porque, sendo uma "estrutura social", como destaca Beatriz Nascimento, "há diferenças entre eles que vão desde a conjuntura histórica em que aparecem fatos que implica maior ou menor organização, até suas diferenças na estrutura interna"[v].

Ainda ávido em sua contação, Chico Mandira diz que sua diferença se dá pelo fato de que ele não foi constituído por negros que fugiam das fazendas. Ele, antes de ser um quilombo, era uma fazenda de produção de arroz do século XVIII. Nesta época, o Vale do Ribeira era um grande produtor de arroz, sendo Iguape, município do interior do estado de São Paulo, uma das cidades mais ricas da época, pois lá moravam as pessoas que trabalhavam com o arroz.

O dono da fazenda se chamava Antônio Florenço de Andrade e tinha três filhos: um era político em Cananéia – o que fazia com que sua frequência na fazenda fosse mínima –; outro morreu aos 16 anos; e, por fim, uma filha, chamada Celestrina Benício de Andrade. Além destes três filhos, Antônio Florenço teve um filho com uma de suas escravas. A este filho, foi dado o nome de Francisco Vicente. A falta de um nome parental destaca seu lugar de "bastardo" escravizado. O filho "não reconhecido", fruto de um parto que gerou o Brasil como uma sociedade que multiplica os *ninguéns*: Franciscos e Vicentes – híbridos por natureza e, cabe dizer, "por natureza" não significa "por essência", mas pela imanência de sua relação que se desdobrará com a terra, seu plano natural-existencial[25].

---

escravidão, mas como uma ação positiva para recriar a ligação primordial do homem com a terra. A terra [neste caso] não como propriedade, mas como elemento indispensável ao conjunto da vida humana, em seu significado espiritual". (NASCIMENTO, 2018, p. 280). Desse modo, a "instituição da fuga" – como conceituado pela autora – pode ser compreendida como uma vitalidade do quilombo, como aquele que está constantemente buscando recriar sua ligação com a terra.

25 Quando Roberto Gambini problematiza a formação da alma brasileira, o psicólogo coloca em cena estes Franciscos Vicentes como as protocélulas que geraram a sociedade brasileira. Como afirma o autor, aí se inicia o "drama" da alma brasileira, ou seja, a "multiplicação de *ninguéns*: seres que não sabem de onde provêm e que carecem de um projeto de futuro por sentirem que não pertencem a nada (Vera Cruz, Santa Cruz, Brasil...), exceto à pequena localidade onde trabalham pela maior riqueza de Portugal, seja na lavoura da cana-de-açúcar, nos garimpos das Gerais, na criação de gado ou na infinidade de trabalhos braçais anônimos de que é feita a vida cotidiana de um povo colonizado que alimenta a metrópole". Estes Franciscos Vicentes são as marcas matriarcais que nosso patriarcalismo insiste em esconder, nascidos do senhor com a escrava, cuja imagem a racionalidade colonial insiste em transfigurar como uma "não-mãe", aquela que não está "em praça pública nenhuma como efígie

Com a morte do dono da fazenda, Celestrina então toma posse das terras de seu pai. Passados alguns anos, o ciclo do arroz se encerra e ganhar dinheiro com o mesmo se torna uma tarefa quase impossível. De acordo com o que nos contam nossos pais, avós e tios, Celestrina queria ir embora para Minas Gerais, buscando se enveredar na exploração do ouro, que naquela época já era conhecido mundialmente. Movida por este desejo, a então "herdeira" das terras, antes de partir para Minas Gerais, doa a fazenda para seu meio-irmão Francisco; o filho da escrava. Isto aconteceu na segunda metade do século XIX, em 1868 – antes mesmo da Lei Áurea. Costumamos dizer que:

Quando a princesa Isabel
~~assinou~~ a Lei Áurea,
~~para libertar o negro,~~
o negro do Mandira
já era liberto,
pois havia recebido
a terra como herança

A terra como uma "herança", neste caso, não se figura para os Franciscos e Vicentes uma "propriedade", mas, como diz Beatriz Nascimento, o "elemento indispensável para o conjunto da vida humana". A herança da terra, desse modo, não é apenas a garantia de posse em um dado lugar físico-geográfico, mas, para além disto, o exercício de uma liberdade. Em outras palavras, esta liberdade é conjugada com a herança de uma terra onde os mandiranos poderiam subsistir enquanto indivíduos; onde poderiam dar vazão a suas pulsões existenciais se destituindo do julgo escravista o qual estavam submetidos. É nesta e por esta terra que os processos de afirmação da vida mandirana efetuam um ato criativo que possibilita uma perseverança da vida. A partir de então, a terra é ocupada enquanto espaço de povoamentos, de constituição de novos territórios físicos e existências, ao contrário do que a topologia colonial visa exercer, ou seja, uma colônia de exploração que tem em vista apenas as riquezas que estão abaixo dela. Enquanto lugar-da-própria-vida, ela é considerada a dimensão vital de sua existência.

§§

patriótica merecedora de homenagem", pois é "filho de uma não-mãe e de um pai patogênico, porque autorizado pela própria religião, em nome da qual foi usada a força e a violência da conquista, a liberar impunemente sua sombra". (GAMBINI, 2000, p. 170-171).

Francisco Vicente permaneceu na fazenda, casou e teve vários filhos. Alguns foram embora para o estado do Paraná e outros para diversas cidades do interior do estado de São Paulo. No Mandira, ficaram dois filhos de Francisco, um chamado João e outro Antônio.

João era um negro super inteligente![26]

Nunca havia ido à escola, pois, naquela época, dificilmente alguém estudava. No entanto, ele aprendeu a ler e a escrever em casa, com o pai – que provavelmente havia sido ensinado por sua irmã, Celestrina.

João se tornou conhecido aqui na região como o advogado dos pobres. Isto, porque, naquela época, os coronéis, por terem recursos, acreditavam poder fazer, desfazer e, sobretudo, ser dono de muitas coisas. Assim era um coronel que havia aqui, chamado Coronel Cabral. Ele se dizia dono de grande proporção de terras, desde o Itapitangui – uma pequena vila que existe antes de chegar no Mandira – até Guaraqueçaba, cidade do interior do Paraná.

Naquela época, não haviam estradas. Para brigar com este coronel, João ia a remo até Iguape. Outras vezes, ia a pé até a Ilha Comprida e, lá, caminhava pela beira da praia até chegar a Iguape. Ao chegar nesta cidade, ele pegava um barco, conhecido como vapor, e ia até a cidade de Santos. Todas estas rotas feitas por João – seja a remo ou a pé – tinham como finalidade brigar pelos territórios do Mandira.

Por fim, depois de tanta briga e insistência, em 1912, João ganhou a questão do coronel e registrou o título da terra em seu nome.

A partir deste momento, João assina seu nome como João Vicente Mandira!

Ao contrário do que fizeram os portugueses ao desembarcarem no Brasil, nomeando a terra com suas toponímias religiosas para garantir sua propriedade, João Vicente se registra como um "nascido da terra". É ela quem o nomeia, quem o faz nascer para dentro da vida em um novo mundo. A alegria que se efetua com esta nomeação é libertadora, pois garante a perseverança de uma vida. Rupturas ótica e política é engendrada na medida em que João Vicente passa a ser Mandira. A imagem do meio-irmão é deslocada para a do de advogado dos pobres. A violência e negação se tornam evidentes enquanto prática de uma certa racionalidade que visa expropriar as forças vitais de um povo escravizado: a terra como elemento vital de sua cosmovisão.

Conto esta história porque, para nós, é uma história muito forte,

26 Beatriz Nascimento, em entrevista concedida à cineasta Raquel Gerber, em 1981, evidencia esse modo comum das contações de histórias dos quilombos remanescentes. De acordo com suas palavras, "os relatos sempre começam com a evocação de um negro muito forte, em torno do qual, até hoje, persistem entre eles, significados simbólicos e espirituais". (NASCIMENTO, 2018, p. 209).

pois, hoje,
se um pobre,
se um negro,
brigar com um grileiro de terra,
dificilmente ele ganhará a questão.

Imaginem naquela época,
negro ainda,
do meio do mato,
brigar com um coronel
e ganhar a questão.
Para nós, é muito forte,
marcou.
Esta foi nossa primeira luta,
e nossa primeira conquista.

"Ganhar a questão", expressão cotidianamente utilizada pelos mandiranos, se apresenta como exercício de um direito. A força implicada neste processo é a conquista toponímica de suas forças vitais. A conquista de si como garantia do outro. Um negro, um pobre, Vicentes e Franciscos, que irrompem face à expropriação da terra como modo garantir seus territórios existenciais.

§§

Com o estabelecimento das famílias na fazenda, o pessoal passou a sobreviver da roça de subsistência, conhecida hoje como agricultura familiar. Sobrevivia da exploração do Palmito Juçara, da Caixeta, da caça e da pesca. Aqui do lado, à beira da estrada, ainda tem muita Caixeta. Aponta Chico Mandira para a região central do quilombo. Sua exploração tinha diversas finalidades. Hoje, por exemplo, ela é muito utilizada pra fazer artesanatos, violas, rabecas, entre outros. A viola utilizada no fandango é feita de Caixeta. Em outra época, a Caixeta era muito utilizada pra fazer lápis. O pouco que estudei foi usando lápis de caixeta. Dada sua leveza, lembro-me também que a Caixeta era muito utilizada para fazer tamancos e saltos para as madames das capitais.

Além de outras unidades de conservação como o Petar, a Juréia, a Ilha do Cardoso, em 1969, o governo do estado de São Paulo criou, no Vale do Ribeira, o Parque Estadual de Jacupiranga. Este parque abrange diversos municípios e comunidades, desde Cananéia até o Iporanga. Com sua criação, metade do sítio Mandira ficou sobreposto pelo parque, tornando-nos reféns de sua proposta de preservação: preservar o meio ambiente sem gente, dizia a

norma[27]. Desse modo, do Rio Mandira para lá, onde morávamos, foi considerado área de preservação.

Costumo dizer que o governo, não satisfeito de pegar as terras tradicionais, ainda criou a Polícia Florestal para nos proibir tudo de tudo. Tais criações não nos davam alternativas de vida, pois proibiam tudo o que fazíamos: a roça, a extração do Palmito, extração da Caixeta, a caça, entre outras coisas.

Dona Irene[28], projetando uma ruptura ótica e política face a esta situação, assim como das condições em que foram submetidos, é incisiva. A situação ficou muito complicada e, então, dadas as impossibilidades impostas por esta proposta de governo, nosso povo resolveu vender parte das terras para um fazendeiro. A venda foi feita por uns tios que tínhamos e que, após o pai deles falecer, venderam o sítio e alguns foram embora para Cajati. Dos 1200 alqueires paulistas, mais de 3000 hectares de terra foram vendidos; mais ou menos 90% das terras - mantém a conversação, Seu Chico. Dada as impossibilidades impostas pelo parque, nós, que resolvemos permanecer nas terras, qual fosse o custo, fomos obrigados a vir para aqui. O fazendeiro falou que faria o documento que comprovava nossa titularidade, sob a recompensa de um pedaço de terra para cada um de nós.

As conversações entre Seu Chico e Dona Irene se estabelecem na duração do acontecimento, ou seja, em sua intensidade, a qual não se contenta em sua exterioridade, mas enunciando cada um dos mandiranos enquanto sujeitos compostos pela contação. As intemporalidades de suas memórias vão se costurando no presente como forma de denúncia às tentativas de expropriação imanentes. O espaço em profundidades lança as intemporalidades para a superfície.

Fomos jogados aqui.
Ficamos só com este morro
e, durante muito tempo, ficamos lutando,
pois não era possível plantar,
dado que a grande parte era pedra e morro.
"Foi indo, foi indo, que graças a Deus,
conseguimos trabalhar com a ostra"[vi].

Ao ficar também com o morro, outras intemporalidades vão se con(fundindo) com os mandiranos. As memórias de um pesquisador que ora tinha vivido situações de abandono e

27 Uma problematização desta proposta, desde seus pressupostos antropológicos até suas implicações sócio-políticas, pode ser encontrada em Diegues (2008).
28 Dona Irene, como costumeiramente é chamada por todos mandiranos, ou Irene Cândida Mandira Coutinho, é costureira e artesã no grupo de *Mulheres Costureiras se Artesãs do Mandira*.

pobreza compõem as escrevivências que agora se produz. O sensível de uma relação constitui a voz primeira como sendo a voz do meio, onde passado, presente e futuro se con(fundem) em uma duração das conversações. As memórias do fogão à lenha, da luz à lamparina, do chão batido com terra, dos colchões de palha de milho, os quais fizeram parte de minha infância agita este espaço em profundidades e lançam as intemporalidades na composição das escrevivências de vidas que perseveram[29].

§§

Vivo da ostra desde 1978. Criei todos meus filhos com ostra! – Chico Mandira conta isto com olhos que outrora escondia.

Por mais de 20 anos, trabalhamos de maneira clandestina. Tirávamos a ostra em uma quantidade muito grande no mangue, corríamos da polícia florestal, vendíamos escondido, às vezes pela madrugada. Não estávamos preocupados com isto, com a quantidade que tirávamos, como fazíamos para vender, enfim, queríamos e precisávamos sobreviver.

Em 1994, um professor da Universidade Estadual de São Paulo (USP), Antônio Carlos Diegues, aventou realizar um projeto de organização da comunidade, objetivando melhorar nossa qualidade de vida. À primeira vista, o projeto não tinha o objetivo de trabalhar com a questão da ostra, mas de criar possibilidades de organização da comunidade para que fôssemos reconhecidos como Comunidade Remanescentes de Quilombo. Tratava-se de uma luta pelos nossos direitos, especialmente o direito à terra dado pela Constituição Federal de 1988[30].

Junto a este professor, veio um técnico da Fundação Florestal, um oceanógrafo, entre outros profissionais. Este último, Marcos Campolim, que havia realizado um trabalho com mexilhões no Sul, fez uma proposta de trabalhar com a ostra de outra forma, ou seja, um processo sustentável de engorda da ostra. Basicamente, teríamos que extrair a ostra no mangue, considerando as medidas permitidas, e colocá-las no viveiro para crescer. O pessoal da comunidade, talvez acostumado com a clandestinidade, ou talvez receosos de tentar um novo método, hesitaram mudar a técnica. Fui, então, a primeira pessoa a fazer os viveiros e iniciar o processo de engorda da ostra.

29 Estas memórias são apresentadas e problematizadas no Trópico 1991.

30 Já mencionado nos textos anteriores, trata-se do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que define o direito à terra do que veio a ser chamado de "Comunidades de Remanescentes de Quilombo" (BRASIL, 2016). Este artigo é, com certeza, uma virada importante na luta das comunidades negras do Brasil, sendo uma "brecha" constitucional dos direitos étnicos e raciais – lograda pelos movimentos negros que remontam das décadas de 1920 e 1930, com uma grande intensidade entre as décadas 1950 a 1980.

Como não havia recursos para comprar as telas necessárias na construção dos viveiros, tomei emprestado diversos materiais do Instituto de Pesca e iniciei o projeto. Ao longo do período, o pessoal da comunidade constatou o crescimento da ostra e, então, decidiram colocar em prática esta ideia. Na falta de dinheiro para sustentar este projeto que iniciava, contamos com a ajuda de diversas pessoas e Organizações não Governamentais (ONG's) para a construção da estrutura dos viveiros de ostra para cada família. Eles são dispostos sob regiões próximas do mangue, onde cada família ocupa um espaço.

Valorizar nosso produto era muito importante, pois, aqui em Cananéia, as pessoas que trabalhavam com ostra eram consideradas miseráveis. Por não conhecerem o mangue, julgavam sua lama pastosa e seu cheiro forte como sujeira e lixo.

Com o sucesso da experiência de engorda, a procura pela ostra de viveiro se tornou grande por parte do mercado. Momento em que saímos efetivamente da clandestinidade, paramos de vender para atravessadores e começamos a valorizar nosso produto. Junto a isto, com a ajuda de diversos profissionais e dadas as promessas daquilo se tornar rentável, em 1997 criamos a Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia (Cooperostra).

O projeto do professor Diegues aparava este nosso trabalho. Com início em 1995, criamos a Associação de Moradores do Bairro Mandira com intuito de organizar a comunidade e termos autonomia de subsistência em nossas terras[31].

Antes de 1995, se procurarem na comunidade
ou em qualquer lugar
uma foto
onde estávamos trabalhando com ostra,
não será encontrada.
Tínhamos vergonha de trabalhar com ostra,
pois o mangue era considerado sujo.
Se alguém viesse em nossas casas e quisesse tirar fotos, aceitávamos,
apenas se estas fossem da ostra, mas não nossa.
Hoje, temos orgulho de trabalhar com ostra,
por ela vivemos.

Ao inventar uma nova forma de vida que desliza do morro e das pedras para o mangue, assumindo-o como criação de si, a imagem de vergonha é deslocada no exercício de uma ruptura ótica e político-econômica. Ainda que Grada Kilomba não considera esta dimensão irruptiva, é possível considerá-la na comunidade a partir da valorização da ostra. Isto

31 Em termos etnográficos e operacionais, ambos processos, o da criação da Cooperostra e da Associação de Moradores do Bairro Mandira, podem ser consultados em: (SALES, MOREIRA, 1996; TURATTI, 2002; MALDONADO, 2005; MANDIRA, 2013).

possibilitou o agenciamento de novos modos de habitar o quilombo e "entrar no mato" para aprender onde o bicho fica. A vergonha como lastro do negativo é transformada em potência de afirmação da vida.

§§

A partir desta nossa valorização enquanto produtores, conseguimos ganhar dois importantes prêmios, quais sejam: o prêmio Eco 99, pela Shell, e o prêmio da Rio + 10, em 2002. No que diz respeito a este último, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), foram enviados 427 projetos do mundo inteiro. Estes projetos tinham como base uma prática sócio-econômico-ambiental, visando comunidades que viviam em áreas de preservação e proteção ambiental e que, destes lugares, tiravam seus sustentos. Dos 427 submetidos, 27 projetos foram selecionados, sendo o nosso um dos 4 projetos brasileiros premiados.

Falo isto com muito orgulho. Não essencialmente pelo prêmio, mas sobretudo pela valorização do trabalho de base comunitária. Estamos há quase 300km da Capital, no meio do mato. Mesmo assim, tive a oportunidade de ser o primeiro mandirano a sair da comunidade rumo a outros países. Fui à África do Sul, Itália, Alemanha, Portugal. Enfim, tudo devida nossa perseverança sob pedra, mangue e mar e, especialmente, devida nossa organização em prol de um trabalho comum. Isto porque ele fazia questão de que, quando falasse de qualquer projeto desenvolvido ou ação na comunidade, fosse mencionado o nome de cada um dos parceiros que estavam ali. Quando fomos fazer a placa de inauguração da cooperativa – uma placa que tinha um tamanho oficial... que era desse tamanho – ele disse: tem que ter todos os parceiros.

A gente não sabe falar tão bonito assim
mas é importante
que os nomes de nossos parceiros estejam lá
como parte de nós.

Este sentir parte de algo, e fazer com que seus parceiros se sintam como parte dos acontecimentos, é algo que expressa o Mandira em sua dimensão integradora, de constituição de uma nova organização social que concebe o outro como parte de si, como se a função daquela terra fosse aquilombar a todos que por ela são atravessados. Um aquilombamento que expressa um sentimento de pertença do lugar que se opõe à posse dele.

Em viagem para Johanesburgo, na África do Sul, Wanda Maldonado – socióloga que na época trabalhava com a comunidade – convida Seu Chico a ficar mais alguns dias para que pudessem conhecer Moçambique. Seu Chico, após alguns 20 dias distante do Mandira, diz a

Wanda: se você quiser ficar mais para poder ir a Moçambique, você pode, mas eu não irei, não. A resposta, que hora pode parecer estranha – dado que Seu Chico, quando perguntado se faria esta viagem, não pestanejou em dizer: é ruim, em que não irei para a terra dos meus ancestrais –, traz consigo todo um modo cosmogônico de estar na terra. Seu Chico, pronto para fazer vazar os afetos que lhe atravessam, diz: eu estou com uma saudade da minha terra, da Irene, do meu povo. Encontramos esta pertença à terra em diversas conversações de mandiranos que saíram da comunidade para trabalhar e voltaram, bem como daqueles que saíram e não voltaram: uma espécie de amor pelo lugar, como afirma Ernani com olhos que lacrimejam o desejo pela volta.

Esta escrevivência, no entanto, não poderia finalizar sem o relatório de um financiamento recebido pela comunidade do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) do Ministério do Meio Ambiente. Instado a fazer a viagem que partiria do Mandira e desembarcaria em Marabá, município do Pará, Seu Chico é alertado da necessidade de escrever um relatório que descrevesse as trocas no encontro de comunidades extrativistas que lá aconteceria. Perguntado sob a função do representante, o mandirano diz o que se quer ouvir, afirmando: falar da comunidade, de nossa experiência na comunidade, trazer a troca que acontecer lá entre outras comunidades, etc. Então, Chico, escreve no papel um relatório das coisas que você for vivenciando lá para que você não esqueça, diz a responsável pelo projeto.

> Chico vai..., Chico volta...,
> E então diz: olha, eu fiz o relatório. Preciso te dar.
> Você o escreveu?, pergunta a socióloga.
> Sim, eu escrevi.
> O relatório se desenvolve assim:
>
> No dia tal... saí do Mandira, peguei um ônibus até a Barra Funda (estação rodoviária do estado de São Paulo). Lá, a Wanda me pegou. Dormi na casa dela e, no dia seguinte, ela e o Paulo (que era motorista da fundação) me levaram para o aeroporto.
> O aeroporto era assim, assim, assim, assim, assim...
> Aí peguei o avião:
> O avião era assim, assim, assim, assim, assim... Tinha tantos lugares, tinha uma luz assim, tinha um, num sei o que, isso, aquilo...
> Cheguei em Belém, desci:
> O aeroporto era assim, assim, assim, assim, assim...

Pego, então, o avião para Marabá:

O avião era bem menor... era assim, assim, assim, assim... Tinha isso, tinha aquilo, coisa que não tinha no anterior, isso, aquilo...

Chegando em Marabá, fui para a reunião:

No primeiro dia discutimos isso, no segundo isso e no terceiro aquilo.

Volto...

O avião era assim, assim, assim, assim, assim...

O segundo avião era assim, assim, assim, assim...

Chego no aeroporto, Wanda estava lá me esperando.

Volto para o Mandira.

A entrega deste relatório impressiona Wanda quando, em suas palavras finais, Chico encerra a demanda:

Assim termina o relatório da primeira viagem de avião de um mandirano.[32]

O quilombo é um avanço
é produzir ou reproduzir um momento de paz.
Quilombo é um guerreiro
quando precisa ser um guerreiro.
É também um recuo
se a luta não é necessária.
É uma sapiência,
uma sabedoria.
A continuidade de vida,
O ato de criar um momento feliz,
Mesmo quando o inimigo é poderoso,
E mesmo quando ele quer matar você.
A resistência.
Uma possibilidade nos dias de destruição.[vii]

32 Ressalto que não foi possível acesso ao documento original, impossibilitando que o transcrevesse tal qual. Porém, preservei o modo oral contado tanto por Seu Chico quanto pela Wanda.

Figura 3: A Barreira foi aberta, mas o Restaubar Ostra e Cataia continua fechado. Se cuidem!
Fonte: Sidnei Coutinho (Nei Mandira)

As pessoas estão voltando ao normal
no meio do anormal.
A coisa está feia e estão achando que está bonito.
Está complicado, pois estamos largados à deriva.

O "cubo branco", o qual evidencia Grada Kilomba em suas intemporalidades, apresenta-se em uma tentativa de minguar as forças vitais do espaço em profundidades. Ele insiste na tentativa de tornar o passado uma vivência do presente. Uma pandemia se instaura e o distanciamento social expressa o empreendimento que busca atualizar os Vicentes e Franciscos e Chicos e Irenes e... como ninguéns. Projeta-se um genocídio em nome de um normal, conta, desolado e com medo, Nei Mandira[33].

33 Nei Mandira, como conhecido por todos, ou Sidnei Coutinho, é pescador e morador da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira.

A comunidade não "fechou"! Fechar de vez não conseguimos, pois as pessoas acabam passando dentro da comunidade ao seguir para outros bairros. No início, Cananéia havia fechado. Foi feita uma barreira e esta ficou por volta de um mês. Depois, retomaram as atividades e as coisas acabaram abrindo. Por outro lado, na comunidade, antes mesmo de ser decretada a quarentena, em março, já havíamos fechado o bar, o restaurante e paramos de trabalhar com o turismo. Do mesmo modo, os que trabalham e vão até o litoral pararam suas atividades de venda. Não foi realizada mais entregas de ostra no litoral. Parou tudo. As atividades econômicas dentro da comunidade foram praticamente a zero. Nem venda, nem comercialização de produtos, atividades turísticas, tudo zerou.

Dado o contexto, as pessoas começaram a "fazer bicos"[34] e a fazer da pesca um espaço para sua própria sustentação. Assim, começaram a consumir mais peixes, pois não conseguiam vender quase nada. Para conseguir ter o pescado, o tempo foi dividido entre tirar ostra, jogar uma linha n'água, um anzol, uma rede, pois não havia moeda. Os recursos não giravam e isto aconteceu por um bom tempo.

É importante dizer que alguns possuem outras fontes de renda, porém, muitos não[35]. Devido a isto, ao longo deste período, conseguimos conversar com algumas instituições – como o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) e o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) – para conseguir outras possibilidades de apoio. Principalmente para estas famílias que não possuem uma renda fixa. Nessas tentativas, tivemos algumas ajudas pontuais, como a distribuição de cestas básicas para certas famílias.

Agora, após quase quatro meses de distanciamento social, é que estamos conseguindo nos movimentar de certa medida. Infelizmente ainda estamos no auge da contaminação no Brasil. Aqui em São Paulo, principalmente na área litorânea, a contaminação continua a expandir. Cananéia, por exemplo, está com quase sessenta casos confirmados, tendo quatro óbitos no Itapitangui, bairro que está localizado a quase 11km de distância do quilombo. Na comunidade, graças a Deus, não tivemos nenhum caso, sequer suspeita.

Temos conversado bastante com outras comunidades, outras lideranças, integrantes da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), em prol de criar possibilidades de sustentação. Apesar de todas as dificuldades, de não termos dinheiro, ainda podemos viver do recurso natural que preservamos. Temos uma mata

34 Expressão comumente utilizada para trabalhos informais.
35 Nei se refere a alguns mandiranos que trabalham em empregos ou instituições externas à comunidade, que são muito poucos.

preservada, um manguezal, o mar... Desse modo, o pouco que conseguimos produzir, nem que seja internamente ou nas proximidades, conseguimos comercializar e também nos suster.

Se fôssemos analisar cruamente, a ostra não fazia parte do cardápio do mandirano. Trabalhamos com ela para a comercialização. No entanto, agora, muitos tem trazido as ostras para casa, fazem farofa, alimentam-se do que produzem. Estamos enfrentando esta crise na medida do que nos é possível.

No presente, o governo colocou algumas faixas coloridas, como vermelha, laranja, amarela. O Vale do Ribeira está na faixa amarela, o que significa que os comércios, os bares, restaurantes, etc., já podem ser abertos. As pessoas da cidade estavam pressionando e fizeram carreatas em prol da reabertura dos estabelecimentos. Nós, porém, estamos quietinhos aqui e pretendemos permanecer assim, pelo menos até agosto. Perguntaram se iremos ou não reabrir, se a comunidade irá receber pessoas, mas iremos aguardar.

§§

Ficamos aproximadamente três meses sem vender nada, apenas trabalhando no mangue e produzindo nos viveiros de engorda. A partir de agora, de uns quinze dias pra cá, começamos a aceitar algumas entregas. O pessoal estava com medo de ir, pois, queira ou não, eles precisariam ir ao foco para fazer as entregas e venda da ostra, nas regiões litorâneas do Guarujá, de Santos, lugares que contam com muitos casos de contaminação.

Devagar, as pessoas começaram a ir, a entregar um pouquinho, mas no começo seguramos e fomos levando para frente. No entanto, agora não tem jeito, a conta está chegando, e precisamos correr atrás. Neste contexto, vamos levando os produtos pra comercializar tomando os cuidados necessários, como o uso frequente de máscara e álcool. Infelizmente é muito complicado, pois não temos como nos garantir cem por cento.

Além disto, nossa comunidade é diferente de outras, como por exemplo a Comunidade Remanescente de Quilombo do Ivaporunduva, em Eldorado. Em comunidades como esta, os moradores conseguem fazer barreiras próprias, impossibilitando a passagem/entrada de pessoas externas à comunidade. No Mandira, no entanto, isto não é possível, pois a comunidade é passagem para outros lugares a partir do uso da estrada que passa nas margens da comunidade. Por isto, frequentemente temos que exigir algumas coisas.

A prefeitura não ofereceu nada,
ela nunca nos ofereceu alguma coisa.
Da prefeitura não temos apoio nenhum.

Desta parte, é mais da comunidade mesmo
Todas as correrias que têm
são correrias nossas,
com nossos parceiros.

O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), uma instituição que deveria ser a melhor em termos de apoio, é uma das piores. Agora está ainda pior do que já esteve. Trata-se de uma instituição que serve, apenas, para levar um nome.

Houve uma conversa entre várias comunidades e lideranças. Fui convidado para participar, mas a *internet* não funcionou. Uma das questões que desejávamos tratar era: *tendo em vista que somos uma reserva extrativista marinha, que dependemos da ostra e que neste contexto de pandemia não estamos comercializando, que políticas o ICMBio, enquanto instituição federal, poderia aplicar para ajudar nossa comunidade?* Porém, como estabelecer diálogo? Desde que esta pandemia se iniciou, o gestor da reserva sequer esteve aqui. Não ocorreu a ninguém perguntar se havia algum caso na comunidade.

Por isto, trata-se de um órgão como a prefeitura:

estão perto de nome,
mas distante de qualquer forma de apoio.

§§

Assim, como estava dizendo Nei Mandira com respeito a esta distância das instituições, as ajudas têm sido estritamente pontuais. O EACONE, por exemplo, realizou um mapeamento das comunidades em situação de emergência na região. Em termos de benefícios, não houve, mas o fato de estarmos lá significa que estarão sempre reivindicando juntos. Nós somos a EACONE! Estar envolvidos com a EACONE significa que a briga por políticas justas para as comunidades quilombolas e indígenas da região do Vale do Ribeira continua. Sobretudo agora que, dia após dia, temos tido nossos direitos negados pelo atual presidente da república. Daí a importância de entidades como a EACONE, pois se trata de uma organização com força representativa.

O Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) ofereceu uma ajuda pontual. Através de uma reivindicação que fizemos, eles conseguiram uma parceria com o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) e, no mês passado, trouxeram uma cesta básica para cada família da comunidade. Há também algumas outras ONG's ou pequenas organizações do terceiro setor, que acabou ajudando com questões pontuais algumas famílias

mais necessitadas. A título de exemplo, temos aqui uma pessoa que está se tratando de um câncer e que tem sido ajudado por estas pessoas e entidades.

Neste atual contexto, é muito difícil conseguirmos ajudas institucionais. São quase sempre terceiros setores, pequenos grupos que se organizam e oferecem apoio. Não há algo vindo diretamente do Estado ou do município com algum tipo de força expressiva diretamente para ajudar a comunidade em suas dificuldades.

Existe um núcleo que eles querem destruir
Até então a doença estava na elite.
A elite segue...
só morrem quando Deus fala:
"você vai e não tem jeito"

Quando chega na massa,
em quem não tem pra onde correr, o pobre,
o negro,
por exemplo,
não tem jeito
ele acaba morrendo em casa,
pois não tem condições de correr.
Quando sentir a falta de ar, já era.

Infelizmente é o que eles querem.

Uma minoria diz: "vamos liberar, vamos abrir". Estão batendo palmas para esta brutal irresponsabilidade. As comunidades e diversas lideranças vêm tentando escapar, por outro lado, os pequenos empresários vêm tentando ganhar dinheiro. As agências de turismo querem apenas ganhar dinheiro. Os moradores da capital querem fugir da muvuca[36], querem ir para onde desejarem ir sem se conscientizarem que podem trazer com eles o que nos destruirão.

O que temos feito é nos prepararmos, pois, uma hora ou outra eles chegarão aqui. Não temos barreiras para impedir que cheguem.

Temos uma política federal que não está nem aí
para os quilombolas,
os indígenas.
Quando se fala de território,
dos direitos dos povos tradicionais,
querem acabar com tudo.
Acredito que o importante
é continuarmos criando possibilidades
de nós nos mantermos aqui.

36 Expressão utilizada para significar "bagunça", uma "grande confusão", "aglomerações".

Enquanto estivermos aqui, conseguiremos resistir e lutar.
Porém, a partir do momento que a comunidade for enfraquecida,
já não poderemos ver o futuro.

Por isto, vamos lutar para permanecer vivos.

Não temos perspectivas que teremos nossas terras tituladas. Este não é um bom momento para pensar que conseguiremos algum avanço no que tange ao território. Nós já sabíamos. Todos sabiam. As falas do "dito cujo"[37] eram claras. Esta gente não tem sequer afinidades com pobres, negros, comunidades tradicionais e povos indígenas. Suas "broncas" com os negros, com os quilombolas, estão intimamente ligadas ao fato de que, para eles, estas gentes não poderiam ter força, não poderiam ter voz.

Na enunciação deste estado de negação em que são submetidos, as três representações do tempo são encarnadas na fala de Nei Mandira, denunciando este "espaço branco" que visa a interrupção de suas vidas. Como afirma Grada Kilomba, trata-se de um espaço onde o passado (da negação, da violência, da indiferença ao outro, etc.) interrompe o presente, fazendo com que este seja uma vivência do passado. No entanto, a eloquência de Nei irrompe como um grito de perseverança entre a conversação: temos força, os indígenas têm força... Dentro das comunidades quilombolas pode ser encontrado pessoas instruídas que conversam de tête-à-tête com qualquer um lá em cima. Há quilombolas que saíram daqui do Vale do Ribeira e estão em Brasília nos representando. Temos voz.

Há uma parcela desse "cubo branco" de empresários da cidade que aprenderam, por si mesmos, a ter preconceitos, a utilizar uma focinheira, impossibilitados de olhar para os lados, para as margens.

São minorias.
Minorias barulhentas.

Em tom de denúncia, como quase toda conversação com Nei Mandira, o pescador não deixa de evidenciar o desejo colonial desse espaço vazio que querem instaurar no espaço em profundidades. Eles defendem com unhas e dentes projetos que visam eles mesmos, pois se importam apenas com aquilo que os representam: o dinheiro.

Seguimos aqui, fazendo conversações durarem em uma memória marcada por uma luta, uma negação de políticas do governo federal e também estadual. Falaram de um "Vale do

37 O comunitário nega pronunciar o nome.

Futuro”[38]. Disseram: “vamos melhorar isto; melhoraremos aquilo [...]”. Nada. É o que eles têm a nos oferecer: um espaço vazio, interrompe Grada Kilomba, com quem mantemos conversações. Temos uma estrada intransitável, mas que, ao menos, nestes tempos de pandemia, dificulta a chegada de muitos.

Permanecemos aqui
Permaneceremos aqui
Resistiremos com força;
é o que precisamos para correr atrás do resto.

---

i EVARISTO, 2018, p. 15.
ii EVARISTO, 2018.
iii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166.
iv GOMES, 2015, p. 28.
v NASCIMENTO, 2018, p. 167.
vi GONDIM, 2018, p. 25.
vii NASCIMENTO, 2018, p. 190.

38 O Vale do Futuro é uma iniciativa do Governo do Estado de São Paulo que, de acordo com suas especificações, objetiva impulsionar ações visando o desenvolvimento social e econômico do Vale do Ribeira, considerado uma das regiões mais “carentes” do estado.

t(r)ópico
1991

18° 51' 17''
44° 00' 49''

Descrição da Imagem: Uma psicóloga – filha de um dos fazendeiros que vive nas proximidades da comunidade; e que vez ou outra ficava alguns dias por lá – me questionou: “como você consegue permanecer aqui por tanto tempo, sem sair?”. Mal sabia ela que aquele lugar era uma confluência de meu território existencial, aprendendo a seguir o rastro do bicho. A imagem lança luz ao escuro de uma noite de pescaria, onde os mandiranos expressam um saber da maré que não depende da iluminação, mas tão somente de um corpo-maré. Neste momento, seguem o rastro do bicho.

A GENTE SEGUE O RASTRO DO BICHO...

UM EDUCADOR MATEMÁTICO E UM QUILOMBO

• • • • • • • • •

(...) Para quem guardei na minha carne
As cicatrizes das batalhas perdidas? E os sulcos
Regados pelas chuvas de abril? Para que
Guardei as colinas do meu corpo? Senão
Para ele caminhar... E minhas mãos de aurora
Senão para ele acariciar? E meus cabelos negros?
Ai, não sei. Não posso enganar-te, Pai. Aberta
Estou, como pétalas noturnas,
Para os astros. Minha boca silenciosa.
Ficarei inclinada levemente para ele.
Como torre. Inclinada para a sua violência.
Ele me fará frutificar como as árvores na chuva.
Florescer entre pedras, aves e astros. Abri-me
Como a rosa da noite, ao luar.
Ele terá meu corpo, minha vida, meus sonhos.
Ele terá minhas cicatrizes.
E as colinas do meu corpo. Lívida,
Lívida ele me possuirá.

Manoel de Barros

O que faz um educador matemático em um quilombo? Esta talvez tenha sido uma das perguntas que mais escutei durante meu período de mestrado e doutorado. A busca pelo elo entre o que é compreendido por "minha formação" e uma comunidade quilombola é escrutada por quase todos aqueles que um dia me questionaram: "e, então, o que é que você pesquisa?". As respostas para tal questionamento sempre seguiram caminhos sinuosos e que hoje eu consideraria como um desejo de ocultar uma partilha do sensível que atravessa esta encruzilhada. Do lugar de onde venho, falar de nossos resíduos geram constrangimentos e, por vezes, vergonha[1]. Isto, porque

1 Com uma importante ressalva, esse sentimento de vergonha pode ser compreendido junto ao exposto por Grada Kilomba ao comentar os mecanismos do Ego da branquitude apresentados por Paul Gilroy, isto é, a vergonha como resultado de um conflito entre o *poder* e o *alerta* (KILOMBA, 2019). A ressalva que gostaria de apontar refere-se ao fato de que, neste mecanismo, a vergonha pode constituir uma relação da branquitude para com a

há uma grande complexidade – a nível afetivo-político – que envolve aquilo que somos habituados a denominar de "nossas raízes". Contar de nossos rincões não é algo que normalmente nos orgulhamos, salvos casos em que é evocado um suposto e jocoso mérito por certo feito ou bem adquirido. Nas palavras de Grada Kilomba, trata-se de uma ferida presente em nossos corpos em forma de decepção e dor: decepção por sermos forçados "a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es"; e dor por estarmos presos "nessa ordem colonial"[i]. Assim, vamos aprendendo pedagogicamente a abandonar, a deixar de lado, nossas vivências. Hora por medo de não sermos compreendidos, de sermos julgados... Hora pelo desejo de sermos algo que habita o outro lado da fronteira. Com isso, vamos escondendo em roupas e pompas que nos são dadas – como sinônimo de "presente" – aquilo que nos expressam enquanto um corpo na sina dos processos de subjetivação social. Um pequeno recorte da ladainha de Audre Lorde sintetiza esse sentimento:

> para aquelas de nós
> que foram marcadas pelo medo
> como uma linha tênue no meio de nossas testas
> aprendendo a ter medo com o leite de nossas mães
> pois por essa arma
> essa ilusão de alguma segurança vindoura
> os marchantes esperavam nos calar
> para todas nós
> este instante e esta glória
> não esperavam que sobrevivêssemos
> e quando o sol nasce nós temos medo
> ele pode não durar
> quando o sol se põe nós temos medo
> ele pode não nascer pela manhã
> quando estamos de barriga cheia nós temos medo
> de indigestão
> quando nossos estômagos estão vazios nós temos medo
> nós podemos nunca mais comer novamente
> quando somos amadas nós temos medo
> o amor vai acabar
> quando estamos sozinhas nós temos medo
> o amor nunca vai voltar

---

negritude, ou seja, um movimento em que o "*sujeito branco* se dá conta de que a percepção das pessoas *negras* sobre a branquitude pode ser diferente de sua percepção de si mesmo, na medida em que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada". (KILOMBA, 2019, p. 45, grifos da autora). Este processo acorre, porque a vergonha obriga a branquitude a se ver através do olhar de outras/os – neste caso os negros –, visto que ela ajuda a "reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção sobre nós mesmas/os" (KILOMBA, 2019, p. 45). Minha ressalva não contrapõe este mecanismo defendido por Kilomba à luz de Gilroy, apenas busca aproveitá-la conceitualmente enquanto resultado de um conflito entre o poder e o alerta. Quando vinculo este sentimento de vergonha à narrativa que aqui componho, estou assumindo como fio condutor a nossa vergonha enquanto negros e pardos. Aquela que nos conduzem a um movimento de inibição de nossas singularidades, reconhecidas como subalternas e inferiores. Ao situá-la no conflito entre o poder e o alerta, estou considerando as relações entre nós e a branquitude, momento em que as palavras "alerta" e "proteção" se tornam quase sinônimas diante do poder da branquitude.

e quando falamos nós temos medo
nossas palavras não serão ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo[ii]

Neste movimento, enganam-se aqueles que acreditam em uma suposta verdade sob aquilo que discursivamente aprendemos a contar. O que não significa, porém, que sob aquilo que contamos repousa alguma ideia de mentira. É preciso ser dito que nossos caminhos não se sustêm sob estes valores. Vamos constituindo nossas *oralituras*[2] no próprio ato do contar. As vezes nos sentimos mais à vontade, outras não. Por outras, quando encarnadas, estas memórias saem gritando por aí sozinhas. Não se trata de um sentimento recalcado, sequer de uma simples absorção, mas um instinto de alerta. Um receio também, talvez... Não se trata de algo que requer um convide à psicanálise freudiana ou lacaniana. Basta dizer que é apenas um modo produzido no exercício de nossas vivências. Um silenciamento que atravessa estruturas macro e micro-afetivas de nossa sociedade; e, cabe dizer, com o qual, nesta lógica perversa, vamos nos habituando a cooperar, pois, se falássemos, seríamos forçados "a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o '*Outra/a*'. Verdades que tem sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos"[iii].

No entanto, quando estas memórias saem bradando por aí sozinhas, poderíamos dizer, com os operadores conceituais de Antônio Bispo dos Santos, que elas vão constituindo planos de *confluências*[3]. É o momento em que a memória recobra a vida, sua potência de ruptura com o segredo[4]; não como forma de renunciá-lo, de negá-lo, mas como modo de encarná-lo. Isto me

2 Em seu livro *Afrografias da Memória: o Reinado do Jatobá*, Leda Maria Martins defende as *oralituras* como um ato que opera, contiguamente, a *fala* e a *performance*, sendo estes, desse modo, "um dos significantes constitutivos da textualidade e de toda produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos". (MARTINS, 1997, p. 21). Por isto, em termos etimológicos e contextuais, Martins (1997, p. 21) considera que as oralituras matizam "a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas".

3 No sentido defendido por Nego Bispo, assim comumente chamado, as confluências é um conceito que compreende os modos com os quais os quilombos se constituem, isto é, enquanto uma organização cosmológica elevada à enésima potência. Ser elas elevadas à enésima potência significa que são marcadas por uma proliferação constante de "saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalecem essas populações no embate contra a colonização". (BISPO, 2015, n.p). Essa relação com a terra como produção de um "saber orgânico" é o que possibilita a enunciação das confluências como uma "lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista [...]" (BISPO, 2015, n.p). Desse modo, podemos dizer que as confluências é o que possibilita o pensamento como um "mutirão" em contraposição ao pensamento colonialista, unitário e hegemônico.

4 A palavra segredo aqui é assumida a partir da utilização feita por Grada Kilomba da expressão em inglês: "*quiet as it is kept*" (mantido em silêncio como segredo). Segundo a autora, "essa é uma expressão oriunda da diáspora

faz retomar uma passagem de Gilles Deleuze à luz de Joe Bousquet: "minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la"[5]. Parece simples quando sobrepomos estas palavras em uma folha em branco rodeada de bons adjetivos e substantivos. Contudo, o processo até este instante é demasiado pungente. Não acordamos todos os dias da manhã convencidos de que nascemos para encarnar nossas feridas. E isto não significa, nem de longe, contrapor esta proposição. Até podemos acreditar nela. Só gostaria de afirmar que não se trata de algo trivial no exercício de nossas vivências. Acordar e assumir a decepção e a dor que atravessam nossa condição existencial envolve uma tomada de si e uma drástica ruptura com aquilo que aprendemos a ter vergonha: um medo do ridículo. Afinal, somos ensinados que nossas vivências só podem entrar em cena quando atrelada a um suposto "sucesso". Quantas vezes escutei alguém dizer: "quem diria que estaria neste lugar?". O garoto que vendia estercos (e uma sorte de outros produtos) já tinha seu destino predestinado pela ordem social. Isto porque nascemos com a mira do juízo sob nossos corpos.

Os "revolucionários", por sua vez, afirmam: "é preciso assumir todo este processo como uma 'potência' de existência; torná-lo resistência". E eu até poderia esboçar aqui uma concordância com esta frase. No entanto, é preciso dizer que muitos destes apenas tocam essas feridas porque nunca as encarnaram, nunca as viveram em seus corpos. É fácil para o branco dizer o que o negro precisa fazer, afinal, nunca teve que ser negro em uma estrutura social que o privilegia desde suas entranhas. Na bolha universitária, ouço com certa frequência sobre

---

africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo". (KILOMBA, 2019, p. 41).

5 Esta célebre fala de Joe Bousquet inspira Deleuze em sua vigésima primeira série, momento em que o filósofo problematiza o acontecimento como aquilo que é incorporal à luz do estoicismo. A evocação à ferida como acontecimento sinaliza que este se trata de uma "quase-causa" como um efeito de superfície, que marca, deixa rastros como signos. Desse modo, a ferida que Bousquet nasceu para encarnar se caracteriza e é apreendida por "sua verdade eterna como um acontecimento puro, no entanto, e tanto mais que". (DELEUZE, 1969, p. 174). Porém, este efeito de superfície o qual Deleuze evoca para salientar o incorpóreo do acontecimento como aquilo que nos faz "sinal" ou, em outros termos, como aquilo que "se efetua em nós" e que "nos esperam e nos aspiram" (DELEUZE, 1969, p. 174) não significa que ele não possa ganhar corpo, ou seja, se encarnar. Ao contrário disto, se considerarmos o que Deleuze afirma em sua *Segunda Série de Paradoxos: dos efeitos de superfície*, "todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros [...]" (DELEUZE, 1969, p. 13). O incorpóreo, assim, é encarnado enquanto efeitos de superfície, visto que eles "não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos e dialéticos". Enquanto atributos lógicos e dialéticos, como afirma o autor, "não se pode dizer que [eles] existam, mas, antes, que subsistem ou insistem" num tempo denominado por ele de *Aion ilimitado*, isto é, um tempo em permanente devir que se divide infinitamente em passado e futuro, "sempre se esquivando do presente". Desse modo, a ferida encarnada evidencia efeitos de superfícies que apreendem o tempo de dois modos, quais sejam: "inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância infinitamente divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões". (DELEUZE, 1969, p. 14). Assim, o presente não é compreendido como um terceiro tempo, como geralmente evocamos na constituição de uma narrativa, mas como um acontecimento que "absorve o passado e o futuro", sendo estes dois últimos compreendidos como uma operação simultânea que "divide ao infinito o presente". (DELEUZE, 1969, p. 13-14). Seu atributo verbal é o que possibilita sua enunciação no instante em que acontece, e por isto ele está sempre no infinitivo. As falas, desse modo, "anunciam batalhas. E por toda parte ferimentos, cortes" (DELEUZE, 1969, p. 20).

fome, pobreza, desigualdades, entre tantas outras coisas. Em algumas circunstâncias, se nutrem de um discurso romântico e poético capaz de convencer qualquer apaixonado. Em outras, se sustentam de uma verve progressista capaz de arrastar multidões. Ambos contextos são atravessados por recortes de jornais, pequenos relatos, rápidas visitas, entrevistas estruturadas, entre tantos outros métodos utilizados para escrutar nossas vidas: a busca por nossa *tematização*, como um dia afirmou Guerreiro Ramos[iv]. Não é por mera ironia ou comicidade trágica que Juca, enquanto remava entre os braços do mangue, disse: "os pesquisadores [...] ah, os pesquisadores vêm aqui e nos dizem isto e aquilo, a gente balança a cabeça e tudo bem. Quando vão embora, fazemos do nosso jeito. Eles sequer sabem do que é que vivemos aqui. Muitas vezes apenas dizemos o que eles querem ouvir". Isto porque aprendemos a abstrair e a guardar como segredo as micro-violências de todos os dias. Apenas balançamos a cabeça em um sinal positivo para alimentar a comédia e o cinismo cotidiano que engendra o funcionamento de toda esta maquinaria. Em segredo, dizemos: "eles sequer sabem do que é que vivemos aqui [...] apenas dizemos o que eles querem ouvir". Uma grande maioria nunca experimentaram a fome, a pobreza, nunca dormiram na fila do Sistema Único de Saúde (SUS)... não sabem o que é ter a mira do juízo sob seus corpos; como aqueles já designados ao encarceramento.

Em um memorável encontro com um amigo de infância, lá na esquina da "boca de drogas" que ele administra, sentados e tomando uma cerveja, ele afirma uma dúvida de que as pessoas com quem convivo provavelmente não saberiam e sequer entenderiam tudo que já tínhamos vivido quando éramos crianças. As batidas policiais, os roubos de frutas e biscoitos no supermercado, a venda de latinhas para andar nos brinquedos do parque nos finais de festa, a divisão da comida no próprio prato, as roupas doadas, os pés descalços, a barriga de vermes, os beliches de seis pessoas, a inveja do brinquedo novo daquele colega branco da escola que chegou pós-férias contando suas aventuras na praia. Somos chamados de marginais e delinquentes no útero de nossas mães. Aquelas que são designadas "putas", "chitas", "pretas", cujos filhos são predestinados. É dessa relação com o outro que Kilomba, à luz de Frantz Fanon, esboça o conceito de *trauma* em sua tese; a violenta e bárbara relação que nos colocam sempre "como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum"[v]. Em um fundo ocultado da coisa, são as representações mentais, as fantasias, daquilo que esse outro não quer parecer. Não quer parecer marginal, delinquente, negro, pardo, pobre, bastardo... e por isso

somos "sobredeterminadas/os por algo exterior, pelas fantasias violentas que aquela/e vê, mas não reconhece sendo dela/e própria/o"[vi6].

Em um de meus retornos na comunidade do Mandira, um dos membros grita em alto e bom som: "aí mineirinho, eu nunca esqueci daquele sonho; estou só esperando". Qualquer outro ouvinte externo franziria a testa em sinal de desconhecimento do que estava acontecendo ali. Em busca de uma solução imediata, perguntaria de que sonho estávamos falando e Evaristo apenas sorriria e diria: "é o nosso segredo". Nossos segredos é o que constitui a partilha do sensível nesta pesquisa. É a linha sinuosa de nossas existências se dobrando e se desdobrando umas nas outras. O plano de confluências aqui destacado vai se constituindo na medida em que nos tornamos *testemunhas*[7] uns dos outros. Não por compaixão ou qualquer outro sentimento piegas, mas pela "transmissão simbólica" daquilo que se situa no inenarrável, nas "ruínas da narrativa", como evidencia Jeanne Gagnebin. São nessas ruínas que os segredos moram; os cacos que tentamos esconder debaixo do tapete quanto recebemos uma visita.

Quando era criança, me disseram para que eu não me expusesse ao sol, pois, assim, ao longo do tempo, me tornaria "um pouco branco". Por muito tempo, evitei essa exposição com o uso de calças, blusas longas... Fui escondendo debaixo de roupas doadas minha cor parda. A vergonha da cor "encardida" que habita minha pele foi cada vez mais tomando corpo. Eu queria ser branco. O quis fortemente quando fiz minha primeira tatuagem colorida e as cores "não fluíram", como disse o tatuador. "Você fica mais 'clarinho' depois que para de capinar quintais, Diego", diziam. Estas experiências vividas foram se tornando dia após dia mais latentes durante meu período de campo no Mandira. Por quase três meses, fui tomado de uma enorme angústia por não ter com quem conversar sobre Nietzsche, Deleuze, Foucault, Edgar Alan Poe, Antonin Artaud, entre tantos outros nomes que fazem parte do meu branqueamento; do meu movimento

6 A constituição desse sujeito como o "Outro", ou, nas palavras de Kilomba (2019), como uma "Outridade", é amplamente problematizada por Spivak (2010) no âmbito de um "epistemicídio". A pergunta: "pode o subalterno falar?" é negativamente respondida pela autora na medida em que ele – o subalterno – estará sempre confinado à posição de marginalidade. A própria construção e afirmação dessa Outridade impossibilita que o subalterno tenha voz, colocando-o em uma dupla obscuridade. Como afirma a autora, "há pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolarmos em nossa benevolência ao construir o Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu [*Self*]. Aqui encontramos os fazendeiros de subsistência, os trabalhadores camponeses não organizados, os tribais e as comunidades de desempregados nas ruas ou no campo". (SPIVAK, 2010, p. 70).

7 Jeanne Gagnebin, em seu texto *Memória, História, Testemunho*, ao colocar em cena os ensaios de Walter Benjamin – *Experiência e pobreza* e *O narrad*or –, Primo Levi entre outros, elabora uma ampliação do conceito de testemunha concebendo-a não apenas como aquela que presencia ou vive um dado acontecimento, mas, também, "aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a *transmissão simbólica*, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente". (GAGNEBIN, 2006, p. 57, grifos meus).

de não me expor ao sol. Na universidade, devorei bibliotecas desde que ouvi que as políticas de cotas iriam diminuir a qualidade do conhecimento acadêmico. Que nós, pobres, pretos, pardos... os delinquentes da sociedade brasileira, não deveríamos estar ali, que aquele não era nosso lugar. A pergunta que ouço com frequência – "quem diria que você estaria onde está?" – em um velado tom de "comemoração" revela o descrédito social imposto sobre nossas vidas. Afinal, aquela criança que por vezes dormia no banco da praça com medo de voltar para casa, dadas as inúmeras violências vividas, não poderia ser outra coisa que não um marginal. O filho da mulher "chita" que não serviria sequer para ser puta após ter sido abandonada pelo marido.

Estas experiências sumariamente aqui narradas não deseja um pedido de desculpas de sabe lá quem, sequer uma resposta reativa a qualquer outro/a ou um evento comemorativo, afinal, "cheguei onde ninguém esperava que chegasse". Como destaca Gagnebin, trata-se mais de uma *rememoração*, isto é, uma tentativa de se abrir "aos buracos, ao esquecido e ao recalcado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança, nem às palavras". Minha angústia de quase três meses no Mandira se situava exatamente nesta atividade de rememoração. Enquanto evitava o sol, o quilombo me convocava à exposição, às ruínas da narrativa, a encarnar minhas feridas encardidas, aos cacos que escondi entre roupas e pompas de um *closet* alheio. Em uma jocosa metáfora com os sobreviventes de Caio Fernando Abreu, poderia dizer que a biblioteca de Alexandria nos separavam. Foi preciso todo esse movimento para que eu entendesse que minha vergonha de não ter uma infância fotografada – assim como muitos de meus colegas universitários que narram suas histórias de vida com um gigante álbum de fotografias nas mãos – era testemunhada pelos mandiranos do mesmo modo em que eu testemunhava seu Chico dizer: "você pode procurar aqui no Mandira, antes da década de 1990, que você não vai encontrar nenhuma fotografia nossa trabalhando com a ostra, pois tínhamos vergonha e medo. Vergonha, porque falavam que o mangue era porco e, medo, porque a polícia poderia nos pegar".

A rememoração do piso de terra batida, dos colchões de palha, dos banhos na bacia de metal, dos sabugos de milho que nos serviam de papel higiênico, das luzes de lamparina, dos pés descalços, entre tantas outras memórias, como a alegria infantil de um roubo com sucesso de mexericas, laranjas, mangas, jabuticaba, abacaxi... nos quintais alheios é a encruzilhada onde eu, um educador matemático, e o quilombo nos encontramos. A transmissão simbólica desses testemunhos se situa nesse espaço de encontro, como um "tecido", uma "textura", onde os gestos, as falas, o inenarrável, se atualiza em um processo dinâmico de confluências,

coreografando nossas singularidades[8]. É nela que Evaristo sorri, disfarçadamente, e diz para o expectador curioso: "é o nosso segredo". Esta resposta evidencia um *corpo afetado*[9], atravessado na encruzilhada que criamos para nosso encontro. Uma encruzilhada de confluências de segredos, de pequenos gestos, narrativas inauditas, palavras não ditas, como aquelas que fazia com que Seu Chico pedisse para uma criança me chamar em casa para jogarmos uma ficha de sinuca. Essa é a nossa encruzilhada, com um taco nas mãos e a troca de brincadeiras que qualquer espectador externo mal avisado poderia compreender como ofensivas. No entanto, partilhamos ofensas em tom de riso, encarnando-as como uma ferida que existia antes de nós.

Ao se expor ao sol, ao encarnar a cor encardida que habita minha pele, um aquilombamento é produzido. Após três meses com a branquitude angustiada, o Mandira me convoca à rememoração – à constituição de um espaço de testemunho. As mais de quarenta entrevistas realizadas quase no fim do período de campo atravessa e é parte da constituição deste espaço. O motivo de denominá-las de "conversações" expressa-as devidamente, não apenas porque eu não possuía um roteiro de questionamentos ou porque estaria aludindo uma inspiração com a filosofia deleuzeana, mas especialmente porque elas eram efetivamente uma conversa que fluía em toda a vivência na comunidade. Os encontros ocorriam como qualquer outro... Nesse momento, eu não era apenas um pesquisador bisbilhotando as frestas de suas janelas, mas aquele que partilhava o trabalho no mangue, no mutirão, na pesca, nos jogos de futebol e até nas festas particulares.

Uma noite de pesca no meio de uma pequena ilha, cozinhando em um latão os peixes que ali foram pescados, tomando cerveja e, por vezes, Cataia[10], rindo, cantando, dormindo todos juntos e misturados em uma pequena cabana de pau-a-pique, já se mostrava enquanto uma

8 Ao evocar a encruzilhada como este lugar de confluência, inspiro-me em Leda Maria Martins, quando, ao descrever a encruzilhada como um lugar onde as *afrografias* brasileiras se tecem, caracteriza-a como um "lugar de interseções", de natureza "móvel" e "deslizante". Estas interseções não significa uma convergência que visa a unificação das diferenças em uma totalidade, mas, no sentido conceitual empregado por Nego Bispo, de confluências de singularidades. Ao assumir a encruzilhada como "operador conceitual" em sua proposta de pensar o Reinado do Rosário no Jatobá, Martins (1997, p. 28, grifos meus) salienta que ela é uma "instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da *performance*, é lugar radical de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada como um *lugar terceiro*, é geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos".

9 Esta expressão ganhará mais corpo teórico e prático no *Trópico 2016*, onde as experiências no quilombo do Mandira são evidenciadas junto a experiências antropológicas como as Jeanne Favret-Saada, Tim Ingold, entre outros.

10 A Cataia é uma água-ardente com folhas de cataia produzida no Mandira, conhecida como o *whisky* dos Caiçaras.

encruzilhada dos afetos. Com a vara de pesca esticada face ao mar, alguém da turma coloca um caranguejo no bolso da minha bermuda e sai correndo. Ao me dar conta que tinha um bicho andando em meu bolso, saí correndo e gritando "tira este bicho daqui". Esta cena se tornou riso e é sempre lembrada na comunidade. Quando retorno ao Mandira, especialmente quando estou acompanhado, percebo os signos não revelados para outros visitantes. Eles olham disfarçadamente para mim, como quem não quer revelar esta cena, mas também não quer perder o momento da brincadeira, imitando-me com um simples gesto de desespero com as mãos esticadas e os olhos estatelados, embravecido com um caranguejo no bolso da bermuda. Os outros moradores da comunidade, mesmo aqueles que não testemunharam o dia, praticamente repetem o mesmo riso que tomaram todos que estavam presentes nesta pescaria. Todos nós, já um pouco embriagados, passamos a noite rindo deste evento, assim como daquele em que pesco um "peixe-boi" e, ao comemorar a pesca, o peixe começa a inchar como uma bola de futebol. Neste momento, solto a vara e saio correndo com pavor para trás do grupo dizendo: "tira esse bicho dali". São esses encontros que vão constituindo as confluências de nossas singularidades como modo de composição dessa experiência. Ali, à beira de uma fogueira de brasas, com uma lata de cerveja nas mãos, íamos compartilhando a vida, testemunhando as angústias e alegrias de cada um. Evaristo segue dizendo: "é o nosso segredo".

Quando digo que o quilombo me convoca à rememoração, estou dizendo que foi a partir do momento em que comecei a abrir mão da branquitude que cobria meu corpo acadêmico e a encarnar as feridas que existiam antes de mim que nossas encruzilhadas foram se tornando possíveis no plano das relações. Eles me convocavam a me expor ao sol do mar aberto, a encarnar minha pele encardida. Em nossas conversações, já iniciávamos de algo que havia começado no mangue, como o dia que comentei o quanto conhecia as ruas da minha cidade, porque nelas já tinha vendido picolé, pequi no trânsito, pães, entre tantas outras coisas. Isto fez com que Evaristo, por exemplo, em um outro momento, iniciasse uma conversa, a partir deste relato, afirmando: "bom, assim como você conhece as ruas da sua cidade, conhecemos o mangue como a palma de nossas mãos". Falávamos de tudo, a respeito de tudo e sem pretensões alguma. Havia uma espécie de "liberdade" que efetuava o espaço do testemunho. Estávamos dispostos a ouvir a narração do outro como uma testemunha que não vai embora[vii]. Permanecíamos à beira da fogueira de brasas, que espantava os pernilongos, ou redor da mesa de sinuca, confluindo memórias de nossas vivências. Em algumas situações, Seu Chico inicia uma conversa apenas dizendo: "você sabe do que estou falando". Desse modo, a criança que recolhia latinhas nas festas da cidade, cobre, ferro, etc., é rememorada no Mandira como efetuação de um "narrador sucateiro", aquele que busca "apanhar tudo aquilo que é deixado de

lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter importância nem sentido, algo que a história oficial não sabe o que fazer"[viii]. O riso atravessa esse espaço do testemunho, no entanto, não se trata de um riso movido pelo ridículo, pela dor e decepção, mas pelo entusiasmo de estar ali, de não ir embora. Quando Evaristo enuncia que não esqueceria o sonho e que estava apenas esperando, há um entusiasmo imanente em sua fala e expressão, como quem sonhou aquele sonho com você.

Meus segredos deixaram de serem "meus" e se tornaram nossos. Ao sair da comunidade, Nei Mandira, com expressão de brincadeira, mas tom de seriedade, diz: "cuidado com esse material mineirinho; podemos te achar onde estiver". A interpretação desta frase evidenciando uma suposta ameaça empobrece o fato de que não partilhamos apenas perguntas e respostas, ou mesmo uma pesquisa acadêmica em desenvolvimento, mas, mais do que isso, tornamo-nos testemunhas uns dos outros, criamos a encruzilhada para nosso encontro, um *terceiro lugar*, ao modo descrito por Martins[ix], isto é, uma geratriz sígnica daquilo que parece não ter sentido e sequer significado. Sendo testemunhas de minhas experiências, não era novidade que uma ou outra conversação durasse três ou quatro horas, estendendo-se a uma partida de sinuca e um gole de cerveja. Eram partilhadas pessoalidades, problemas familiares, vivências cotidianas, dificuldades de cada dia... E, com isso, quando houve, por exemplo, a *maré vermelha*[11], Juca sequer explicou para mim a falta de variedade de alimento, pois, naquele momento, ele já sabia que eu entendia que se tratava de uma dificuldade financeira que toda a comunidade estava passando. Não havia vergonha ou medo de algo que aprendemos a chamar de ridículo. Partilhávamos os espaços sem cerimônias ou honrarias, pois encarnar minhas feridas me aproximava, dia após dia, do quilombo, como se ali fosse a terra batida que pisei pela primeira vez meus pés de criança no desconhecido Cipó[12].

Em nosso contexto, partilhamos de algo que é comumente denominado de "simplicidade". Esta, apesar da língua culta portuguesa, não se trata de um substantivo de qualidade, mas de um modo existencial de estar com o que pode. Isto não significa também uma "romantização da pobreza", mas um afirmar-se com o que podemos. O fogão de lenha, as

11 A denominada "maré vermelha" aconteceu durante o período de campo em 2016, quando o Centro de Vigilância Sanitária da Secretaria Estadual da Saúde de São Paulo determinou uma interdição cautelar do comércio e consumo de moluscos bivalentes em todo o estado. Esta interdição cautelar se baseava no fenômeno de contaminação que ocorreu no estado de Santa Catarina. No entanto, as comunidades tradicionais de toda região de Cananéia se reuniram diversas vezes para discutir com as autoridades e argumentar de que não havia nenhum indício de que esta contaminação havia se estendido ao estado de São Paulo, argumentando ainda que esta interdição estavam os impedindo de "colocar comida na mesa" de suas casas, como diziam, visto que sua subsistência dependia tanto do consumo quanto do comércio destes moluscos.

12 Região rural do interior de Minas Gerais, próxima à cidade de Presidente Juscelino Kubitschek (aproximadamente 45km), onde vivi parte da minha infância com meus avós.

bacias de banho e as lamparinas que marcaram minha infância no Cipó evocavam, em Ernani, uma rememoração de sua infância no Mandira. "Era assim que nós vivíamos..." Comíamos caça de todo o tipo. Não tinha fogão a gás, mas um fogão no chão. Todos utilizavam uma cordinha que pendurava a panela de ferro em um gancho. O forno era uma taipa de barro, onde todos usávamos para fazer a farinha. Para cozinhar, colocávamos uma panela de cada vez. Ali se cozinhava a mistura e, se quiséssemos um peixe, era na brasa. Abria aquilo ali, jogava o peixe lá dentro e assava. Com a carne, a mesma coisa. Não tínhamos óleo e sequer conhecíamos. "Essas coisas não tinha, a gente não conhecia". Usávamos banha de porco. E "era assim que nós vivíamos".

Quando contávamos estas memórias uns para os outros, ríamos de detalhes que nos eram comuns. O riozinho que se chamava "lava-pés", próximo à balsa de Porto de Cubatão – diferente dos rios e pontes de Cananéia, que geralmente evocam nomes de capitães –, trazia consigo uma prática comum aos mandiranos quando iam à cidade. Ao chegar neste rio, com os sapatos dependurados nas costas, lavavam os pés e os calçavam para, então, chegarem à cidade. Meus retornos no Mandira para outras imersões em campo são sempre recebidos com um torta de banana feita por Thaís, trazendo outros signos de riso como aquele efetuado pela pergunta de Juca enquanto jantávamos depois de um dia de trabalho no mangue: "você come desse jeito na sua casa, mineirinho?". No churrasco, com um violão velho e desafinado, Nei sempre me solicita a mesma música, pois ela nos lembra que rir é importante; e melhor, que rir sob a companhia daqueles que não vão embora fortalece a encruzilhada de nossos encontros. Talvez sejam por motivos como estes que Beatriz Nascimento, ao problematizar o quilombo em sua historiografia, não o caracteriza como uma comunidade de vencidos, caçados e exilados, mas, sobretudo, como uma "condição social" que, em suas palavras, "não se esgota no militarismo, na guerra que foi feita em relação àquela que ele reagiu", pois, ainda de acordo com esta autora, "o que realmente singulariza o quilombo, é que ele é um agrupamento de negros, que o negro empreende, que aceita o índio dentro dessa estrutura e que não foi aceito nunca dentro da sociedade brasileira, como ainda não é aceito até agora"[x13].

13 Compreendo, à luz da bibliografia de Beatriz Nascimento, que a figura do índio como um elemento integrador não evoca uma especificidade, ou seja, que o quilombo "integra apenas o índio", haja vista que a autora, tanto neste texto quanto em diversos outros, busca evidenciar o quilombo como uma estrutura social marcada por uma "união" simbólica entre todos aqueles oprimidos pela sociedade colonial. Em alguns exemplos, podemos notar esta marca evidenciada por Nascimento. De acordo com suas palavras, "os laços de solidariedade com o pequeno proprietário, por exemplo, ou o comprometimento de senhores de fazendas que auxiliavam o coito. As relações entre os negros e os não-negos dentro do quilombo [...], que são homens brancos que criam seu gado na área do Quilombo dos Palmares, favorecidos pelos quilombolas. Enfim, o *Estado negro*, que, pelo menos, uma vez foi por largo tempo vitorioso". (NASCIMENTO, 2018, p. 77, grifos meus).

Desse modo, as dores e decepções que nos atravessavam nessa encruzilhada são evidenciadas na instância de uma rememoração encarnada da memória, onde um campo magnético de singularidades é constituído como superfície de circularidade das confluências. Esta superfície constitui a composição de uma filosofia política: uma *contra-colonização*[14], como afirma Nego Bispo, que se expressa também como uma *contra-efetuação*[15] de nossas vergonhas, dores, decepções, raivas... o medo do ridículo. Com isso, tornamos nosso encontro um plano de possíveis. Não como uma iminência poética, mas, sobretudo, como algo que recobra a vida, afirmando-a em suas múltiplas interseções e desvios. É nela que um sucateiro se torna um personagem que é mobilizado pelos afetos de uma rememoração encarnada no corpo, onde a experiência se torna um segredo revelado no testemunho. Trata-se, pois, de uma política dos afetos que evidencia a negritude não como um campo da barbárie e da fantasia empobrecida que por muito representaram nossas existências, mas de uma força transformadora que nos convocam a encarnar nossas feridas. Ainda a respeito desta política dos afetos, Beatriz Nascimento, ao contrapor a perspectiva homogeneizante que criaram da figura do negro, evidencia: "o que os racistas não pensariam jamais que no oculto, no interior do negro, há afeto, embora o mundo externo seja adverso, sofredor [...]"[xi]. Esta política, assim, vai atravessando todos os aspectos do testemunho, da partilha a qual permanecemos até o final.

14 A contra-colonização é, para Nego Bispo, uma espécie de "condição ontológica" dos povos afro-pindorâmicos (indígenas e africanos colonizados nas Américas). Ela pode ser pensada a partir de várias características expressas na cosmovisão destes povos, como o "pensamento plural", o viver de forma "circular", o ser uma "encruzilhada", "politeístas", entre outros. Serem constituídos a partir de confluências, constitutivas de um "saber orgânico" que rejeita se tonar mercadoria na contemporaneidade, por exemplo, institui-se, para Bispo, em uma contra-colonização (BISPO, 2015, 2018a, 2018b). Em seu texto *Somos da terra* diferencia "o saber orgânico" do "saber sintético", sendo o primeiro um saber "reedita" e o segundo um saber que "recicla". O colonialismo, por sua vez, opera pela reciclagem dos saberes, se desenvolvendo no desenvolvimento do "ter". Contra-colonizar é, desse modo, para Bispo (2018, n.p), "reeditar as nossas trajetórias a partir de nossas matrizes"; um processo que pode se dar apenas pelo pensamento circular (ou orgânico).

15 A "contra-efetuação", apesar de ser um conceito deleuzeano, pode ser pensada junto ao conceito de "contra-colonização" de Nego Bispo na medida em que ela, para Deleuze (1969), é um movimento de *criação* e *resistência*. Contra-efetuar os significantes para encarnar a ferida pela qual nascemos para encarnar, reeditando-a enquanto acontecimento. Dito isto, e dado o contexto em que aqui estou empregando o conceito de contra-efetuação, poderíamos então questionar as possibilidades políticas para que esta ferida possa se tornar algo diferente da destruição e do adoecimento. Em outras palavras, seria o mesmo que questionar: como pensar o acontecimento para que este não seja uma fatalidade sob o qual nos tornamos vítimas, mas, ao contrário disto, sob o qual reside uma possibilidade de produção e afirmação da vida? Desse modo, se para Deleuze (1969) a contra-efetuação é o que permite que o acontecimento se rasgue de (e em) si mesmo no momento em que ele se encarna, seria possível pensarmos a contra-efetuação como um operador contra-colonial? A resposta para tal questionamento pode ser esboçada a partir da compreensão de que a contra-efetuação, enquanto abstração de um acontecimento ou de efeitos de superfície, é o que possibilita, segundo Deleuze (1969), a "libertação". Em suas palavras, "na medida em que o acontecimento puro está para sempre preso em sua efetuação, a contra-efetuação o liberta, sempre para outros tempos". (DELEUZE, 1969, p. 189). Assim, a possibilidade de reedição enquanto ato contra-colonizador nos oferece uma oportunidade micropolítica de contra-efetuar, de liberar o acontecimento, de encarnar as feridas como algo que existia antes de nós, expressando-os, assim, em seu potencial político (baseado na "criação" e na "resistência") ou, nas palavras de Bispo (2018), como a afirmação de um "pensamento circular" que se apõe ao pensamento colonialista, que é sempre em flecha, projeção, linear.

Pela manhã, antes mesmo de me levantar, Juan, aos seus 3 anos de idade, salta da cama de seus pais como uma criança ativa que é, pula em minha cama, que antes era seu quarto e, portanto, seu espaço, salta em cima de mim, me dá um beijo e diz: "Diego, meu amigo". No fim deste movimento repentino, enquanto eu ainda decidia se acordava ou não, ele sorri e sai correndo pelo quintal para brincar. Pela parede de madeira que nos separavam, ouço seus pais, Thais e Juca, rirem e dizer: "ê Juan". Este ato pode parecer simplório quando estamos tratando de questões acadêmicas e filosóficas, no entanto, ele diz muito do modo como este encontro – entre mim e o quilombo – foi se constituindo durante meu período de campo. Há uma expressão muito típica do mandirano com relação àqueles que eles consideram "amigos", sendo ela: *parceiro da comunidade*. Este parceiro pode ser um pesquisador, um professor externo à comunidade ou até mesmo um parente próximo que vive dentro do quilombo. A expressão dessa parceria ocorre, no Mandira, apenas quando uma confluência se estabelece; isto é, algo que envolve diretamente o fazer dos mandiranos em seu cotidiano. É quando deixamos de fazer perguntas, de escrutar suas histórias e começamos a partilhar uma vida que esta amizade vai acontecendo; e, com ela, uma rememoração própria do exercício da partilha. Em outras palavras, e utilizando um conceito de Édouard Glissant – conceito este que será problematizado nesta tese sob vários aspectos para pensar o quilombo –, é *na* e *pela relação* que tudo acontece. Uma relação que não pressupõe uma representação do outro *a priori*, sequer a *posteriori*, pois nela todos acontecimentos são imanentes a ela mesma, assim como a política dos afetos se constitui *com* ela.

Isto talvez ganhe contornos mais expressivos quando qualquer mandirano começa a contar as histórias do quilombo e uma "irmandade" é evocada como estabelecimento de uma "parceria" afetiva. Em suas palavras:

> Mandira, neste tempo, era um lugar de irmandade. A família, todo mundo era unida. Tinha algumas pessoas que moravam lá, mas consideravam-se todos irmãos. Não eram donos do Mandira, mas tinham o direito de trabalhar. Muitas pessoas morou lá, cresceu, construiu casa, criou seus filhos lá... Era um lugar que vivíamos com liberdade, tínhamos liberdade [...]. Naquele tempo, o pessoal pedia lugar para morar lá; meu avô, depois os meus tios, eles davam lugar pro pessoal morar. O pessoal ficava ali, aí já casava um com o outro, mandirano com outra família, e ficou isto aí.[xii]

Esse movimento integrador, a qual Beatriz Nascimento denomina de "união quilombola"[16], é o que possibilita a constituição deste espaço como um "lugar de irmandade".

16 Para esta autora, enquanto o colonialismo produz a desagregação, o quilombo produz a integração das diferenças como modo de produção dessa "irmandade". Neste caso, cabe ressaltar que não se trata de uma relação de consanguinidade, mas de afetividade. De acordo com as palavras de Beatriz, "é, no momento que o negro se

O *mutirão*, prática comum na comunidade, onde se reúnem esta "irmandade" para a organização e realização de eventos, construção de alguma obra, plantação, etc., pode ser entendido como um conceito do quilombo, onde as ações são testemunhadas por todos aqueles que não vão embora: seus parceiros e amigos. As festas após estes ajuntamentos é a aposta naquilo que se pode, isto é, a proliferação, a manifestação de serem multiplicados: "muitas pessoas morou lá, cresceu, constituiu casa, criou seus filhos lá". Seu Chico, ao comentar sobre uma possível individualidade do Mandira, diz: "nossa individualidade é um bicho de várias pernas". É este bicho que cria um elo entre este educador matemático e o quilombo do Mandira. Por suas pernas, e com seu perambular na terra, vão se estabelecendo confluências desta terra, nesta terra, para esta terra. Arnaldo Mandira não se cansa de afirmar: "A gente nasceu na terra, cresceu, envelheceu. Quer dizer que temos um amor naquela terra". Um amor que não se estabelece pela "posse", mas por ser fruto desta instituição ontológica, cosmológica e ancestral que é a terra. O que possibilita, por exemplo, o que Nego Bispo denomina de "saber orgânico", isto é, um saber da terra, que acontece nela e por ela[xiii]. Desse modo, encarnar minhas cicatrizes, minha memórias encardidas, o narrador sucateiro, o chão de terra batida do Cipó é, entre tantas outras coisas, um movimento que afirma um *engravidar a terra*[17].

Este se afirmar pela terra é o que efetua o *bicho de várias pernas* enquanto um dos conceitos ontológicos do quilombo do Mandira. Um bicho que escapa, andarilha, estende-se mata adentro, se mistura, e vai ficando isto daí. Desse modo, o modo de caça enunciado pelos mandiranos – "a gente vê o rastro dele [do bicho], vai achando o carreiro e aí deixa a isca. A gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica" – é a efetuação deste exercício constante de agregação do qual o quilombo se constitui, seguindo o carreiro do bicho de várias pernas. Em outras palavras, seguir o carreiro deste bicho pode ser compreendido, junto à Beatriz Nascimento, como uma "possibilidade nos dias de destruição"[xiv], tendo em vista que o quilombo nos dá "a possibilidade de repensarmos o nosso papel dentro da História do Brasil, como homens capazes de ser livres e que realmente lutaram pela sua liberdade de todos os meios possíveis através das rebeliões, através da alforria e através da luta política"[xv]. É sob a égide desta possibilidade, de seguir o carreiro e aprender onde o bicho fica, que esta tese se

agrega, e justamente quando ele veio para o Brasil e se desagregou, quer dizer, todo motor do colonialismo fez a desagregação dele como homem, como cultura, como sociedade, no momento em que ele se aglutina ele sempre está repetindo, vamos dizer assim, a essência disso, a essência do que teria sido o quilombo [...]. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união". (NASCIMENTO, 2018, p. 126).

17 Esta expressão é inspirada a partir da análise de Martins (1997, p. 25) ao tratar do tráfico dos africanos para estas terras, momento em que os "rizomas ágrafos dos africanos" se proliferaram num exercício de engravidar as terras das Américas.

materializa como uma contra-colonização de tudo aquilo que nos desagregou enquanto organização social, buscando nos confinar em um encarceramento que nos distancia da terra, efetuando um silenciamento secular[18]. A este respeito, e pelo aqui apresentado, insta completar neste trópico *uma ladainha por sobrevivência* de Audre Lorde aqui referenciada: "[...] não esperavam que sobrevivêssemos"[xvi]. E, por isso, "permaneceremos aqui [...] resistiremos com força".

---

i KILOMBA, 2019, p. 39.
ii LORDE, 1977, *online.*
iii KILOMBA, 2019, p. 41, grifos da autora.
iv RAMOS, 1995.
v KILOMBA, 2019, p. 40.
vi KILOMBA, 2019, p. 39-40.
vii GAGNEBIN, 2006.
viii GAGNEBIN, 2006, p. 54.
ix MARTINS, 1997.
x NASCIMENTO, 2018, p. 126.
xi NASCIMENTO, 2018, p. 426.
xii GONDIM, 2018, p. 27.
xiii BISPO, 2018.
xiv NASCIMENTO, 2018, p. 190.
xv NASCIMENTO, 2018, p. 131.
xvi LORDE, 1977, *online.*

---

18 O silenciamento como um modo concreto de desterritorialização é problematizado por Grada Kilomba ao evocar o que a autora denomina de "máscara do silenciamento". Embasada na história de escravidão de Anastácia, e na máscara que esta era obrigada a usar em sua boca, Kilomba afirma que a função da máscara "era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura". Como ainda relata a autora, mesmo que esta máscara era utilizada como modo de impedir que os escravizados comessem as plantações, seu sentido metafórico evoca a negação da "posse", que neste caso pode ser compreendida como uma negação do orgânico. Em suas palavras, "fantasia-se que o *sujeito negro* quer possuir algo que pertence ao senhor *branco*: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele querem comê-los, devorá-los, desapropriando assim o senhor de seus bens. Embora a plantação e seus frutos, de fato, pertençam 'moralmente' à/ao colonizada/o, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo-o numa narrativa que lê tal fato como roubo. 'Estamos levando o que é Delas/es' torna-se 'Elas/es estão roubando o que é Nosso'". (KILOMBA, 2019, p. 33-34, grifos da autora). É neste momento em que as sobredeterminações, as fantasias, impõem uma negação, ou seja, momento "em que o senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o". E é por isso que esta recusa, ainda de acordo com as palavras da autora, "caracteriza o mecanismo de defesa do Ego". (KILOMBA, 2019, p. 34).

ENCRUZILHADAS
03

Estabelecer um outro modo existencial com o *cosmo* é o convite que os mandiranos deixam para todos aqueles que desejam uma experiência com um saber orgânico. A circularidade própria que engendra seus modos de ser é o chamado para "entrar na roda". Assim, uma política se constituiu como um "gingado" com a vida. Com um café, vinho, água, ou sabe lá o que deseja tomar neste momento, você se encontra em uma encruzilhada.

Créditos
Imagem: Diego de Matos Gondim
Curadoria: Diego de Matos Gondim e Maria Clara Belchior

Imagem 1: em termos legais, a associação é representada pelo presidente (eleito pela comunidade) e pelo secretário. Apesar desta estrutura jurídica, os quase cem mandiranos que se reúnem neste espaço se organizam em círculo. Com esta organização, as pautas da comunidade são discutidas entre todos. As crianças participam em som, ocupando todos os espaços e brincando com os colegas. As recém-nascidas se aconchegam no colo de suas mães. Os cachorros, em sua maioria, esperam deitados na porta sob a luz da noite.

Imagem 2: os estudantes que chegam de outras cidades para conhecer a comunidade são organizados em círculo dentro do “galpão” da associação. Em qualquer parte desta roda, Seu Chico se assenta e inicia a contação da história. Esta é a primeira atividade desenvolvida pela comunidade com os grupos de turismo que lá chegam. Os professores responsáveis pelas turmas, na maioria das vezes se assentam em um local fora da roda em sinal de observação. Às vezes fazem algumas considerações a partir da história que Seu Chico conta. A maioria dos alunos curvam seus pescoços para escutar o que é dito pelo professor.

Imagem 3: os mutirões são organizados nas reuniões da associação. Aqueles que têm disponibilidade se oferecem para as funções necessárias no desenvolvimento de certa atividade. Os mandiranos utilizam frequentemente a prática do "rodízio", ou seja, se um ou outro não pode tal atividade ou determinado horário, outro se disponibiliza: o que deve ser feito é realizado. Assim são organizadas as festas tradicionais da comunidade. As brincadeiras nestes momentos são livres.

Imagem 4: no "galpão" das mulheres artesãs e costureiras do Mandira estão os artesanatos daquelas que os produzem. Com a dispensabilidade da mulherada para "desmariscar" a ostra após o estabelecimento da Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia (Cooperostra), esse coletivo foi criado visando a produção de um outro espaço dirigido apenas pelas mulheres. No interior do galpão, encontram-se algumas máquinas de costura, mesas, ferros de passar, entre diversas outras coisas. Em uma espécie de sótão superior, os inúmeros troféus de campeonatos de futebol vencidos pelos mandiranos ficam expostos. Os artesanatos são produzidos em casa, geralmente em um tapete estendido no chão da sala. Na parede, um longo pano é estendido, onde são colocados todos artesanatos produzidos, e cuja organização apenas a mulherada entende.

Imagem 5: os materiais utilizados para a produção do artesanato são variados, depende do que é encontrado pelo caminho. Os mais comuns são orgânicos como papel, sementes, galhos de cipó, cascas de ostra, entre tantos outros. Da caminhada que leva o filho à escola até a volta do marido que "tá pra maré", diversos materiais podem se juntar à caixa que a mulherada possui para guardar o que será usado na produção de seus artesanatos. Cada uma produz onde preferir.

Imagem 6: “tá pra maré” não é qualquer hora. É preciso estar atento à lua no entardecer e ao dia no amanhecer. Há dias que a maré está muito cheia e todos precisam retornar para suas casas. As canoas ou barcos ficam no “porto da maré”. Ao chegarem, algumas poucas palavras são trocadas entre aqueles que ali já estão: geralmente sobre a maré. Então, desamarram suas canoas ou barcos e, se a maré estiver bastante baixa, os arrastam pelo “braço do mar” até uma região mais funda, seja para remar ou para fazer funcionar o motor. A maré abaixa e sobe, depende sempre do tempo. Portanto, é necessário atenção quando se está mangue adentro.

Imagem 7: um pedaço de foice é o objeto técnico utilizado por todos os mandiranos para extrair a ostra. Encostam à beira do manguezal, amarram suas canoas ou barcos e saem ao encontro da ostra. O remo é uma prática do corpo, onde as crianças são iniciadas em uma brincadeira denominada: “brincar de maré”. Nesta brincadeira, o remo é o movimento que as crianças fazem com seus braços e corpos, imaginando a maré.

Imagem 8: a "quebra das ostras" é realizada em casa, após chegar da maré. É o momento em que elas ficarão disponíveis para serem consumidas, sejam misturadas no arroz, empanadas ou *in natura*, onde acompanham um limão, uma pitada de sal para aqueles que gostam e uma dose de Cataia.

Imagem 9: nas festas, bailes, pequenas reuniões, após o jogo de futebol ou mesmo durante aquela sinuca após a maré, o *whisky* caiçara acompanha a alegria mandirana.

Imagem 9: qualquer partida de futebol reúne os mandiranos, o que vira festa no final.

Descrição da Imagem: Durante uma das pescarias noturnas que participei no Mandira, um dos mandiranos salta na água à beira do manguezal, água escura e barrenta, e então diz: “mineirinho, vou te mostrar como é que pescamos aqui”. Caminhando capciosamente nestas beiradas, com passos lentos e quase silenciosos ele observa o movimento da água. Os barcos estão desligados e todos permanecem em silêncio. Devagarinho, ele caminha nestas margens e com um brusco movimento enfiando o braço nas águas ele pega o peixe e diz: “é assim, a gente sabe onde o bicho fica”.

CONFORME A MARÉ

O TRABALHO DE CAMPO E A POSSIBILIDADE DA PESQUISA COMO ENCONTRO

• . • . • . • . •

se vier tão de leve
quanto o vento pelas árvores
vai poder ouvir o que ouço
ver o que a aflição vê.

se você vier tão pela superfície
quanto o fio do orvalho
vou te receber com alegria
não vou te pedir mais nada.

você pode sentar perto de mim
silente como um sopro
e só quem continua morta
vai se lembrar da morte.

e se você vier eu vou ficar em silêncio
não vou te dizer palavras ásperas.
não vou te perguntar por que, agora
ou como, ou o que você faz.

nós vamos nos sentar aqui, de leve
embaixo de dois anos diferentes
e a terra farta entre nós
vai beber nossas lágrimas.

Audre Lorde

A gente segue o carreiro do bicho é radicalmente um convite a um aprender que não se situa no plano da iteração, mas da itineração. Trata-se de seguir singularidades que os convocam e os fazem sinal mata adentro. A gente vai entrando na mata e aprendendo onde o bicho fica é a enunciação de que é o encontro o que determina a constituição desse saber orgânico que os mandiranos produzem. Um saber que opera em uma confluência com a terra, com os minerais, enfim, com o que constitui o plano cosmogônico do quilombo: sua ancestralidade. Nilzo, quando questionado sobre a prática da pesca, não hesita em afirmar que este saber orgânico se

opõe sistematicamente ao saber sintético, aquele que Nego Bispo afirma como sendo reciclador da terra, "que se desenvolve desenvolvendo o ter"[i] e não o *ser*, como o é o orgânico.

> Aprendi indo direto e fazendo na prática. Pesco desde os 18 anos. O peixe é só para consumo, não vendo. Vou uma [vez] por semana ou menos, porque trabalhamos diariamente na ostra. *É um serviço próprio da gente, gosto de pescar, vamos a hora que queremos e conforme a maré*. Pescamos na barra do Mandira e Rio das Minas, e uma área grande dentro da reserva.[ii]

Esse "próprio da gente" é o que possibilita a afirmação de um desenvolvimento do *ser*, como destaca Nego Bispo, que se opõe ao *ter*, afinal, "o peixe é só para consumo, não vendo". O gosto pela pesca faz ressonância com o gosto pela mata, pela terra, onde Ernani enuncia seu amor: "a gente nasceu no lugar, cresceu, envelheceu. Quer dizer que temos um amor naquele lugar"[iii]. Um amor pelo lugar é a enunciação de uma relação que não se constitui pela posse e propriedade da terra, mas por nela ter criado suas relações circulares afetivas, suas memórias... por nela ter atravessado as testemunhas que não vão embora. A caça, a pesca, assim como muitas outras práticas de subsistência do Mandira se revelam, assim, como uma possibilidade do encontro com um acaso. Quando Nilzo afirma em sua prática de pesca ir "conforme a maré", há um acaso próprio engendrado em seu movimento: que é essa possibilidade do encontro.

Esse modo mandirano de estar no mundo, constituindo uma cosmovisão como plano existencial de seus saberes e práticas, insta-me, neste trópico, questionar: de que modos podemos assumir o trabalho de campo como uma possibilidade de pesquisa *como* encontro? Que pode o acaso como operador de uma pesquisa que segue o carreiro do bicho e vai conforme a maré? Como o trabalho de campo se apresenta como possibilidade de uma pesquisa afecção? Estes questionamentos, próprios do ato de pesquisar, buscam produzir confluências entre o saber acadêmico e o saber orgânico. Para tanto, estabeleço uma aliança entre a filosofia da diferença, bibliografias antropológicas e o trabalho de campo desenvolvido no Mandira. Esta aliança materializa algumas proposições que podem ser sintetizadas em uma ideia, uma atitude e uma possibilidade[1]. Estas, podem ser caracterizadas da seguinte maneira: 1) uma ideia da vida como imanência, potência e beatitude absoluta: *a gente tem um amor pelo lugar*; 2) uma prática que não busca sustentar valores sintéticos, mas uma vida orgânica em seus estados de expressão e expansão: *a gente segue o carreiro do bicho*; 3) uma atitude cartográfica que traça os movimentos de um corpo composto por linhas longitudinais e latitudinais: *aprendi indo direto*

1 Este *Trópico* é composto como uma retomada de algumas problemáticas desenvolvidas em um artigo e em um capítulo de livro publicados durante o doutorado. O primeiro, *O trabalho de campo na/para/com Etnomatemática como possibilidade de uma pesquisa afecção: potências do devir*, publicado no Bolema (GONDIM, 2020); e, o segundo, *Uma prática antropológica-terapêutica no (e com o) acaso. O trabalho de campo em questão*, publicado em coautoria com Carolina Tamayo (TAMAYO; GONDIM, 2020).

e fazendo na prática; 4) uma possibilidade de uma pesquisa afecção: *vamos a hora que queremos e conforme a mar*.

Estes quatro movimentos são assumidos junto a quatro citações que não são tomadas como "referências" a serem dissecadas e esgotadas, mas como proposições a serem produzidas e tensionadas ao longo do texto. Tendo dito isto, anuncio as quatro proposições:

> **[…1…]**
>
> Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa.[iv]
>
> **[…2…]**
>
> É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo.[v]
>
> **[…3…]**
>
> Estaríamos falando de um outro sistema em construção vindo de um território de origem africana, não mais de um lugar do passado, mas moderno. Não mais o escravo, mas o aquilombado num novo esforço de guerra e de estruturação.[vi]
>
> **[…4…]**
>
> O que conta na vida de alguém, indivíduo ou grupo, é um certo conjunto que pode ser chamado de cartografia. Uma cartografia é feita de linhas. Em outras palavras, somos feitos de linhas que variam de indivíduo a indivíduo, de grupo a grupo, podendo haver nelas tramas comuns.[vii]

É importante destacar que os quatro movimentos que compõem esta proposta são sustentados por uma outra forma de anunciar as questões que encorajam a escrita deste trópico. Como mencionado anteriormente, as proposições não buscam a sustentação de uma verdade a ser demonstrada e solucionada, mas a constituição de um plano problemático e problematizante possível de ser tensionado e operado tendo em conta os questionamentos apresentados. Assim, as singularidades que aqui se compõem – sejam elas do trabalho de campo, da filosofia da diferença ou da antropologia – "são distribuídas num campo devidamente problemático e surgem nesse campo como acontecimentos topológicos, os quais não estão ligados a alguma direção"[viii]. Desse modo, as questões que operam os quatro movimentos enunciados não são constituídas pela vontade de *definir* o trabalho de campo, mas por um desejo de *ocupar-se dele enquanto acontecimento*.

Entretanto, desde muito tenho utilizado nesta tese a enunciação do acontecimento sem muitas considerações epistêmicas. Insta-nos, assim, questionar: por que ocupar-se do campo

"enquanto acontecimento"? Ao comentar o livro *Clio*, de Péguy, Deleuze e Guattari afirmam que nesta obra existem duas maneiras de considerar o acontecimento, as quais eles distinguem: "[...] uma que consiste em passar ao longo do acontecimento, em recolher sua efetuação na história, seu condicionamento e seu apodrecimento na história"; e outra que consiste em "remontar o acontecimento, *em instalar-se nele como num devir*, em rejuvenescer e envelhecer nele de uma só vez, em passar por todos os seus componentes ou singularidades"[ix]. Ocupar-se do campo enquanto acontecimento é, assim, o mesmo que instalar-se nele como num devir, um devir sempre outro. Isto, porque, como defende Zourabichvili, o acontecimento é inseparável do devir, uma vez que ele não é passado, nem presente, sequer futuro, mas o que se dá entre um ainda-aqui-e-já-passado (*encore-là-et-déjà-passé*) e um ainda-porvir-e-já-presente (*encore-à-venir-et-déjà-là*)[2].

Ao assumi-lo desta maneira, não se pergunta *o que é o trabalho de campo?*, mas *que pode o trabalho de campo?*

A escolha por não perguntar *o que é* diz respeito à compreensão de que, como coloca Sônia Clareto,

> A pergunta *o que é?* remete a uma busca por uma essencialidade, pela substância daquilo que *é*, essencialmente. A essência diz daquilo que a coisa é, em si mesma: uma existência essencial,

2 Gilles Deleuze um dia declarou: "[...] em todos os meus livros procurei a natureza do acontecimento" (DELEUZE, 1990, p. 194), "[...] tudo que escrevi [...] constituí em uma teoria dos signos e do acontecimento" (DELEUZE, 1990, p. 196). Ao escrever *Logique du Sens*, em 1969 – livro consagrado ao conceito de acontecimento, como afirmam Zourabichvili (1994) e Sasso e Villani (2003) –, Deleuze (1969) afirma, em sua 24ª série dedicada à comunicação dos acontecimentos, que "nada subsiste além do Acontecimento, o Acontecimento só, *Eventum tantum* para todos os opostos, que comunica consigo mesmo através de sua própria distância, ressoando através de todas suas disjunções". (DELEUZE, 1969, p. 206). Mesmo que posteriormente, em *Le pli. Leibniz et le barroque*, Deleuze (1988) questionará *Qu'est-ce qu'un événement ?* (O que é um acontecimento?), é preciso considerar a seguinte proposição de *Logique du Sens*: "[...] não perguntaremos, portanto, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido". (DELEUZE, 1969, p. 34). Dito isso, é importante ressaltar que o acontecimento "[...] não é exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece". (DELEUZE, 1969, p. 175, grifo do autor). Ser ele inseparável do devir, como destaca Zourabichvili (2003), significa que ele encarna passado e futuro como forma de *efetuação* e *contra-efetuação*. Em uma longa citação da 21º série do *Logique du Sens*, Deleuze (1969, p. 177) dirá: "[...] em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, o momento em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis que o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento são julgados apenas em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum* [...]; ou melhor, que não tem outro presente que o do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que deve ser chamado de contra-efetuação". Sobre o questionamento "o que é um acontecimento?" aqui destacado, Deleuze (1988) percorrerá uma linha de problematização, junto a Leibniz e Whitehead, para dizer que os acontecimentos são fluxos compostos de uma *extensão* ["[...] o acontecimento é uma vibração com um número infinito de harmônicas ou submúltiplos, como uma onda sonora, uma onda de luz, ou mesmo uma parte do espaço que fica cada vez menor ao longo de uma duração cada vez menor" (DELEUZE, 1988, p. 105)], uma *intensidade* ["[...] as séries extensivas têm propriedades intrínsecas (por exemplo, altura, intensidade, timbre de um som, ou tonalidade, valor, saturação de cor)" (DELEUZE, 1988, p. 105)] e, por fim, de um *indivíduo* ["[...] para Whitehead, o indivíduo é a criatividade, a formação de um Novo. Não mais o indefinido ou o demonstrativo, mas o pessoal". (DELEUZE, 1988, p. 105)].

> em si mesma. Ora, o pensamento mais hegemônico no Ocidente compreende a essência como aquilo que constitui *o que é*. O "em si mesmo" remete à substância. *O que é* remete à definição da coisa, à sua essência, à sua delimitação.[x]

Apesar de Clareto não explicitar qual perspectiva de essência ela designa como sendo aquela que diz que a coisa é, "em si mesma", ao perguntar "que matemática *acontece* na sala de aula?"[3] a autora permite pressupor que esta essência é a mesma à qual Gilles Deleuze irá se opor – isto é, a essência platônica – ao considerar o acontecimento como uma possibilidade de instalar-se no devir[4].

Em análise realizada por Sasso e Villani, sobre o conceito de acontecimento em Deleuze, os autores irão ponderar que "[...] o acontecimento não é a essência platônica"[xi], pois ele não é uma coisa em si mesma ["[...] reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências para substituí-las pelos acontecimentos como jatos de singularidades"[xii]], mas algo que acontece entre as coisas e a linguagem ["[...] o acontecimento pertence essencialmente à linguagem, está em uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas"[xiii]]. Nas palavras de Zourabichvili, "[...] um mundo de coisas ou essências não faria sentido por si só, lhe faltaria o sentido como diferença ou acontecimento, o que por si só torna os significados sensíveis e os geram no pensamento"[xiv]. Por fim, além desta fronteira estabelecida entre a linguagem e as coisas, seguindo a análise de Sasso e Villani, sua idealidade não implica uma universalidade, pois, como afirma Deleuze, o acontecimento é uma singularidade ou um "conjunto"[5] de singularidades de natureza impessoal[xv]. Por isto, os *acontecimentos-singularidades* ou *singularidades-acontecimentos*[6] não dizem respeito às categorias coletivo/privado, particular/geral ou individual/universal. Nas palavras de Deleuze,

3 Ao levantar este questionamento, Clareto (2013, [15]p., grifos do autor) irá considerar a sala de aula como "um coletivo de forças que coloca as formas em movimento. Um lugar de pluralidade, da multiplicidade que se instaura como *lugar do acontecimento*".

4 Cabe ressaltar que esta "oposição" ao platonismo aqui declarada se trata de uma perspectiva de leitura feita a partir da filosofia deleuzeana, considerando também os autores aqui supracitados, como François Zourabichvili, Robert Sasso e Arnaud Villani. Porém, há quem defenda que as "fórmulas da imanência" ou de "reversão do platonismo" propostas na filosofia de Deleuze se tratem de uma forma muito particular de um platonismo. Cita-se, por exemplo, o texto *Le platonisme aplati de Gilles Deleuze*, de Stéphane Madelrieux (2008).

5 Ao perguntar *qu'est-ce qu'un événement idéal ?* (o que é um acontecimento ideal?), Deleuze (1969, p. 67) responderá: "[...] é uma singularidade". Desse modo, quando Deleuze (1969) fala do Acontecimento (Événement) com "A" (em português) ou com "E" maiúscula (em francês), o autor está considerando que os acontecimentos possuem uma comunicabilidade no que ele designará de Acontecimento, *Eventum tantum*, pois, em suas palavras, "[...] os acontecimentos são singularidades ideais que comunicam em um único Acontecimento" (DELEUZE, 1969, p. 69) ou, dito de outra maneira, "[...] mistura que extrai e purifica e mede tudo no instante sem mistura, em vez de tudo misturar [...]". (DELEUZE, 1969, p. 179).

6 Após conceber os acontecimentos como singularidades, o filósofo usará então estas duas nomenclaturas, "*singularités-événements"* (DELEUZE, 1969, p. 125) ou "*événements-singularités"* (DELEUZE, 1969, p. 127).

"[...] tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal"[xvi].

Tendo isto em consideração, perguntar *o que é o trabalho de campo?* corresponde ao que Deleuze e Guattari chamam de *figura teoremática*[xvii]. Esta, segundo os autores, trata-se de uma *essência fixa* que clama por uma perpetuação da razão. No entanto, ainda com Deleuze e Guattari, suas transformações, suas deformações, suas ablações (todas suas variações) formam *figuras problemáticas*. Estas, ao contrário, são caracterizadas por Deleuze e Guattari como "essências morfológicas" ou "essências vagas"[xviii]. Elas se distinguem das essências ideais que clamam pela conservação de um "em si mesma" homogeneizado e universalizado, pois elas são as singularidades-acontecimentos, *problemática* e *problematizante*[7].

Esta noção deleuzo-guattarianiana das figuras problemáticas enquanto "essências vagas" é muito importante para o que é proposto neste trópico quando se anuncia a questão: *que pode o trabalho de campo?* Em primeiro caso, como já mencionado, porque se trata de ocupar-se do campo como acontecimento (instalar-se nele como num devir) para, então, operar com algo que se passa *no* campo. Por isto, ao perguntar *que pode?* diferentemente do *o que é?* pergunta-se pela *potência*, por um *que* aquilo suporta: suas transformações, metamorfoses, ablações, enfim, pelas *potências de um devir*[8]. Em segundo caso, ao assumi-lo desta maneira, assume-se que ele é, em sua potência de comunicação, problemático e problematizante.

Por fim, ressalta-se ainda que essas figuras problemáticas, como afirmam Deleuze e Guattari, "[...] emanam das coisas uma determinação que é mais do que coisidade, que é a da *corporeidade*, e que talvez até implique um espírito dos corpos"[xix]. É nessa corporeidade que os movimentos deste trópico se (*inter*)-conectam, ou seja, enquanto possibilidade de inventar um corpo *entre* pesquisa e campo, coengendrando: a gente tem um amor pelo lugar; a gente segue o carreiro do bicho; aprendi indo direto e fazendo na prática; e vamos a hora que queremos e conforme a maré. Portanto, perguntar *que pode um trabalho de campo?* significa, assim, perguntar *que pode um corpo?* e *que pode um campo?*

Em síntese, se essas figuras problemáticas, presentes no *Traité de nomadologie: la machine de guerre* de Gilles Deleuze e Felix Guattari, dizem respeito a corporeidades (ou talvez a um "espírito dos corpos") é porque, "enquanto o teorema é da ordem das razões, *o problema é afectivo e inseparável das metamorfoses*, gerações e criações na própria ciência"[xx]. Sua

7 Segundo Deleuze (1969, p. 69) "[...] o acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante".
8 Para Deleuze e Guattari, essas figuras problemáticas, essas morfologias e/ou essências vagas caracterizam os 'vagabundos', os nômades" [vide: Deleuze e Guattari (1980, p. 453)]. Ora, se elas são da ordem do *nomos* e não do *logos*, como afirmam os autores, é porque o nômade existe apenas em devir e em interatividade [vide: Deleuze e Guattari (1980, p. 537)].

inseparabilidade das metamorfoses corresponde às potências do devir. Sua afectividade corresponde às potências de um corpo que não se reduz ao organismo. Estas duas correspondências não cessam de se (*inter*)-conectarem.

É junto a essas singularidades-acontecimentos, concebidas como um campo problemático e problematizante, que este trópico compõe a possibilidade de uma pesquisa afecção sob a seguinte suspeita: *o trabalho de campo possibilita a criação de um corpo que é potência de afetar e ser afetado*. Esta suspeita está ancorada em uma ideia, uma atitude e uma possibilidade.

PESQUISA (ENTRE) CAMPO

Um campo é um *plano de composição*. Ele não preexiste ao pesquisador e nem o inverso. Eles são inventados ao mesmo tempo, são contemporâneos. No processo dessa realização, as linhas de forças que compõem um e outro deslizam-se um no outro; linhas que compõem o campo e linhas que compõem o pesquisador. Os mundos vão se desmanchando e outros vão se fazendo, trata-se de um processo de *invenção*. Essas linhas estranham-se, conectam-se, amarram-se, atritam-se... criando para si um *corpo* que mistura as singularidades que compõem o pesquisador e o campo. Segundo Deleuze, esse corpo "[...] pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um corpus linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade"[xxi].

Nesta perspectiva, ao entender o campo como um plano de composição onde ele e o pesquisador são contemporâneos, não existe *falar a respeito*, *dar voz*, *reconhecer determinadas práticas culturais* etc. Estas coisas se tornam secundárias ou até mesmo improváveis, pois o que interessa está na ordem do sentido, ou *do sensível*, melhor, está na relação campo e pesquisador, constituída no encontro. Como fazer vazar a voz de um mundo em silenciamento secular se constitui, também, no encontro. No instante em que nos tornamos testemunhas uns dos outros. A gente segue o carreiro do bicho é enunciação de que a caça, assim como a pesca conforme a maré, são encontros que se determinam apenas indo direto e fazendo na prática.

O encontro entre campo e pesquisador constitui-se em um *comum* que não significa, de modo algum, um lugar onde todas as coisas convergem, confluem, concordam: um lugar de paz. Não é também um lugar de completa divergência, discordância: um lugar de guerra. Não se trata nem de guerra e nem de paz, não é binário. Sua luta não é esta, mas a de uma vida, pois ela é assumida como essência primeira e última, pura imanência. É ela que faz vibrar o plano *do* sensível, dilatando as linhas duras da identidade e revelando um "ser *do* sensível" ou um

"desenvolvimento do ser" no campo, ao mesmo tempo em que este se apresenta como experiência[9]. Não se trata sequer de alteridade, haja vista que tudo isso compõe as figuras teoremáticas. Por outro lado, o que se propõe é operar com figuras problemáticas, ou seja, escapar das formas e dos sujeitos, ocupando-se do campo como acontecimento, instalando-se nele como num devir, na imanência de uma vida.

Trata-se de assumir uma plasticidade ou organicidade do *ato*[10] de pesquisar e entendê-lo como possibilidade para a experimentação de mundos ainda por vir. Mundos que ainda não se fizeram, que não estão lá nas categorias como pré-existentes: "estamos falando de um outro sistema em construção vindo de um território de origem africana [...]", estamos falando de um aquilombamento, cujos pés, mãos, corpo, estão fincados sob a terra, conforme a maré. Mundos *tateantes*. Desse modo, em termos de pesquisa, trata-se de deixar "[...] o método, a explicação e a interpretação desamparados"[xxii], lançando-os ao acaso do espaço e à eventualidade do tempo. Abandonar a dicotomia, a polaridade, o binarismo e assumir a conjunção *e... e... e...*, as confluências como modo ontológico de desenvolver o ser, pois "[...] não se está buscando algo já dado, deseja-se exatamente o que está sendo inventado"[xxiii]: então, a gente aprende onde o bicho fica.

Deixar o método, a explicação e a interpretação desamparados não significa negá-los, mas tirá-los o chão sintético que foi criado para ele. O fundo da significação. Duvidar de suas certezas teóricas. Colocá-las em xeque(-mate). Sacudi-las a ponto de não restar nenhum significante, deixando apenas uma pele plástica e sensível para que possa se movimentar junto às individuações que se engendram em um campo de pesquisa.

Para isto, é necessário, inicialmente, reconquistar o corpo, melhor, como diria Deleuze e Guattari, criar para si um corpo[xxiv]. Um corpo que seja lugar *do* sensível na medida em que ele vibra junto às intensidades, às linhas de forças que ocupam aquele campo de pesquisa, um

9 Para Deleuze (1968), evocar um "être *du* sensible" (ser *do* sensível) significa dizer que a identidade não é mais conservada, pois "[...] é a diferença na intensidade [...] que constitui o ser do sensível" (DELEUZE, 1968, p. 305), e a experiência, que ora era assumida como *experiência possível*, transforma-se em *experiência real*. Isso porque, segundo o autor, "[...] os dois sentidos da Estética se confundem a tal ponto que o ser do sensível se revela na obra de arte, ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como uma experiência". (DELEUZE, 1968, p. 94). Ora, se para Deleuze (1968, p. 182, grifos do autor) "[...] existe *alguma coisa* no mundo que força a pensar" é porque o ser do sensível é movido por esta "alguma coisa" que, em suas palavras, "[...] é objeto de um encontro fundamental e não de uma recognição" (DELEUZE, 1968, p. 182). Esta "alguma coisa", "[...] objeto de um encontro", "não é uma qualidade, *mas um signo*" (DELEUZE, 1968, p. 182, grifos do autor), aquilo que faz sinal, como o acontecimento que "[...] se efetua em nós, nos espera e *nos faz sinal*" (DELEUZE, 1968, p. 174, grifos do autor).

10 Deleuze (1981) compreende o *ato* como uma *potência* de afetar e ser afetado; este poder efetua as afecções de sua potência. Segundo ele: "[...] toda potência é ato, ativo e em ato. A identidade da potência e do ato se explica da seguinte maneira: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e este poder de ser afetado é constante e necessariamente preenchido pelas afecções que o efetuam". (DELEUZE, 1981, p. 134).

corpo conforme a maré. Esse corpo, sim, seria a maior *topia*, como diz Michel Foucault. Ele "[...] é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo"[xxv]. Sua materialidade é também sua espiritualidade e ancestralidade: a terra. Sua transcendência é também sua imanência: o território. Segundo Deleuze, a potência desse corpo é expressa por uma *geografia*, ou seja, por suas *longitudes* e *latitudes*[xxvi11]: seguir a carreiro do bicho é traçar linhas longitudinais e latitudinais; desenhar a encruzilhada do terço cantado.

Portanto, o encontro entre campo e pesquisador é a possibilidade de invenção de um corpo que atravessa e é atravessado por estas encruzilhadas, onde se encontra com os carreiros do bicho. É a possibilidade de uma cartografia a partir de suas latitudes (velocidades, lentidões, movimentos, repousos etc.) e longitudes (conjuntos de afetos que completam a potência de um corpo, poder de ser afetado). Esse corpo não seria nem forma, nem sujeito, apenas intensidades puras de experiências singulares ou, como diria Rolnik (2014), *ponte de linguagem* para afetos que pedem passagem. Seria, então, a expressão de um gesto do aprender que se dá no *aqui e agora*[xxvii]. Um aprender coetâneo à experimentação dos blocos de individuação. Um aprender que não seja recognição, mas pura invenção de um saber-*com*, um saber da relação entre os estados de longitudes e latitudes, um saber orgânico.

O filósofo Spinoza, em vez de perguntar *o que é um corpo?* pergunta *o que pode um corpo?*[xxviii] para fundar sua *ciência dos afetos*[xxix]. Para o filósofo, é a potência (*potentia*), em vez do poder (*potestas*), que define um corpo, sendo ele positividade, ser e pura afirmação. Segundo Deleuze, Spinoza define um corpo qualquer de duas maneiras, quais sejam: *cinética* e *dinâmica*. Na primeira, compreende-o como uma multiplicidade de relações de repouso e movimento, de velocidades e de lentidões (longitudes); na segunda, compreende-o em sua potência de afetar e de ser afetado por outros corpos (latitudes)[xxx].

Nesta tese, defende-se que ir a campo é constituir um corpo no meio destas duas proposições. Um corpo *entre*[12] cinética e dinâmica, entre latitudes e longitudes. Neste, a atitude que movimenta sua ação busca criar pontes de linguagens para afetos que pedem passagem. Trata-se de rasgar os organismos do corpo expressando sua molecularidade com a mata, a maré, o mangue, os bichos... Criar um *plano comum de imanência* das afecções enquanto imagens ou

11 Para Deleuze (1977, 1981), a *longitude* de um corpo (ou um plano de composição) é definida pelas relações de repouso e movimento, de velocidades e lentidões. A *latitude*, determinada em função das longitudes, é um conjunto de afetos que preenchem um corpo, uma *força clandestina*, e que determina sua potência de afetar e de ser afetado.
12 Segundo Deleuze e Guattari (1980, p. 37, grifo do autor), "*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma *e* outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio".

marcas corporais[xxxi]. Desse modo, o ato (ir a campo), enquanto potência ativa, é a constituição de um comum que determina o que poderia ser chamado de corpo: potência de afetar e ser afetado[xxxii]. Um corpo que desliza entre latitudes e longitudes. Um corpo que, na direção de Deleuze[xxxiii], constitui o que Rolnik, em sua cartografia sentimental, chamou de *geografia dos afetos*[xxxiv].

Nessa tentativa de inventar para si um corpo, pesquisador e campo se tornam inseparáveis. No entanto, isto não quer dizer que eles se confundem ou que se igualam, mas que se (des)dobram um no outro, traduzem-se um no outro, criando outros sentidos. Eles (se) multiplicam (em) sentidos, porque o acontecimento é o próprio sentido. A narrativa que constitui o trópico anterior apresenta este plano afetivo que vai se constituindo, não enquanto igualdade, mas enquanto produtor de diferenças. Os segredos, as brincadeiras, as conversações, entre tantos outros elementos, expressam esses efeitos de superfície que se apresentam como acontecimento ou como modo de afirmar uma vida aquilombada.

Desta maneira, já é possível traçar algumas linhas dessa geografia junto à questão: *que pode o trabalho de campo?* O trabalho de campo é uma possibilidade para inventar para si um corpo entre pesquisa e campo. Um corpo que desliza, em velocidades e lentidões, e rói estas duas margens criando movimentos compostos por uma ideia, uma prática, uma atitude e uma possibilidade. Ele se constitui língua para fazer vazar os afetos distribuídos cartograficamente. Ele é composto por essências vagas, ablações e transformações. Ele é uma figura problemática e problematizante. Ele é pura invenção. Uma maneira de instalar-se no acontecimento como num devir. Ele é um amor pelo lugar, seguir o carreiro do bicho, aprender indo direto e fazendo, na hora que quiser e conforme a maré.

É sob essa perspectiva filosófica-epistemológica-metodológica que se apoia a possibilidade de uma *pesquisa afecção* nesta tese. Uma vez que a suspeita parte da concepção de que o trabalho de campo possibilita a criação de um corpo que é potência de afetar e ser afetado, onde o que importa são os processos com os quais esse corpo é inventado. Assim, são as transformações que compõem a figura problemática e problematizante desse corpo que importam, suas "essências morfológicas". O que se deseja afirmar é que este corpo só existe em devir, isto é, no gerúndio da caça, da pesca, de um fazer conforme a maré.

Tendo isto em vista, serão apresentadas a seguir três figuras problemáticas (talvez "essências vagas" ou "espíritos dos corpos") que expressam a criação de um corpo que só existe em devir e em comunicabilidade com outros: sempre em confluências e transfluências. Para tanto, elas são caracterizadas neste trópico da seguinte maneira: *devir-feiticeira*; *devir-mandira*; e *devir-infância*. Na figura um e dois, apresenta-se a experiência de campo de uma antropóloga

francesa junto a uma comunidade de feitiçaria no Bocage, oeste da França; onde o acaso será salientado como modo de produzir um devir-feiticeira em uma pesquisa de campo. Nas figuras três e quatro, apresenta-se uma experiência de campo realizada na comunidade quilombola do Mandira. Acredita-se que, junto a estas figuras, os quatro movimentos aqui anunciados (uma *ideia*; uma *prática*; uma *atitude*; e uma *possibilidade*) vão se compondo enquanto plano de consistência das questões e da suspeita apresentadas.

FIGURA UM E DOIS: ACASO E DEVIR-FEITICEIRA

Jeanne Favret-Saada, antropóloga francesa nascida na Tunísia, ao realizar uma pesquisa de campo entre os anos 1969 e 1972 em uma comunidade de feitiçaria no Bocage, apresenta, em seu livro *Désorceler*, uma prática antropológica-terapêutica baseada em um ocupar-se dos acontecimentos como encontro com o acaso[xxxv]. A antropóloga cria para si um corpo entre pesquisa e campo afetado por expressões da feitiçaria. Ela apresenta um corpo enfeitiçado pelas práticas de encantamento do Bocage; povoado por velocidades e lentidões de uma potência de ser afetado. Ao instalar-se no meio, ela cria um corpo enfeitiçado por essas intensidades de instantes-já. Um corpo que só existe em devir.

A invenção desse corpo antropológico-terapêutico de Favret-Saada não se constitui a partir da observação de um objeto (campo) exterior a ela. Sequer pela descrição minuciosa que sua prática etnográfica poderia lhe oferecer[13]. A proposta que Favret-Saada nos apresenta não está no campo da pesquisa participativa, nem da pesquisa-ação, mas do que aqui é denominado como *pesquisa afecção*[14]. Quer dizer, uma pesquisa que seja possibilidade para a criação de um corpo: potência de afetar e ser afetado; enfeitiçar e ser enfeitiçado. Nos termos da etnografia desenvolvida por Favret-Saada, podemos sintetizar uma linha: "j'étais précisément en train d'*expérimenter ce système* en y *hasardant ma personne*"[15].

Tendo isto em vista, conceber o campo como um plano comum de imanência é entender que ele não é absoluto, não está pronto e nem determinado, mas se fazendo, ou seja, ele é um *plano de composição*. Jeanne não participa da feitiçaria como uma agente externa ou interna,

13 Esta descrição pode ser acessada no livro de Jeanne Favret-Saada e José Contreras (1981)*, Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Neste livro, os autores apresentam as notas de campo feitas por Favret-Saada, e serve como um grande material de estudo de campo para aqueles que se interessam pela *sorcellerie*.

14 Cabe ressaltar que alguns pesquisadores que trabalham com os referenciais das filosofias contemporâneas, especialmente Gilles Deleuze, Felix Guattari, Michel Foucault, entre outros, irão chamar tal prática de pesquisa – que se funda em um "mergulho no plano da experiência" – de *pesquisa intervenção*. Vide: Passos e Barros (2009, p. 17-31).

15 A *priori*, preservarei a escrita deste trecho em francês, pois nas próximas páginas irei explorar sua tradução como forma de apresentar o devir-feiticeira.

operando com a dualidade etnográfica interno/externo (estar *dentro* ou estar *fora*)[16]. Favret-Saada destaca,

> De qualquer forma, em nenhum momento tive a possibilidade de escolher entre a subjetivação e o método objetivo como me ensinaram, se pelo menos eu quisesse tomar os meios para responder minha pergunta inicial (o que eles estão tentando moldar durante uma crise de bruxaria?). Em todo caso, trabalhar dessa forma me permitiu escapar a uma limitação que a etnografia objetivante encontra regularmente e que não é sublinhada, mas que parece evidente: refiro-me à sua dependência de um *corpus* finito de observações empíricas e textos nativos coletados no campo. A qualquer nova pergunta, esta etnografia responde se ela se encontra ou não no *corpus*, se ela se verifica ou não nos dados empíricos: ela não pode afirmar nada do que não encontra uma referência no *corpus*. Para mim, o fato de que os camponeses do Bocage me forçavam a produzir um certo número de declarações da mesma forma que eles (ou seja, a ser um codificador) me permitiu ir além dos limites de um *corpus* ou, o que equivale à mesma coisa, a incluir meu próprio discurso nele.[xxxvi]

É neste movimento, onde não existe uma distância entre a pesquisadora e os nativos, bem como entre ela e si mesma, que sua "outra etnografia", como a própria autora destaca, não deseja observar as práticas ali presentes e descrevê-las, ao contrário disso, ela se instala entre pesquisa e campo, e um corpo afetado pela feitiçaria é criado. O *être affecté* (ser afetado)[17], como nomeia a antropóloga seu último capítulo em *Désorceler*, expressa a potência de um corpo inseparável das metamorfoses. Esta dimensão antropológica aqui anunciada é sustentada em seu livro a partir da hipótese de que "[...] a eficácia terapêutica, quando ela se produz, resulta de um certo trabalho realizado sobre o *afeto não representado*"[xxxvii]. Em *Les mots, la mort, le sorts*, Favret-Saada conceberá este "afeto não representado" como algo que não se dá no plano da informação, ou seja, daquilo que o nativo lhe informa sobre si mesmo, sua cultura ou suas práticas culturais, mas de algo que *captura* no processo de experimentação de um *être affecté*. Quando ela diz "j'étais précisément en train d'expérimenter ce système", a autora está enunciando que foi capturada no processo de experimentação da *sorcellerie* (eu estava precisamente experimentando este sistema). Isto pode ser evidenciado, por exemplo, em *Entre « prise » et reprise,* quando ela narra um encontro com um nativo e ele diz "faut êt' pris pour y

16 No âmbito da pesquisa em Etnomatemática, sugere-se aqui a prática "terapia-desconstrucionista" proposta por Tamayo-Osório (2017), na qual a autora problematiza essa dualidade (estar *dentro* e estar *fora*) junto a um trabalho de campo realizado em uma comunidade indígena na Colômbia.

17 É importante destacar que, em minha interpretação, o *être affecté* não designa efetivamente a pessoa Jeanne Favret-Saada, mas quem ela nomeia como *elle* (ela). Isto porque Jeanne estabelece uma "distância" narrativa entre ela (quem escreve) e esta *elle* (que esteve em campo, no caso a etnógrafa) utilizando a terceira pessoa do singular como uma invenção da experiência do campo e do texto. Mesmo tendo escrito na primeira pessoa do singular, assim ela inicia seu livro *Les mots, la mort, les sorts*: "seja uma etnógrafa: ela escolheu [...] *Ela* já trabalhou no campo [...] *Ela* tem uma cultura científica [...] *Ela* [...]". (FAVRET-SAADA, 1977, p. 13, grifos meus). Como afirma Barbosa Neto (2012, p. 239) em sua análise desta obra, "'Ser afetado' é o nome que Favret-Saada escolheu dar a essa experiência de criação que escapa à representação, uma experiência que é simultaneamente de campo e de texto e, sobretudo, de sua sutil e delicada conexão".

croire", "pour ceux qui n'ont pas été pris, ça n'existe pas" e "ceux qui n'ont pas été pris, ils ne peuvent pas en parler"[xxxviii].

Nos três enunciados, o nativo afirma que para acreditar na existência do sistema da *sorcellerie* é preciso ser capturado (*prise*, assumindo-o como um modo de ser tomado, pego, preso... pelas forças mágicas que ali circulam – seja de enfeitiçamento, cura, desenfeitiçamento ou outras), pois apenas deste modo ela (a magia da *sorcellerie*) existirá e dela poderemos falar (*reprise*). Tendo isto em consideração, de acordo com Jeanne, não existe a possibilidade "[...] de instituir alguma distância entre si e o nativo ou entre si e si mesmo"[xxxix]. Esta impossibilidade de instituir algum distanciamento, segundo a autora, inviabiliza uma prática etnográfica baseada na "observação" e descrição dos saberes nativos (antropologia pós-estruturalista francesa) e/ou uma prática etnográfica baseada na "observação participante" (antropologia anglo-saxônica). De acordo com a autora, esta última tem como base dois gêneros de comportamento, os quais são distinguidos por ela como *ativo* ["um trabalho regular com informantes remunerados que entrevistaram e observaram"[xl]] e *passivo* ["a assistência (ou participação) em acontecimentos relacionados com bruxaria (disputas, consultas de adivinhos...)]"[xli]. Portanto,

> De modo geral, nesta literatura, houve uma perpétua mudança de sentido entre vários termos que teriam se beneficiado com a distinção: a 'verdade' estava escorrendo sobre o 'real', e este último sobre o 'observável' (aqui havia uma confusão entre observável como conhecimento empiricamente verificável, e o observável como conhecimento independente das declarações nativas) e depois sobre o 'fato', o 'ato' ou o 'comportamento'. Essa nebulosa de significações tinha apenas por traço comum opor-se a seu simétrico: o 'erro' escorria no 'imaginário', no 'inobservável', na 'crença' e finalmente no 'discurso' nativo.[xlii]

A expressão *J'étais précisément en train d'expérimenter ce système* significa, assim, "*correr o risco* de ver seu projeto de conhecimento se desvanecer"[xliii]. Desse modo, encontramo-nos em nosso segundo grifo da citação, qual seja: *... en y hasardant ma personne*. Enquanto este trecho poderia ser traduzido como "expondo-me a mim mesma"[18], insisto um pouco mais na palavra *hasardant*. Primeiro, porque "expondo-me a mim mesma" poderia ser traduzida como *exposant à moi-même*, ou *m'exposant*, ou outras maneiras da língua francesa; segundo, porque *hasardant* deriva do verbo transitivo *hasarder*. No primeiro caso, a exposição de si mesma pode não significar que uma imprevisibilidade será engendrada no processo a qual se é exposto; no segundo caso, quando guardamos o verbo *hasarder*, temos em conta que o mesmo é composto pelo substantivo *hasard*, que significa chance, sorte, possibilidade, entre

[18] A interpretação de "y hasardant ma personne" como uma forma de "exposição de si mesma" é feita, por exemplo, na tradução para o português do capítulo *Être affecté*, realizada por Paula Siqueira. Vide: (FAVRET-SAADA, 2005).

outras, também *acaso* (*prenne le risque*)[19]. Isto posto, *en y hasardant ma personne* carrega consigo a perspectiva de interpretação que aqui gostaria de evidenciar, ou seja *être affecté* como uma dimensão que se dá *no* (e *com o*) acaso (correr o risco de ver seu projeto de conhecimento se desvanecer).

Assim, podemos sintetizar este processo da seguinte maneira: *être affecté* é uma dimensão antropológica que inventa uma personagem da experimentação (*elle* ou *il*) como expressão da magia dos processos *prise et reprise*. Estes, determinam a existência da magia de *être affecté* (*prise*) e a possibilidade de sobre ele falar (*reprise*). Toda esta dimensão se desdobra *no* (e *com o*) acaso – *hasard* –; lugar onde, na antropologia, é-se bombardeado por intensidades de "alguma coisa" que acontece *no* campo, e da qual *elle*/*il* (personagem) é produto de uma constante comunicação entre estas "algumas coisas" que se situam no afeto não representado. Esta comunicação é chamada por Favret-Saada de *comunicação involuntária*[xliv].

Diante deste desdobramento de assumir o campo como uma possibilidade de afetar e ser afetado, gostaria de assumir estas expressões como apresentação um *devir-feiticeira*.

**

O devir-feiticeira em Favret-Saada é compreendido aqui como uma figura problemática que inventa um corpo entre pesquisa e campo. Esta figura expressa transformações e ablações não apenas do campo, mas também da antropóloga – são estados de lentidões e de velocidades entre uma margem e outra. Ela é problemática na medida em que, como colocam Deleuze e Guattari, não se ocupa das razões, mas das *afecções no* e *do* acaso: potência de *afetar* e *ser afetada*, enfeitiçar e ser enfeitiçada. Como já mencionado em linhas anteriores, "[...] quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado com intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que a ele são associadas devem, pois, ser *experimentados*: é a única forma de abordá-los"[xlv]. Assim, esse corpo, que só existe em devir-feitiçaria, é possibilidade de experimentação das intensidades que são distribuídas no plano comum de imanência da *sorcellerie* no Bocage.

De acordo com a leitura feita de Favret-Saada, ocupar/-se d/este *entre* não indica uma capacidade cognoscente do pesquisador (sujeito) de dizer *sobre* o campo (objeto), sequer de *dá-lo voz*, mas de constituir um corpo que é expressão dos devires, de sua potência de afetar e

[19] Para Favret-Saada (1977, p. 234), não existe uma forma de ser capturado pela *sorcellerie* sem que se corra nenhum risco, neste caso o de ser enfeitiçado. Em suas palavras, "il était clair pour moi que ne pouvais à la fois admettre d'y être « prise » et ne courir aucun risque" – tradução: "Estava claro para mim que eu não podia admitir que estava "presa" nela [no sistema da *sorcellerie*] e não correr nenhum risco".

ser afetado, de um instalar-se no acontecimento como num devir. Trata-se de lançar-se às aberturas de mundos possíveis, experimentar suas linhas extensivas e intensivas, sair do *logos*, do *éthos*, precipitar-se na imanência de uma vida. No entanto, instalar-se nesse entre pesquisa e campo, enfeitiçar-se, é correr o risco de feiticeiro... Segundo Favret-Saada:

> [...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isto não implica que ele se identifica com o ponto de vista nativo, nem que aproveita da experiência de campo para fazer cócegas em seu ego. Aceitar ser afetado; no entanto, supõe que se corra o risco de ver seu projeto de conhecimento desaparecer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, nada acontece. Mas se algo acontece e seu projeto de conhecimento não se perdeu em uma aventura, então uma etnografia é possível.[xlvi]

Há um desaparecimento de mundos engendrado em uma pesquisa afecção. O ato, que é inseparável de sua potência de afetar e ser afetado, envolve um desmanchamento das razões e das essências puras; a escrita desses mundos se faz a partir de apagamentos das certezas epistemológicas e metodológicas. Poderíamos dizer, junto a Manoel de Barros, que para apalpar essas intimidades dos mundos (suas transformações, ablações, essências vagas... *potências do devir*) é necessário que o pesquisador se envolva em um processo de desaprendizado, 8 horas por dia[xlvii]. De outra maneira, trata-se de criar tatos sensíveis às intensidades que circulam no plano de composição, ou seja, significa criar para si um corpo que seja ele pura *intensidade* e *extensão* das longitudes e latitudes.

Sem reduzir à generalidade, pesquisas acadêmicas que incluem o trabalho de campo envolvem horas e mais horas de dedicação à construção das metodologias e dos procedimentos metodológicos. Os pesquisadores vivem entre a tensão do saber e do não-saber. Saber o que se quer com a pesquisa (já delimitada nos objetivos, nos questionamentos, nos métodos, etc.) e não saber o que exatamente os espera em campo – onde não é possível alcance dos "*bisturis"* epistemológicos que buscam dissecar um corpo como o fazem em um necrotério. Pergunta-se: O que usar? O que fazer? Entrevistas?! Questionários?! Filmagens?! Observação?! Participação?! Intervenção?! Etnografia?! Cartografia?! Pesquisa-ação?! Descrição?! Diário de campo?! Etc. Etc. Etc.

Ao propor uma pesquisa afecção, pretende-se um escapar destas questões e assumir o entre pesquisa e campo como expressão de essências vagas: figuras do devir. Dito de outro modo, trata-se de criar um corpo neste entre que seja uma *topia* (*spatium*) e não um *éthos* ou *logos*. Um corpo que seja a expressão de um instalar-se no acontecimento como num devir.

O que se propõe nesta tese é o desafio de criar para si um corpo, de assumi-lo como potência de individuações fora da forma e do sujeito. "Eu preciso ter um corpo, é uma

necessidade moral, uma exigência. E, em primeiro lugar, tenho que ter um corpo porque há obscuridade em mim"[xlviii]. Um corpo que existe em sua potência. Propõe-se, assim, uma postura filosófica-epistemológica-metodológica que assuma o *lugar do corpo* (suas velocidades, lentidões, movimentos, repousos etc.: longitudes) e o *corpo como lugar* (sua potência de afetar e ser afetado: latitudes). Dessa maneira, o entre pesquisa e campo é compreendido inseparavelmente de sua potência afectiva (*afecções do corpo*[xlix]). Ele é assumido como uma superfície *tópica*, e não *utópica*.

Tendo em vista que em Favret-Saada é apresentado um *despencar* no acaso, neste entre pesquisa e campo, é importante destacar que o corpo inventado nesse lugar expressa um aprender genético aos seus devires. Um aprender contemporâneo à afecção. Um aprender que não está firmado no *Eu* cognitivo, mas na emergência das figuras problemáticas. Um aprender que acontece ao mesmo tempo em que o campo se apresenta como experimentação. No caso de Favret-Saada, trata-se de um *aprender de feiticeira*. Ela é *embruxada* pela feitiçaria e o aprender se expressa em gestos que fazem comunicar (os) afetos. Em um exemplo, ela diz:

> [...] digo a um camponês, ecoando algo que ele me disse: "Então, eu sonhei que [...]', e seria difícil comentar sobre este 'então'. Ou, meu interlocutor comenta, sem estabelecer uma ligação: 'Outro dia, fulano lhe disse que [...] Hoje, você está com essas espinhas no rosto [...]'". O que é dito aí, implicitamente, é a afirmação de que sou afetada.[l]

Ao tratar de suas "angústias" em campo, dos limites dos recursos metodológicos, a antropóloga revela:

> Uma das situações que eu estava vivendo em campo era quase inenarrável: era tão complexa que desafiava a rememoração e, de qualquer forma, afetava-me demais. Estas sessões de desenfeitiçamento que participei, seja como enfeitiçada (minha vida pessoal estava passando por um crivo e fui instada a modificá-la), seja como testemunha dos clientes, mas também da terapeuta (era constantemente instada a intervir instantaneamente). Nos primeiros dias, eu fazia muitas notas quando chegava em casa, mas era mais para acalmar a angústia de ter me engajado pessoalmente. Uma vez que eu aceitei ocupar o lugar designado para mim nas sessões, quase nunca mais tomei notas: tudo se passava muito rápido, deixei as situações acontecerem sem fazer perguntas e, da primeira sessão até a última, não entendi quase nada do que estava acontecendo. Mas eu registrei discretamente cerca de trinta sessões, das aproximadamente duzentas que participei, para constituir um material sobre o qual eu poderia trabalhar mais tarde.[li]

Nesse plano comum de imanência é inventada essa linguagem possível de comunicação que não está escrita na palavra, mas nos sentidos, nos silêncios, nos apagamentos, na *corporeidade*. Ou, como diria a autora, não está no saber da feitiçaria, mas em seu poder enquanto potência de afetar[lii]. Trata-se de uma comunicação sem *significado* e involuntária, em que se assume o lugar de ser afetado, de ocupar um "lugar da afecção", sendo que o que importa

não é a comunicação de uma informação, mas o desdobramento de uma força em outra. Segundo Deleuze, neste plano de composição (ou imanência):

> [...] não há mais forma, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais um sujeito, apenas estados afectivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas emocionais dinâmicas: o plano será percebido com o que ele nos faz perceber e à medida que avançamos.[liii]

Na leitura aqui apresentada, o que Favret-Saada exprime em *Désorceler* opera em uma lógica do sentido em que o plano só é percebido por aquilo que ele a faz perceber, à medida que ela avança na ordem afectiva da corporeidade. Ela vai nutrindo o corpo entre pesquisa e campo com estas "essências vagas" que são os gestos da feitiçaria. É este nutrimento que permite, aqui, a sustentação de uma *prática* que compreende que a vida não é sustentada por seus valores, mas por seus estados de expressão, expansão e intensidade; "tudo se passava muito rápido", afirma a antropóloga.

No próximo tópico, serão apresentadas duas figuras problemáticas, denominadas *devir-mandira* e *devir-infância*, nas quais se assume o sentido da vida e a experiência de campo realizada na comunidade quilombola do Mandira como sendo um exercício de expressão de algo que se passa *no* campo, em seu acaso: um aprender de Mandira e de criança.

FIGURA TRÊS E QUATRO: DEVIR-MANDIRA E DEVIR-INFÂNCIA[20]

Quando fui realizar meu período de campo na comunidade quilombola do Mandira, muni-me das mais diversas ferramentas de pesquisa. Levei gravadores, cadernos de campo, câmeras, etc. Durante um período curto, ficava atento a tudo que parecia acontecer, cada movimento, cada fala; fazia diversas anotações em meu caderno de campo. Eu estava acometido pela ilusão de que poderia compreender a produção das práticas culturais entre as categorias de legitimação identitária do Estado fazendo uso desses instrumentos. Como já mencionado em outros trópicos, durante o primeiro período contínuo em 2016 realizei em torno de 25 entrevistas – denominadas de conversações – com os pertencentes à comunidade quilombola em questão.

20 Nesta seção será utilizada a primeira pessoa do singular por se tratar de uma análise da minha experiência de campo. Entende-se que a escolha pela primeira pessoa do singular, neste caso, possibilita uma aproximação do leitor com a narrativa. Cabe ressaltar, no entanto, que neste caso a primeira pessoa do singular é composta por uma multiplicidade de outros que a compõem enquanto singularidade. Estes "outros" são tanto humanos quanto inumanos, os moradores da comunidade, os espaços, a natureza, enfim, o que compõe as singularidades-campo em comunicabilidade.

No entanto, é preciso informar que essas conversações foram realizadas como expressão da minha angústia por pensar que não tinha um material que eu pudesse trabalhar na escrita da dissertação. O que me escapava era que a ida ao jogo de futebol significava a reserva de uma vaga no carro para mim (os jogos de sinuca constituíam uma relação de espera pela minha presença no final do futebol); que a ida ao mangue esperava a minha presença na ajuda com o trabalho com as ostras; que a limpeza do mangue me esperava como um alguém que era parte da equipe; que a comunicação havia se reconfigurado não apenas na ordem do sentido, mas também do sentimento de amizade que estava sendo inventado. Eu já não era o *pesquisador da UNESP* que chegara no início, mas o *mineirinho*. Já havia um devir engendrado, chamemo-lo de: *devir-mandira*.

Quando me livrei dos bisturis do necrotério, do desejo de dissecar uma cultura como quem disseca um corpo morto, tive a experiência de ser afetado, enfeitiçado. Estava sendo criado um corpo entre pesquisa e campo que não era nem um e nem outro. Este corpo era a possibilidade de deslizar-se entre um e outro. Junto aos mandiranos, instalei-me entre terra e mar: tornei-me *aprendiz de mandira*. A fronteira para a invenção desse corpo é o *porto da maré*[21]. Os mandiranos também criam para si um corpo nesse entre terra e mar: um *corpo-mangue*. Esse corpo não é nem terra e nem mar, mas um deslize entre estas duas coisas. Ele é movediço e engole as duas margens. Ele determina latitudes e longitudes do Mandira: *uma cartografia*.

A invenção desse corpo poderia ser cartografada de diversos modos, muitos que eu até desconheço e que fogem à minha percepção. Como prática, passei horas selecionando ostras, quebrando, extraindo, lavando... Atolei-me na lama do mangue, experimentei sentir o movimento das águas errando a remada, até que aprender a dar direção à canoa fosse algo imediato e emergente. Neste momento, Juca entra para dentro do mangue e diz:

> Mineirinho, vira o barco para mim e me espera naquela outra ponta do mangue.

Neste momento, ele sumiu mangue adentro. Com a água, o remo, a canoa, o movimento, e mais sabe-se lá o que era necessário para virar aquela canoa, eu estava perdido em uma superfície onde era necessário um aprender. Um aprender que, nas palavras de Evaristo, está na palma de suas mãos.

> Conheço isto aqui como a palma das minhas mãos.

21 Lugar onde os mandiranos deixam seus barcos, tanto quando vão para o mangue trabalhar com as ostras, quanto quando chegam do trabalho.

Que seria um "conhecer" na palma das mãos? Eu só queria conseguir virar o barco, percorrer o percurso na ilha e esperá-lo na outra ponta do mangue. Claro, era preciso usar as mãos... era preciso tirar o conhecimento da cabeça e colocá-lo nas mãos. Era preciso produzir um saber orgânico, um saber conforme a maré. Fazer o remo remar, dar direção à canoa. Inocente pesquisador, com um conhecimento na cabeça, não sabe usar as mãos.

> Perguntei a Seu Chico:
> *Como você aprendeu a estar no mangue?*
> Ele respondeu:
> *Não sei...*
> Insisti na pergunta e a fiz novamente:
> *Mas como não sabe?*
> Ele disse:
> *Um dia, quando criança, estava aqui com meu pai e aprendi, andando no mangue.*

Um aprendiz de Mandira não requer "informação", mas um "estar" no mangue, andando... aprendendo, ao mesmo tempo. Esse processo não é apenas para alguém que está fora da comunidade, como era meu caso, mas levado rigorosamente por eles mesmos. Eles afirmam: *"aprendi, andando no mangue"*. Esta figura se repete em diversas de suas práticas, como, por exemplo, quando tratam da prática da caça que evidenciei nos trópicos anteriores. Eles dizem: "a gente vê o rastro dele [do bicho], vai achando o carreiro e aí deixa a isca. A gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica"[liv].

O conhecer da (e na) mata e do (e no) mangue que vai se inscrevendo na "palma das mãos" não precede o andar no mato, o seguir o rastro do bicho e ir achando seu carreiro para deixar a isca. Pelo contrário, ele se dá junto, "a gente vai andando no mato e aprendendo onde cada bicho fica".

Enquanto pesquisador ou mineirinho, fui criando modos de andar no mato e aprendendo ao mesmo tempo. Inscrevendo nas palmas das mãos algo que se dá andando e aprendendo. É um processo lento e duradouro, pois não clama por antecedentes, mas por algo que nomeio nesta pesquisa de *experiência no (e do) espaço*.

Não se pode negar a importância dos diversos procedimentos metodológicos e dos dispositivos de produção de dados (gravadores, câmeras, caderno de campo etc.) possíveis quando se vai a campo, eles podem nos servir como uma *caixa de ferramentas*[22]. No entanto, como coloca Favret-Saada, é necessário aceitar ser afetado e colocar-se no lugar que lhe é

22 Em uma conversa com Michel Foucault, publicada no livro *Microfísica do Poder*, Gilles Deleuze dirá que "uma teoria é como uma *caixa de ferramentas*. Não tem a ver com o significante [...]. *É preciso que sirva, é preciso que funcione*. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou". (FOUCAULT, 2017, p. 132, grifos meus).

designado. Deixar que seu projeto de certezas se desmanche. Em meu caso, inscrever as trajetórias, um conhecimento, nas palmas das mãos, não se tornou apenas uma "metáfora" para dizer do quanto o corpo era impregnado de mangue, de mata, de maré, de terra, mas uma prática própria de registro do campo na falta do caderno que havia abandonado. Um exercício que, no final, configurava-se mais como uma prática do esquecimento do que da memória. Melhor, estava sendo inventada uma memória das mãos. O toque nas águas ou mesmo o uso de uma ferramenta para quebrar ostras desmanchavam minhas anotações, restando, apenas, um aprendiz de Mandira que se dava ali, no encontro mangue, maré, ostra...

**

Ao entregar um conjunto de câmeras às crianças da escola EMEIF "Sítio Mandira", realizei uma oficina que, em linhas gerais, buscava fotografar a comunidade. As fotografias produzidas pelas crianças não se limitaram à representação do lugar, à narratividade do espaço ou à sua historicidade. Ao contrário disso, se apresentaram como uma possibilidade de abertura do "corpo para a passagem das cenas do mundo em sua proliferação de mensagens que assume assim o sentido de um registro"[lv] do instante.

As imagens produzidas pelas crianças me instalaram em um outro entre, um meio de puro fluxo contínuo e de intensidades imanentes, engendrando outro devir: chamemo-lo de *devir-infância*.

As crianças me apresentam, com suas *afecções-imagens*, um ocupar o Mandira como possibilidade de invenção de um corpo entre pesquisa e campo, de experimentar mundos ainda por vir, não-narrativos, não-históricos, assimétricos, não-hierárquicos... Elas me apresentam possibilidades para apalpar as intimidades do mundo em um exercício de desaprendimento. Nas afecções-imagens das crianças, o Mandira se expressa como possibilidade de encontros com um acaso e uma eventualidade, pois, como coloca Deleuze, essas *imagens*, que também podem ser entendidas como *Ideia*, "[...] formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados [...]. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia à outra, há, portanto, transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor"[lvi].

Se por um lado, seja na fotografia ou nas conversações, os adultos nos apresentam um mundo narrativo, histórico, biográfico, significado, por outro, as crianças nos apresentam uma biografia *larvar*. Minha dissertação, por exemplo, correu o risco do encantamento (e foi capturada por ele), pois meu corpo havia sido afetado por mundos larvares, mundos-vespas; enfim, fui tomado por um devir-infância que não deseja explicar, representar, apenas inventar mundos possíveis em um processo de experimentação completamente baseado na constituição

de um saber orgânico. Desse modo, se Jeanne Favret-Saada havia se tornado uma aprendiz de feiticeira em sua etnografia no Bocage, tornei-me *aprendiz de criança* em minha experiência no quilombo mandirano.

Com a câmera nas mãos, apresentando a comunidade, uma criança diz:

Rio, o rio que leva para a casa do meu amigo.

Neste caso, o rio não era uma identidade histórica da comunidade, mas a possibilidade de chegar à casa do amigo. Com a câmera nas mãos, elas iam andando e aprendendo; elas encontravam uma flor bonita e diziam, "vamos lá...". A câmera não filma rostos, apenas um "andando no mato e aprendendo" que, no encontro, apresenta uma flor bonita. Seu andando vai escrutando os cantos da comunidade, deslocando a narrativa histórica e permitindo que o espaço apresente suas próprias marcas[23].

Entrar em um devir-infância, neste caso, demandava experimentar a comunidade por suas bordas, por seus cantos. Não era o mesmo que ir à Casa de Pedra e escutar as informações históricas que os moradores tinham a apresentar, mas experienciar suas larvas, seus restos, suas marcas próprias. Aquelas que não foram escritas na história, mas que são apresentadas no andando no mato e aprendendo. Aquelas que vão sendo escritas nas palmas das mãos para se configurar em um conhecimento que se deu num processo de apalpamento das intimidades dos mundos. Isto porque este devir é sempre experienciativo. Está sempre na ordem dos sentidos, dos sensíveis. É inventar para si um corpo sensível que vibre junto aos tons dos mundos. É inventar um amanhecer. Renovar o mundo com borboletas. *É assumir o corpo como um laboratório*. É experimentar sua potência de afetar e de ser afetado, de ser enfeitiçado, de inventar outras comunicações e confluências. Trata-se de produzir uma *corpografia* que não é da ordem do *logos* (corpologia) e do *éthos* (etologia), mas do *pathos* (uma *patografia*). É lançar-se às aberturas dos mundos e assumir uma linha clandestina. Trata-se, assim, de assumir a fronteira não como lugar que separa o *eu* do *outro*, mas como um precipício que engole essas dualidades no meio, e compõe um corpo andando no mato e aprendendo.

Um outro exemplo dessa figura problemática que é o devir-infância é a experiência com a maré. Enquanto para mim se tratava de um estranhamento completo pegar o remo e dar direção à canoa, as crianças, desde a infância, inventam uma maneira de remar no mar em terra. Elas saíam aos cantos da comunidade gritando com seus amigos e dizendo:

Vamos brincar de maré![24]

23 Vide vídeo gravado pelas crianças entre 17m05 e 20min45, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=btzhuadrm28.

24 Esta brincadeira é apresentada no início do curta-metragem *DisTempo*, na *Encruzilhada 05*.

Neste brincar, as crianças mandiranas realizavam um processo que poderia ser chamado de *iniciação à maré*. Às vezes com a canoa que já não mareia, outras com uma canoa imaginária. Elas se sentavam na canoa em grupo de dois ou três, como geralmente trabalhavam os adultos. Com um pau nas mãos (que devém remo naquele momento), elas remavam em terra firme. Por vezes, movimentam o corpo como quem está na maré (e estavam). Sentiam abalos da água... Elas traziam toda a lógica do mar para a terra. Fabulavam o espaço. Inventavam um corpo entre terra e mar.

No meu caso, era necessário, então, envolver-me como aprendiz de criança. Criar um corpo que brinca de maré, que sente seus abalos movimentando o remo. Um corpo que iniciasse a maré em terra firme, inscrevendo nas mãos um estar na maré que, para além da fabulação, inicia um ir remando e aprendendo, um andando no mangue, um estar conforme a maré, brincando de maré. [25]

25 As fotografias que se apresentam abaixo, interrompendo este texto como expressão de uma encruzilhada, foram tiradas pelas crianças da EMEIF "Sítio Mandira", no âmbito do projeto apresentado nas linhas anteriores. A curadoria das imagens foi realizada por Diego de Matos Gondim e Maria Clara Belchior.

Imagem 1: com um câmera nas mãos, as crianças deambulam pela comunidade como “errantes”. A política cosmogônica do ir encontrando na mata onde cada coisa fica é uma prática comum aos pequenos mandiranos.

Imagem 2: Sapo, vespa, vai aprendendo onde cada bicho fica.

Imagem 3: não uma "exploração" da natureza, mas um con(fundir)-se com ela.

Imagem 4: é como se as águas, as plantas e tudo que este cosmo traz, irrompesse o ser, fazendo dele seu terreno existencial.

Imagem 5: “tio, olha o achei... uma flor linda”.

Essas figuras problemáticas, que só existem em devir, são sustentadas pela *ideia* (imagens-afeções) de uma vida como imanência e potência absoluta: a gente tem um amor pelo lugar; por uma *prática* que sustenta essa vida em estado de expressão e expansão: a gente segue o carreiro do bicho; e por uma *atitude* cartográfica que busca traçar movimentos latitudinais e longitudinais de um corpo que é pura potência de afetar e ser afetado: aprendi indo direto e fazendo na prática. A partir da oportunidade de operar com o campo um aquilombamento, uma suspeita emerge: o trabalho de campo se constitui como uma *possibilidade* de produzir uma pesquisa afecção.

Ao assumir a potência das figuras problemáticas, sustentadas pelos três movimentos (*ideia*, *prática* e *atitude*), a possibilidade de uma pesquisa afecção vai se desdobrando em figuras que são potências do devir. Neste trópico, foram apresentadas três figuras de devir, sustentadas por um acaso que convida o seguir singularidades que se dispõem campo, quais sejam: *devir-feiticeira*, *devir-mandira* e *devir-infância*. Como defendido, essas figuras não clamam por serem definidas, racionalizadas, mas apenas cartografadas.

Essas potências do devir – que são também potências de um corpo criado entre pesquisa e campo – são operadas a partir de uma alteração da pergunta *o que é o trabalho de campo?* para *que pode o trabalho de campo?* Com isto, o trabalho de campo aqui não é compreendido como algo a ser definido, mas como um plano consistência ou de composição. Esses planos, como afirma Deleuze, jamais preexistem,

> ele[s] acontece[m] ao mesmo tempo em que um grupo de indivíduos ou individuações o[s] traça[m]. É um plano de imanência absoluta, mas essa imanência é precisamente imanente aos graus de velocidades e de lentidão, aos movimentos e repousos, aos poderes de ser afetado que o constroem de um lado para outro.[lvii]

Se para Deleuze um corpo e uma cartografia são feitos de linhas latitudinais e longitudinais, são eles também um plano de consistência ou de composição. Além disso, poderia ser inferido que, sendo os planos e a vida imanências absolutas, o corpo é uma vida[lviii]. Assim, quando é perguntado *que pode um trabalho de campo?* é o mesmo que perguntar *que pode uma vida?*, pois é ele, o trabalho de campo, assumido como uma vida.

No plano de consistência ou de composição, afirma Deleuze, não existe passado e nem futuro, apenas devir[lix]. Ele só existe em devir. É por isso que, neste tópico, defende-se a possibilidade de uma pesquisa afecção marcada por um tempo ainda-aqui-e-já-passado (*encore-là-et-déjà-passé*) e um ainda-porvir-e-já-presente (*encore-à-venir-et-déjà-là*). Planos de consistência e composição que não são povoados por sujeitos e nem por formas, mas por povoamentos, individuações, figuras problemáticas. Desse modo, defender uma pesquisa

afecção trata-se de defender a possibilidade de invenção de um corpo entre pesquisa e campo, ou seja, uma pesquisa que seja ela a expressão dessas figuras problemáticas, dessas ablações, de potências do devir.

Nas figuras do devir aqui apresentadas, os corpos possuem uma individualidade de gesto da feitiçaria, de velocidades e lentidões dos corpos, da maré, da terra, da fabulação da maré em terra, de movimentos e repousos. Assim, foi apresentada uma prática de pesquisa que não se caracteriza por sua racionalidade, mas por seus afetos e por sua potência de afetar. Além disso, foi considerado que defender tal possibilidade, ou seja, de uma pesquisa afecção, é ocupar-se do campo como num devir, inventando um corpo entre pesquisa e campo ao mesmo tempo em que o campo se apresenta como experimentação.

Por fim, cabe considerar que, se aqui defende-se uma pesquisa afecção como possibilidade, é porque criar para si um corpo entre pesquisa e campo é uma questão de vida ou morte. É aí, nesse entre, onde tudo se decide[lx].

---

i BISPO, 2018, n.p.
ii ANDRADE; TATTO, 2013, p. 191, grifos meus.
iii GONDIM, 2018, p. 27.
iv DELEUZE, 2002, p. 12.
v BISPO, 2018, n.p.
vi NASCIMENTO, 2018, p. 427.
vii DELEUZE, 1977, *online*.
viii DELEUZE, 1969, p. 127.
ix DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 106-107, grifos do autor.
x CLARETO, 2013, [15]p.
xi SASSO; VILLANI, 2003, p. 141.
xii DELEUZE, 1969, p. 69.
xiii DELEUZE, 1969, p. 34.
xiv ZOURABICHVILI, 2003, p. 38.
xv SASSO; VILLANI, 2003; DELEUZE, 1969.
xvi DELEUZE, 1969, p. 178.
xvii DELEUZE; GUATTARI, 1980.
xviii DELEUZE; GUATTARI, 1980.
xix DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 454, grifos do autor.
xx DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 448, grifos do autor.
xxi DELEUZE, 1981, p. 171.
xxii FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 101.
xxiii FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 102.
xxiv DELEUZE; GUATTARI, 1980.
xxv FOUCAULT, 2013, p. 7.
xxvi DELEUZE, 1977, 1981.
xxvii GONDIM; MIARKA, 2018, 2019.
xxviii SPINOZA, 2017.
xxix CHAUÍ, 2016.
xxx DELEUZE, 1981.
xxxi DELEUZE, 1981.
xxxii SPINOZA, 2017.
xxxiii DELEUZE, 1977; 1981.

xxxiv ROLNIK, 2014.
xxxv FAVRET-SAADA, 2009.
xxxvi FAVRET-SAADA, 1977, p. 38, grifos do autor.
xxxvii FAVRET-SAADA, 2009, p. 145-146, grifos meus.
xxxviii FAVRET-SAADA, 1977, p. 28.
xxxix FAVRET-SAADA, 1977, p. 38.
xl FAVRET-SAADA, 2009, p. 147.
xli FAVRET-SAADA, 2009, p. 147.
xlii FAVRET-SAADA, 2009, p. 148.
xliii FAVRET-SAAADA, 2009, p. 158-159, grifos meus.
xliv FAVRET-SAADA, 1977, 2009.
xlv FAVRET-SAADA, 2009, p. 156, grifos meus.
xlvi FAVRET-SAADA, 2009, p. 158-159.
xlvii BARROS, 2010.
xlviii DELEUZE, 1988, p. 113.
xlix SPINOZA, 2017.
l FAVRET-SAADA, 2009, p. 157.
li FAVRET-SAADA, 2009, p. 157.
lii FAVRET-SAADA, 1977.
liii DELEUZE,1981, p. 172.
liv ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166.
lv FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 119.
lvi DELEUZE, 1981, p. 69.
lvii DELEUZE, 1977, n.p.
lviii DELEUZE, 1977; 1981.
lix DELEUZE, 1977.
lx DELEUZE; GUATTARI, 1980.

t(r)ópico

2016

24° 59' 44''
48° 03' 20''

Descrição da Imagem: A ponte sobre o Rio Mandira é bastante famosa entre os mandiranos. Alguns, inclusive, se referem ao rio para dizer do porquê tanto a comunidade quanto eles se chamam Mandira. Na oficina de fotografia desenvolvida com as crianças da escola EMEIF "Sítio Mandira", uma das crianças, ao tirar uma foto aponta para a ponte e diz: "tio, olha, é o rio que leva para a casa do meu amigo". Neste momento, o rio não se refere à identidade mandirana, mas a uma relação que com ele se constitui, o de ir à casa do amigo.

Ki. Qui
lombo

RELAÇÃO, DIFERENÇA E CIRCULARIDADE

• • • • • • • • •

Pais e pais, África e América e Europa – África.
Pais e nações.
Angola, Jagas e povos de Benim, de onde vem minha mãe.
Pais e nações.
Palmares, Bahia, Sergipe – Brasil.
Pais e nações.
Atlântico – mãe.

Eu sou atlântica.
Agora descobri uma referência bela.

Uns foram para um oceano.
Outros vieram por ele.
E eu estou aqui, fui e vim por ele.

Oh paz infinita poder fazer elos de ligação numa história fragmentada.
Todas aquelas construções nacionais são contornos geopolíticos,
não era nada até ter um nome.
Só o oceano é real.
Porque é o m-a-r.
Um som primordial.
Vamos fazer uma ponte de Gibraltar até a África?

Beatriz Nascimento

Desde o princípio desta tese, evidencio algumas características que demarcam uma investida de conceituar o quilombo como esse lugar da *relação*, da *diferença* e da *circularidade*. Isto obviamente não significa dizer que todos os quilombos são iguais, afinal, como já sustentado por Seu Chico, Nei Mandira, Nego Bispo, Beatriz Nascimento, entre tantos outros evocados nos t(r)ópicos que compõem esta tese, todos os quilombos são diferentes. Vemos isso, por

exemplo, nas escrevivências, onde o Mandira é narrado a partir da compreensão de que ele é diferente de todos os outros, assim como todos os outros são diferentes entre si.

No entanto, Beatriz Nascimento, ao conceituar o quilombo brasileiro, caracteriza-o de dois modos, quais sejam: como uma *instituição africana* e como uma *prática política*. Com a primeira, a autora considera que o quilombo "guarda características singulares do seu modo africano", e com a segunda, "apregoa ideias de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise na nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes"[i]. A primeira caracterização é desenvolvida por Beatriz a partir da história dos kilombos africanos, a segunda a partir da história dos quilombos brasileiros. Diante de ambas as caracterizações desenvolvidas pela autora, destaco dois questionamentos: como podemos pensar o quilombo como uma instituição africana? A segunda: como o quilombo se expressa enquanto uma organização que corrige distorções impostas pelos poderes dominantes? Estas questões nos servem apenas como um direcionamento da teorização que desenvolvo nos tópicos seguintes.

Desse modo, no primeiro tópico deste texto realizo uma apresentação do kilombo africano a partir de uma leitura conceitual tanto de Gilles Deleuze e Felix Guattari quanto de Édouard Glissant[1]. Já no segundo tópico, desenvolvo os conceitos discutidos no primeiro junto a Beatriz Nascimento e Nego Bispo. Nos dois movimentos, evidencio o quilombo como uma organização social que se constitui a partir da relação, da diferença e da circularidade. No entanto, com esta narrativa conceitual, corro o risco – assim como em qualquer outra escolha que poderia ser feita – de produzir um "elogio aos quilombos", como o fez Paola Barenstein Jacques com os errantes das cidades brasileiras: andarilhos, mendigos, entre outros[ii]. Por isto é importante repetir que esta escolha se trata efetivamente de uma escolha política, como afirmado no texto que inicia esta tese, ou seja, de compreender o quilombo como uma possibilidade para os dias de destruição[iii]. É sob a égide de escolhas conceituais como estas que uma filosofia política aquilombada é apresentada nesta tese como modo de irromper o passado e o futuro. Junto a este desenvolvimento, desenvolvo algumas considerações conceituais no modo como a racionalidade colonial vai se constituindo como modo de negação e desfiguração do Outro. O quilombo, dessa forma, se expressa como uma organização social contra-colonial[2].

1 Deixo um agradecimento às disciplinas *Permanence Marronne*, ministrada por Yala Kisukidi, na Université Paris 8: Vincennes Saint-Denis e *Por uma Poética da Relação: um olhar para os afetos e as bordas*, ministrada por Ana Kiffer, na Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). A análise aqui empreendida deve às inúmeras discussões em torno das obras de Édouard Glissant realizados em ambas disciplinas.

2 Ressalto que a apresentação conceitual desenvolvida neste texto é fundamental para a problematização apresentada no t(r)ópico seguinte, onde problematizo alguns dados produzidos no quilombo do Mandira.

MATAR A MÃE, SELAR O CORPO E INICIAR O OUTRO

O kilombo[3] – conhecido como uma sociedade guerreira de origem nos povos Ovimbundu – surge como uma solução para as diferenças internas que havia entre grupos de distintas linhagens e tradições, proporcionando a construção de uma forte organização de guerra (baseada sobretudo em sua característica iniciática, que integravam membros de outros grupos de distintas linhagens – o que tornava uma instituição aberta a qualquer pessoa) com uma estrutura política centralizada e uma formação militar que fosse capaz de romper com as barreiras que os impediam de se movimentar no interior da África, especialmente a região sul do Kwanza[4]. Como fundamento, o kilombo possuía diferentes cerimônias que eram sustentadas pelo que eles denominavam de *leis de Kijila*, ou *Kisila/Kesila*.

As leis de *Kijila* significavam aquilo que é sagrado para os bantos ou, em termos literais, a repulsa/proibição de algo no interior da instituição. Salvos os valores morais do cristianismo de Montecúccolo, o mesmo irá classificar estas leis em três grandes categorias, quais sejam: *1) domésticas*, *2) religiosas*; e *3) civis*. Em traços muito gerais, a primeira incluía a proibição de certos alimentos, como carne de porco, de cobra, entre outros; a segunda incluía as indicações dos feiticeiros (denominados de *xinguila*) para interceder no que dizia respeito às doenças, desentendimentos, etc., no seio do grupo; e o terceiro, por fim, incluía a proibição da formação de linhagens genealógicas, marcada pela condenação da criação dos filhos que nasciam no interior do grupo, bem como pela promovida adoção de jovens de outros grupos étnicos para serem iniciados e transformados em guerreiros.

Cavazzi de Montecuccolo retoma a tradição apócrifa de Temba Ndumba para caracterizar uma cerimônia de iniciação no interior do grupo como um ato de "infanticídio". Descrevendo-a de forma dramática, o capuchino justificará, sob seus critérios, as características que lega aos Imbagalas, genericamente designados nos documentos como Jagas: povos "diabólicos", "feroz

3 Em uma rápida e instigante viagem transatlântica realizada pela historiadora Maria C. Neto, temos acesso a uma diversidade de significados relevantes para a palavra *kilombo*, de origem nas línguas dos povos *bantu*. Em síntese, a autora transita entre os significados atribuídos nas línguas africanas Kimbundu, Umbundu, Bundo e Nhaneca, destacando-os, respectivamente, da seguinte maneira: kilombo como um local que guarda uma história de mistérios ou um acampamento e senzala de trabalhadores; - variando para ocilombo, acampamento para descanso, lugar que reúne jovens para o ritual de circuncisão e acampamento provisório militar (onde são iniciadas operações de guerra); - para ovilombo e ilombo, sebe de acampamento ou apenas acampamento; por fim, - otylombo, que quer dizer acampamento de guerra (NETO, 1989).

4 Esta estrutura é descrita por Miller (1996, p. 159-160) da seguinte maneira: "O significado original e primário da palavra [Kilombo] conotava uma associação de homens, aberta a qualquer pessoa, sem considerar a filiação na linhagem, na qual os membros da sociedade eram submetidos a rituais de iniciação dramáticos que simultaneamente os removiam do pálido protetor de seus grupos de descendência natal e soldavam os iniciados como co-guerreiros em um regimento de super-homens invulneráveis às armas de seus inimigos".

contra as feras" e "infernais"[iv]. A tradição de Temba Ndumba é narrada por Cavazzi da seguinte maneira:

> Na presença de todo o povo, fez trazer sua criança e em vez de a acariciar, lançou-a furiosamente num almofariz e, com toda a força do seu cruel instinto, começou a maltratá-la, batendo-lhe com um pau, sem dó e sem compaixão pelos seus gritos. Reduzindo a carne, o sangue e os miolos a uma massa informe, juntou mais umas raízes, uns pós e umas ervas, e pôs aquela mistura sobre o lume, até ferver e se reduzir à consistência desejada. Depois untou com esta massa todo o corpo e pôs o resto nalguns recipientes. Por essa horrível cerimônia pretendeu que todos a julgassem imortal, invencível e invulnerável.[v]

O que é omitido nesta descrição é que a caracterizada cerimônia de infanticídio, dramatizada pelo narrador, simbolizava a crença dos Imbagalas em uma invulnerabilidade mágica da banda guerreira. Ao serem destituídos de suas linhagens parentais na prática de tal cerimônia, tornavam-se uma "máquina de guerra"[vi] dentro da cultura Mbundu, que tinha suas estruturas sociais e políticas baseadas em um sistema de linhagem matrilinear. O que marca o uso utilitarista de Montecuccolo, bem como de diversos outros narradores da época, fomentando o mito da barbárie antropófaga como um ato de crueldade destes grupos, era que, nesta cerimônia, o unguento, chamado de *maji a samba*, representava a passagem da energia da criança para aqueles que fossem ungidos, tornando-os portadores de um poder sobrenatural e os fazendo crer que eram invulneráveis a qualquer ferimento ou doença[vii].

A proibição de qualquer formação familiar dentro do Kilombo não significava que não existiam famílias no seio dos povos Imbagalas, sequer que os mesmos "matavam" ou "comiam" suas crianças em um sentido literal. Dentro das cerimônias que envolviam a iniciação do kilombo, "matar" significava abolir sua filiação genealógica, pois, ao se tornarem guerreiros desta instituição, os jovens iniciados eram separados de forma permanente dos seus parentes. Nas cerimônias de iniciação, os jovens incircuncisos eram apresentados por suas "mães" nos portões do kilombo, onde era disfarçada uma batalha entre os soldados Imbagalas e os iniciados. Estes últimos eram tocados no peito com as flechas dos guerreiros já iniciados, simbolizando tanto uma morte violenta (em termos ritualísticos) quanto sua captura como guerreiros de guerra. Em outro momento, os soldados esfregavam o *maji a samba* no corpo dos pretendentes a este novo estatuto dentro da sociedade e os líderes do kilombo concluíam a iniciação "selando" seus corpos com os poderes sobrenaturais que o unguento os conferiam.[viii]

A antropofagia então não se constituía em seu famigerado uso no mito da barbárie antropófaga, sequer em uma interpretação do canibalismo como um ato de "comer por comer" (marca do "barbarismo"). As dimensões estética e política não se constituem numa transformação do *Outro* devorado em sua imagem e semelhança (o que significaria um ritual

narcísico), mas de se transformar em um *eu Outro*[ix]. Ao "devorar" as crianças e "matar" os capturados de guerra, o kilombo produz uma "dupla-antropofagia" como constituinte de sua organização: no primeiro caso, tornam-se "super-homens" ritualizados e invulneráveis: a partir da cerimônia de iniciação com o *maji a samba*, eles não pretendem assimilar a criança que estão "matando", mas se transformarem em guerreiros com poderes sobre-humanos, ou seja, o que tanto eles quanto as crianças não eram; no segundo, assim como fizeram com as crianças de si mesmos, "matam" os capturados de guerra, isto é, os destituem do estabelecimento de qualquer estrutura filiativa e os iniciam na instituição. O rompimento com a mãe, que por sinal era proibida de entrar no lugar sagrado, pode ser compreendida como a morte do sistema identitário da época, haja vista que, como destacado, estes povos possuíam uma estrutura de organização matrilinear[x]. "Matar" a mãe era assim cortar a raiz da identidade, da referência, da herança, para se transformar em um *eu Outro* no seio da diferença.

Na iniciação de jovens de outras etnias em seus ritos e sacrifícios, o kilombo pode ser comparado a um magma de heterogeneidades culturais, linguísticas, materiais, religiosas. Para isto, "qualquer homem, não interessava de que origem étnica, ou como tinha chegado aos Imbagalas, se tornava um guerreiro Imbagala de pleno direito demonstrando a sua capacidade pessoal no combate e completando os ritos de iniciação do Kilombo"[xi]. Ao recusar rigorosamente o parentesco em sua constituição, ele rejeita simultaneamente o que Édouard Glissant chama de *identidade-raiz*[5] e assume o risco de estar sempre em *relação* com o *Aka*[6]. Ao matar a mãe, os jovens iniciados participam de uma outra experiência de formação cultural, isto é, a de *composição* com o desconhecido. Este, seja ele devorado nas cerimônias de sacrifício ou iniciado nos rituais de iniciação, devém corpos co-presentes dentro do grupo, pois "à medida que iam se deslocando no território, *incorporavam* novos membros"[xii]. Incorporar, aqui, abarca seus mais diversos sentidos, desde se tornar parte da instituição kilombo até o se tornar corpo dos rituais e sacrifícios realizados [o corpo selado e o corpo sacrificado][7]. Assim:

> O kilombo Imbangala, no seu verdadeiro sentido de uma sociedade iniciática ou confraria guerreira, à qual pertenciam todos os Imbagala varões adultos, substituiu as linhagens por uma estrutura política fortemente centralizada e treino militar intensivo. As cerimônias de iniciação,

5 Para a construção deste conceito, Édouard Glissant retoma o conceito de "raiz" na obra de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Desse modo, se para Deleuze e Guattari (1980, p. 25) "a raiz inspira uma triste imagem do pensamento que nunca deixa de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de um centro ou de um segmento", formando sistemas hierárquicos e filiativos na imposição do verbo "ser", para Glissant (1996, p. 59, grifos meus), "a raiz única é aquela que mata em torno dela" a diferença, a relação como princípio constitutivo do diverso.

6 De acordo com Neto (1989, p. 8), "qualquer possibilidade de reaparecimento das linhagens era combatida pela rigorosa proibição de nascimentos no seio do quilombo, interdição que se manteve como lei mesmo quando os Imbagalas já não constituíam grupos errantes".

7 No kilombo, não havia separação entre acampamento, guerreiro e lugar sagrado [onde eram realizados as iniciações, rituais e sacrifícios] (MILLER, 1995; NETO, 1989).

> que eram o clímax da inclusão de novos membros nos bandos Imbangala, fizeram de seu acampamento muito mais do que um local defensivo protegido por paliçadas; tornou-se um local sagrado, associado a treino militar e arma de guerra, apenas acessível aos membros iniciados daquela sociedade.[xiii]

Se por um lado este se transformar em um *eu Outro* implica a negação de uma identidade étnica e, simultaneamente, a afirmação de uma identidade (ao "contrário", talvez) estabelecida *na* e *pela relação* com o *Aka*, por outro, não é possível descartar que esta relação possui seus pés fincados na terra. A incorporação de novos membros não é desconectada de seus deslocamentos e errâncias. De um território a outro, pilhando e saqueando estruturas sedentárias, sempre de passagem, os Imbagalas vagavam extensamente pelo território... no exercício de um *nomadismo circular*[xiv]. Como uma "vocação", eles viviam este nomadismo como "uma forma não intolerante do estilo de vida sedentária impossível"[xv]. Dito de outro modo, "eles se transformam à medida que as partes do território se esgotam, sua função é garantir por esta circularidade a sobrevivência de um grupo"[xvi]. Não é por acaso que a historiadora Maria C. Neto, ao escrever uma história do kilombo, só a faz a partir de suas mudanças e transformações geopolíticas. Como grupos nômades, não seria demasiado arriscado dizer que o kilombo sequer constitui uma História, pois se de alguma maneira ela foi escrita, esta foi do ponto de vista dos sedentários e em nome de um aparelho de Estado[8] (Pigafetta, Cavazzi de Montecuccolo, Battell, entre tantos outros). O que encontramos nas narrativas destes autores é uma sucessiva tradução das transformações dos Imbagalas dentro dos aparelhos unitários e estáticos de Estado, interconectados entre si por suas interioridades: a Coroa, o Cristianismo, o empreendimento da empresa civilizacional/colonial.

Talvez seja por isto que, segundo as análises de Miller, o kilombo não pode ser caracterizado como sendo uma sociedade "sem" ou "com" Estado, mas para complexificar a noção que temos deste. Por ser uma instituição iniciática transversal, com uma organização política e militar centralizada que rompe com as estruturas linhageiras dos povos Mbundu – sendo um diluidor das linhagens –, ele o conceitualizará como uma máquina de guerra. O motivo pelo qual Miller, já na década de 1960, caracterizava o kilombo desta forma é evidenciado nas próprias estruturas de constituição dos povos Imbagalas. O estudo antropológico realizado pelo historiador permite-o articular este conceito sem explicitar, de forma epistemológica, os motivos pelos quais esta instituição pode ser caracterizada desta maneira.

8 Deleuze e Guattari (1980, p.34) já haviam notado que "nós escrevemos a história, mas ela sempre foi escrita do ponto de vista do sedentário, e em nome de um aparelho unitário de Estado, pelo menos possível mesmo quando se falava de nômades".

No entanto, se assumirmos a obra *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie II,* escrita por Deleuze e Guattari alguns anos depois da formulação de Miller, poderemos acentuar que o kilombo pode ser caracterizado como uma máquina de guerra se consideramos, antes de mais nada, que ele é exterior ao aparelho de estado[9], pois é fundado no exercício de uma *errância* (nomadismo circular) que se estende geograficamente de um território a outro na busca pelo *Aka* como seu avesso[10]. Em outras palavras, é sua exterioridade aos aparelhos de Estado que garante a hipótese de que ele possa ser compreendido como uma máquina de guerra e não, necessariamente, a partir de sua disposição para a guerra[11].

Tendo isto em vista, não se pode assumir uma perspectiva "simplista" de que o kilombo é conceitualizado *como* uma máquina de guerra devido ele ser constituído por um núcleo de homens preparados e treinados *para* a guerra. Ao contrário disto, inspirado pela construção da nomadologia deleuzo-guattariniana, ao assumir a hipótese de que os Imbagalas construíram uma máquina de guerra na interioridade de suas estruturas linhagísticas, considero que o kilombo não tem a guerra como objeto primeiro de sua efetuação, mas secundário na medida

9 Neste caso, podemos considerar tanto o empreendimento civilizacional/colonial dos portugueses, quanto as próprias estruturas de estado, que vinham se constituindo nos interiores do Kongo e Angola. Os Yaka, Jagas, Imbagalas, kilombo, etc., (ainda que confundidos na bibliografia historiográfica) são organizações exteriores aos sistemas de concentração do poder estratificado, isto é, dos poderes hierárquicos passados de geração em geração para o primogênito (MILLER, 1995). O nomadismo circular exercido por esta instituição unitária é princípio fundamental desta exterioridade.

10 Deleuze e Guattari (1980, p. 434) definem seu *Axioma I*, no *Traité de nomadologie: la machine de guerre*, da seguinte maneira: "a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado", pois de acordo com os autores "a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 436). No entanto, para Deleuze e Guattari (1980), não basta apenas afirmar que a máquina de guerra é exterior ao aparelho de estado, pois é necessário pensá-la em sua própria exterioridade. Desse modo, a partir de um exemplo da mitologia *bantu*, Deleuze e Guattari (1980) conceituam a máquina de guerra como uma espécie de "fulguração" vinda do fora que se instala no "entre" as duas faces do poder estático – segundo Dumézil –, isto é, o *Estado despótico-mágico* (que contém o segredo) e um *Estado jurídico* (que compreende uma instituição militar). Ao se instalar neste meio, "entre as duas faces do Estado, entre as duas articulações, que ela [a máquina de guerra] é necessária para passar de um ao outro" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 439).

11 Guillaume Sibertin-Blanc (2013), por exemplo, comenta que a guerra – do ponto de vista antropológico, sociológico e político, diz respeito, apenas, a fenômenos determinados por campos de coexistências heterogêneas, o que não significa uma contestação de uma "interioridade estática" (Estado) por uma "pura exterioridade" (máquina de guerra). Problematizando a fórmula de Clausewitz – "a guerra é uma continuação das relações políticas com o acompanhamento de outros meios" –, Deleuze e Guattari (1980, p. 522-523) consideraram três elementos conectados entre si para pensar a guerra. São eles:

"1) Existe um conceito puro de guerra como uma guerra absoluta, incondicional, uma ideia não dada na experiência (matar ou 'derrubar' o inimigo, que supostamente não possui qualquer outra determinação, sem qualquer consideração política, econômica ou social); 2) O que é dado são guerras reais como sujeitas a objetivos estatais, que são mais ou menos bons 'condutores' em relação à guerra absoluta, e em qualquer caso condicionam sua realização na experiência; 3) guerras reais oscilam entre dois polos, ambos sujeitos à política estatal: guerra de aniquilação, que pode ir até a guerra total (de acordo com os objetivos sobre os quais se concentra a aniquilação) e tende a aproximar-se do conceito incondicional, ascendendo a extremos; guerra limitada, que não é uma guerra 'menor', mas que opera uma descida mais próxima das condições-limite, e pode ir até uma simples 'observação armada'".

em que se opõe aos modelos universais e estáticos do Estado[12]. Isto, porque a potência estética e política desse "*nomos* da terra"[xvii] se apresenta precisamente onde sua exterioridade possui operação empírica de um conceito des-etnizado e não estático-universal, ou seja: as máquinas de guerra podem ser definidas "por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaço-tempos"[xviii]. Desse modo, poderemos concluir que "a hipótese da máquina de guerra nômade coloca em questão o tipo de territorialização ou produção de espaço implicada pela acumulação de poder da forma-Estado. Portanto, envolve [...] a teoria da relação de soberania entre *poder* e *lei*"[xix].

Sua ação "primitiva" de ocupar e inventar novos espaços-tempos endossam a hipótese de que o kilombo não se constitui a partir de uma identidade etnicamente situada e fixada, mas de uma identidade aberta às heterogeneidades presentes no mundo. Desse modo, junto à obra de Édouard Glissant podemos compreender a identidade do kilombo a partir do conceito de "identidade-relação"[13] – identidade esta que se estabelece primordialmente numa relação imediata com o *Outro* e com a terra. Nesta identidade, conformam-se as complexas funções simbólicas, sociológicas e cosmológicas desta sociedade iniciática.

Ao compreender o *Aka* (inimigos de guerra, a criança devorada para a manipulação do *maji a samba*, os jovens iniciados, etc.) como seu avesso (pois ele não o recusa), o kilombo visualiza nele (este *Outro*) a potência de transformar a si mesmo, de se conectar a uma

12 Na *proposição IX* do *Traité de nomadologia: la machine de guerre*, Deleuze e Guattari (1980, p. 518) afirmarão: "a guerra não tem necessariamente a batalha como seu objeto, e especialmente a máquina de guerra não tem necessariamente a guerra como seu objeto, embora a guerra e a batalha possam necessariamente se sucederem (sob certas condições)". Se a guerra é objeto secundário da máquina de guerra é porque ela "tem o Estado, a cidade, o fenômeno do Estado e a cidade como seu inimigo, e seu objetivo é destruí-los. É aqui que se torna guerra: aniquilar as forças do Estado, destruir a forma-Estado". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 519).

13 Como na identidade-raiz, Glissant também se inspirará em Deleuze e Guattari (1980) para fundamentar seu conceito de identidade-relação, concebendo-a – por vezes a confundindo – como "identidade-rizoma". Ora, para estes últimos autores, "ao contrário das árvores ou suas raízes, o rizoma conecta qualquer ponto, e cada uma de suas linhas não se refere necessariamente a características da mesma natureza; pois ele traz em jogo regimes de sinais muito diferentes e até mesmo estados sem sinais". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 31). Desse modo, para Glissant (1990, p. 23) uma identidade- rizoma "recusa a ideia de uma raiz totalitário", pois "o rizoma e a raiz se estende ao encontro de outras raízes" (GLISSANT, 1996, p. 59). Tendo isto em vista, Glissant considerará que a identidade-rizoma é o princípio da *relação*, fundamentando uma *identidade relação* "como sendo uma identidade que comporta uma abertura ao outro" sem se reduzir a este. Isto, nas palavras de Deleuze e Guattari (1980, p. 36), pode ser compreendido como "um tecido de conjunção e... e... e...". Com este tecido de conjuntivo, podemos compreender pelo menos dois princípios do rizoma que são fundamentais para a proposta de identidade-rizoma de Édouard Glissant, quais sejam: *Conexão*; e *Heterogeneidade*. Retomando a citação que inicia esta nota, o primeiro princípio está explícito ao considerar que no rizoma qualquer ponto está conectado a outro e não importa qual ["o rizoma conecta um ponto a qualquer outro". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 31)]. Ao conectar com qualquer outro ponto, o princípio de heterogeneidade se apresenta ["ele coloca em jogo regimes de signos muito diferentes e até mesmo estados de não signos". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 31)], sem que um terceiro princípio (o da *Multiplicidade*) se escape. Com este último, Deleuze e Guattari (1980, p. 31) dirá que "o rizoma não pode ser reduzido ao Uno nem ao múltiplo. Não é o Uno que devém dois, nem mesmo aquele que se tornaria três, quatro ou cinco, etc." Assim, nas palavras de Glissant (1996) uma identidade-relação recusa a noção do *ser* e do *ser absoluto* para afirmar o *sendo* (*étant*) e o *modo* como constituintes da *Relação*.

multiplicidade que o constitui para além das categorias teológicas ("seres infernais", "gentios", "diabólicos", entre outras) e teleológicas (tendo como fim a salvação da alma humana). Temos aqui a possibilidade de esvaziar os sentidos euro-cristãos da avidez na narrativa de Montecuccolo e pensá-la como um apetite do mundo na transformação dos sujeitos em "invulneráveis" e "guerreiros invencíveis". A selagem com o *maji a samba* demonstra a passagem do corpo de um estado a outro, marcando que é a diferença que está em jogo e não o idêntico. Ele precisa do *Aka* como aquele que (*por meio* dele) funda sua constituição, transformação e autotransfiguracão (iniciado, invulnerável, guerreiro...). Desse modo, o *Aka* não surge enquanto algo a ser assimilado num ritual narcísico de "ver-se no outro", mas em um exercício emancipador, marcado pela diferenciação, que visa captar as forças desse *Outro* para produzir um *eu Outro* como afirmação do *Aka* em si.

A escolha por uma conceituação de uma identidade-relação se fundamenta em uma *política da relação* na medida em que compreendemos que "na Relação, o que conecta, antes de tudo, é esta sequência de relações entre as diferenças, visto que elas se encontram"[xx]. Isto nos possibilita concluir que, através do sacrifício, o *Outro* é assumido enquanto diferença absoluta para a emancipação desse outro doravante visto em si mesmo. No entanto, a política da relação não se encerra no contato com outros indivíduos, pois possui efetuação direta em sua errância. Ao considerar sua relação imediata com a terra, sendo estes seres que vagam extensamente por ela, o kilombo, os Jagas, os Imbagalas… se apresentam a partir de um modo de ocupar o espaço se tornando uma "comunidade ao redor[14]"[xxi], onde suas conexões e heterogeneidades são constituintes de uma *cultura compósita*[xxii] que tem a terra como substrato de seu apetite de (e do) mundo. Uma tal "cultura", des-etnizada a partir de seu princípio relacional e simbiótico da diferença, é sintetizada por Glissant da seguinte maneira:

> - está ligada, não a uma criação do mundo, mas à experiência consciente e contraditória de contatos entre culturas;
> - é dada na trama caótica da Relação e não na violência oculta da filiação;
> - não concebe nenhuma legitimidade como garantia de seu direito, mas circula em uma nova extensão;
> - não se representa por uma terra como um território, do qual se projeta para outros territórios, mas como um lugar onde se "dá-com" em vez de "com-preende".[xxiii15]

14 Em 2014, o cientista político Giuseppe Cocco, em seu livro *Korpobraz: por uma política dos corpos*, inspira-se em Kleber Mendonça para pensar a favela (ou bem a periferia) como expressão de uma "comunidade ao redor", que se apresenta nas margens do Brasil como modo de resistência aos totalitarismos econômicos, políticos, ontológicos... (COCCO, 2014). Essa mesma inspiração, à luz do estudo de Édouard Glissant, aparece nas aulas de Anna Kiffer para pensar essas comunidades a partir de uma poética da relação.

15 Três apontamentos são importantes no que diz respeito à relação direta que faço neste trecho entre *identidade-rizoma*, *identidade-relação* e *culturas compósitas*, são eles*: 1)* Os "princípios" aqui citados são apresentados pelo autor para sintetizar o que ele conceitua como identidade-relação. No entanto, esta identidade e a identidade-rizoma não são distinguidas por ele, pelo contrário, elas são assumidas em suas obras de maneira alternada de

No entanto, enquanto a identidade-relação do kilombo Imbagala rejeitava a filiação e a expansão – compreendendo o *Outro* como um meio de transformação de si e a terra como dimensão constitutiva de sua errância –, a identidade-raiz dos portugueses [próprias dos aparelhos estáticos e universais de Estado] é fundada sob a égide da filiação e da legitimidade ao território. Esta identidade elimina toda a diferença ao *redor* num interesse atávico de se universalizar, de "projetar uma imagem universalista que transpassa todas as particularidades"[xxiv]. Quanto mais os exércitos portugueses expandiam e construíam seus fortes econômicos na África Centro-Ocidental, (respaldados pela conciliação entre os Estados, as invasões promovidas e, não sem culpa, mediada pelo cristianismo) mais reivindicavam o *direito* à legitimidade do território bem como da vida dos africanos.

A lógica desta legitimidade é sustentada pela *conquista* tanto da terra quanto do *Outro* em uma prática de depredação (como numa cadeia alimentar) denominada por Achille Mbembe de "cassa ao homem"[xxv]. De acordo com este autor, "essas caças visam os corpos animados, moventes e, ainda que dotados de uma força de tração, de uma intensidade, de capacidade fugitivas e móveis, não são supostos corpos de carne e sangue como os nossos, pois são designados, ostracizados"[xxvi]. Em outras palavras, o imperativo de uma identidade-raiz lança mão à categoria jurídica-regional do direito, admitindo em sua interioridade a delimitação espacial sob a figura da *fronteira*. Neste lugar, não está em jogo a afirmação do *Aka* em si, mas a assimilação ou aniquilação do Outro num exercício narcísico de si mesmo. Quanto à terra, não está em jogo um *modo de ocupar* o espaço como prática de uma nomadologia circular, mas de metrificá-lo a partir de uma topologia colonial que visa a instauração estática e universal da fronteira como um lugar zero da não-relação[xxvii].

Sustentados por um *nomadismo em flecha*[xxviii], os portugueses não se tardariam em transformar todas as potências desse mundo em permanências, as heterogeneidades em conciliação de contrários, as diferenças positivas em opositivas, os espaços abertos em fronteiras fechadas e aglutinadas. São lugares que, "através de suas despossessões, suas

modo a entender que elas se misturam por seu próprio princípio fundante: a *Relação*. *2)* Em suas obras, as culturas compósitas são "ligadas" pelo princípio de uma identidade-relação e de uma identidade-rizoma, possibilitando a permutação conceitual de uma para outra. *3)* Dentro dessas articulações conceituais na obra de Édouard Glissant, o conceito de *creolização* é um dos "fenômenos" fundamentais das culturas compósitas. No entanto, este conceito em sua complexidade possui uma fundamentação vinculada aos elementos linguísticos e heterogêneos de uma cultura que são colocados em relação, constituindo o que o autor denominará de *língua compósita*. Ainda que a creolização possa ser extrapolada de suas dimensões linguísticas e pensadas diretamente na formação da cultura (como cânticos, expressões, danças, religiosidades, gestos, etc.) e considerando que a análise do kilombo aqui empreendida não lança mão destes elementos, optei por não problematizá-lo, compreendendo que é a *Relação* (enquanto "estado de mundo e do mundo") a força ativa de todos estes conceitos.

opressões e seus crimes realizam uma verdadeira conversão [ontológica e escatológica] do 'ser'"[xxix]. Por terem por princípio "a conquista de terras, pela exterminação de seus ocupantes, este nomadismo não é prudente nem circular, não poupa seus efeitos, é uma projeção absoluta para frente"[xxx]. Para validar o direito desta legitimidade, instituem uma identidade como norma universal e única em um exercício de soberania operado desde a cristianização dos reinos e governos até a dominação (em termos de possessão) da terra. Nesta identidade, o *Aka* é recusado, reprimido e capturado dentro do "espetáculo do belo"[16] na criação de uma estética negativa do Outro, o "gentio" de aparência horrível, características exóticas e práticas diabólicas, visando a universalização de um sistema onde "o absoluto é o absoluto do ser e esse ser não pode ser sem se conceber como absoluto"[xxxi].

Na política predatória do *Aka*, a relação entre as diferenças é substituída pela conciliação dos diferentes em um exercício de domesticação da potência da relação. Entra em jogo uma perversa hierarquia na implementação do empreendimento desta zona de caça ao homem, conquista e conversão compulsória do ser. Um suposto direito, fundamentado pela conquista e destruição, entra em confronto com a potência da circularidade e, na impossibilidade de destruí-las integralmente, capturam-nas. A ambiguidade de que os kilombos Imbagalas se opuseram aos colonizadores portugueses, mas também com eles estabeleceram uma curta aliança se revela agora em seu duplo: após inúmeros confrontos, os portugueses capturam a fúria que nem o inferno ousou vomitar, os Jagas, a máquina de guerra dos Imbagalas, gentios exocanibais do *Outro* e da terra. Caberia aqui a afirmação de Deleuze e Guattari em uma análise dos devires e reduções totêmicas e simbólicas das sociedades primitivas: "os Estados não cessarão de se apropriar da máquina de guerra, sob a forma de exércitos nacionais que limitam estreitamente as possibilidades do devir-guerreiro"[xxxii].

Para manter a ficção de unidade e universalidade, a forma-Estado se apropria da máquina de guerra e ela, por sua vez, muda de natureza e função: ela se torna uma "instituição militar"[17]. Neste momento, ela se coloca em oposição aos nômades e contra todos aqueles que

16 Em *Philosophie de la Relation*, Édouard Glissant considerará que o belo foi sempre o congelamento das diferenças. Enquanto "secreção do sistema" que se funda como regra, "sua ruptura não é um prenúncio de um estado maduro nem uma verdadeira promessa de veracidade, de irracionalidade no realizado, seus redobramentos ou seus palpites revelam". (GLISSANT, 2009, p. 77). Em entrevista com François Noudelmann, Glissant marca bem o funcionamento deste espetáculo do belo, considerando-o como uma "categorização de códigos, leis, regras que levam à harmonia, a um conjunto de formas que satisfazem nosso desejo de ordem e estabilidade em uma sociedade". (GLISSANT, NOUDELMANN, 2007, p. 73).

17 Quando Deleuze e Guattari (1980, p. 520, grifos dos autores) questionam "como o Estado *se apropriará* da máquina de guerra, ou seja, construirá uma para si mesmo, de acordo com seu tamanho, sua dominação e seus objetivos?", os autores elaboram a ideia de que a máquina de guerra, ao ser capturada pelo estado, torna-se outra coisa [uma instituição militar] que não uma máquina de guerra, uma vez que ela é irredutível à forma-Estado ["o estado não tem uma máquina de guerra própria". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 439)].

não se conciliam com o modelo estático do Estado. Aqueles que não se conformam com os princípios internos impostos pela forma-Estado, são instalados em um campo de batalha (delimitado pela própria topologia colonial) e aniquilados rigorosamente. Tendo em vista que esta instituição militar não é a máquina de guerra, mas a forma resultante de sua apropriação pelo aparelho de Estado, a guerra se torna então objetivo direto e principal deste empreendimento. Agora, o kilombo dos Imbagalas, ora nômades, antropófagos e cruéis, terão seus princípios a serviço dos portugueses. A captura efetuada pela forma-Estado os transformam em "ferramentas" subordinadas e aptas para cumprir com rigor os princípios da empresa colonial, isto é: conquistar a terra e fundar o território; impor suas fronteiras e consolidar o tráfico de escravos[18]. Deseja-se neste empreendimento colonial o máximo de poder e dominação, tanto do *Outro* quanto da terra. A política da relação é reduzida à instauração de uma relação doentia e amarga, tendo como fundamento a homogeneização das diferenças e o esvaziamento de suas forças idiossincráticas.

No entanto, importante dizer que uma tal conciliação estará sempre sob o risco dos princípios da identidade-relação, pois tendo o *Outro* como seu avesso e o vagar extensamente pela terra como constituição de seu apetite de (e do) mundo, a conciliação estará sempre ameaçada por sua inevitável, ainda que efêmera, imprevisibilidade. Como afirmam Deleuze e Guattari, "virar a máquina de guerra contra os nômades pode colocar o Estado em um risco tão grande quanto aquele em que os nômades dirigem a máquina de guerra contra os Estados"[xxxiii].

QUILOMBOS: INSTITUIÇÃO AFRICANA E PRÁTICA POLÍTICA

Esta rápida volta aos kilombos africanos permite-nos evidenciar algumas de suas características, às quais podem ser sintetizadas da seguinte maneira: a relação como produção da diferença: *identidade-relação*; e o pensamento circular como oposição colonial: *cultura*

18 São apresentados aqui os elementos da hipótese guattaro-deleuzeanas a respeito da relação entre as máquinas de guerra e os Estados. Em suas palavras, "1) a máquina de guerra é a invenção nômade que não tem a guerra como seu objeto principal, mas como um objetivo secundário, suplementar ou sintético, no sentido de que está determinada a destruir a forma-estado e a forma-cidade que ela enfrenta; 2) quando o Estado se apropria da máquina de guerra, esta última obviamente muda sua natureza e função, uma vez que então é dirigida contra os nômades e todos os destruidores do Estado, ou expressa as relações entre Estados, na medida em que um Estado só pretende destruir outro ou impor-lhe seus objetivos; 3) mas, precisamente, é quando a máquina de guerra é assim apropriada pelo Estado que ela tende a assumir a guerra como seu objeto direto e primário, como seu objeto 'analítico' (e essa guerra tende a assumir a batalha como seu objeto). Em resumo, é ao mesmo tempo que o aparelho do Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra assume a guerra como seu objeto, e que a guerra se subordina aos objetivos do Estado". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 520). Importante ainda dizer que esta captura, segundo Deleuze e Guattari (1980), é realizada de duas maneiras, quais sejam: *1)* absorção de uma sociedade guerreira exterior aos princípios internos da forma-Estado; *2)* constituição de regras universais que correspondem às sociedades civis mais diversas.

compósita e *circular*[19]. No entanto, é importante destacar que o modo como anuncio estes dois aspectos assume uma interpretação conceitual muito típica do pensamento filosófico europeu, seja na figura de Gilles Deleuze e Felix Guattari ou mesmo com Édouard Glissant. Desse modo, o exercício nas próximas linhas será o de articular estes aspectos, tanto com o pensamento de Beatriz Nascimento, quanto ao de Nego Bispo, para, no próximo t(r)ópico, pensar esta análise junto ao quilombo do Mandira.

Se partimos do pressuposto que o quilombo é uma instituição africana, podemos assim "relativizá-lo" enquanto conceito e compreendê-lo como um magma de heterogeneidades, sem identidade étnica fixa, sempre relacional, circular, confluente. Esta relativização, no entanto, não nos permite assumir a definição dada em 1740 pelo Conselho Ultramarino, onde os quilombos eram definidos como: "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles". Ao contrário do que estou tentando afirmar, esta definição demonstra um completo esvaziamento, tanto em termos historiográficos quanto em termos culturais, do quilombo enquanto conceito filosófico e político.

Este esvaziamento realizado pela burocracia colonial, que antes denominava os quilombos de *Mocambos*[20] (ambos termos provenientes da etimologia dos Mbundu), assevera a generalidade que a identidade-raiz dos portugueses pretendeu imprimir sob os africanos: eles compreendiam as múltiplas línguas, culturas e religiosidades traficadas para as Américas a partir de uma homogeneidade: *negros*[21]. Na implementação deste universalismo, todos tinham a mesma designação, condição e destino: seriam traficados nos navios negreiros e escravizados nas Américas. É nesta perspectiva que o batismo cristão representava essencialmente a conversão ontológica e escatológica do ser a esta homogeneidade que o projeto colonial desejava implementar: primeiro, destituía-os de seus nomes, suas crenças, seus ritos, seus

19 Do ponto de vista histórico, salvas as particularidades da bibliografia de Beatriz Nascimento postas neste questionamento, em 1965, o historiador Raymond K. Kent, ao problematizar a constituição dos quilombos no Brasil, especialmente o quilombo dos Palmares, perseguirá uma questão semelhante e a anunciará da seguinte maneira: "Could a historico-linguistic link between a Palmares in a formative stage and the Jaga ki-lombo perhaps be assumed, *faute de mieux*?" (KENT, 1965, p. 164, grifos do autor).

20 Segundo Kent (1965), a palavra *mu-kambo*, na etimologia das línguas Mbundu, possui significado de "esconderijo" ou mesmo "moradias/acampamentos/assentamentos" para negros fugidos, correlacionando diretamente com o que, apenas após a definição do Conselho Ultramarino, será popularizado como quilombo. No entanto, estas duas designações podem ser aproximadas se considerarmos, como destaca Neto (1989), que o kilombo, em suas transformações ao longo da história africana, também teve esta função de esconderijo, assentamentos ou acampamentos em suas paradas itinerantes.

21 Com esta expressão, a racionalidade colonial pratica uma redução da diferença na unidade. Isto pode ser demonstrado, por exemplo, no modo como os "africanos" e os "indígenas" eram denominados no sistema colonial, "o termo 'negro' significaria 'escravo', e por isto os africanos eram 'negros da Guiné' e os indígenas escravizados 'negros da terra'". (GOMES; SCHWARCZ, 2018, p. 261).

deuses e, ao mesmo tempo, de sua terra, seus vínculos, sejam familiares ou míticos, levando-os ao *Novo Mundo*, o Paraíso ocidental. Isto porque "o motor do colonialismo fez a desagregação dele [o negro] como homem, como cultura, como sociedade"[xxxiv]. Bispo, ao comentar a este respeito, compara esta estratégia colonial à técnica de adestramento, onde, de acordo com o autor, "a primeira coisa que se muda é o seu nome" objetivando "coisificar e desumanizar"[xxxv].

Ao contrário disto, Beatriz Nascimento define o quilombo de diversas maneiras, possibilitando o conteúdo bibliográfico que fundamenta o objetivo deste t(r)ópico. Em 1977, na Quinzena do Negro na USP, a historiadora afirma que:

> O quilombo é uma *condição social*, fundamentalmente uma condição social, quer dizer, *ele não se esgota no militarismo*, *na guerra* que foi feita em relação àquela que ele reagiu, mas a estrutura do quilombo, o que realmente singulariza o quilombo, é que *ele é um agrupamento de negros*, *que o negro empreende*, que aceita o índio dentro dessa estrutura e que não foi aceito nunca dentro da sociedade brasileira, como ainda não é aceito até agora[xxxvi].

Esta forma de conceitualizar o quilombo nos permite concebê-lo a partir de uma simbiose diaspórica nos trópicos na medida em que ele se constitui como um magma de heterogeneidades no "agrupamento de negros", mostrando-se fundamentalmente como uma instituição aberta ao *Outro*, aquele pelo qual ele se autotransfigurará em um *eu Outro*. Enquanto *condição social*, o quilombo não se esgota em sua função militar, sequer às guerras as quais eles responderam, mas em um empreendimento comunal que é exterior à forma-Estado[22]. Esta condição é partilhada desde o êxodo forçado no compulsório tráfico transatlântico, dentro das condições execráveis do *Progresso*[23], nas roças de cana de açúcar, de café, do extrativismo aurífero, nas senzalas, fugas, mas também nas danças, festas, jogos. A política da relação, que afirma uma identidade des-etnizada, baseada na relação e em uma cultura compósita, como argumentada em tópicos anteriores, já se dá nesta troca traumática do exílio. Neste ambiente, são tramadas características que fundamentarão o quilombo como um *pensamento circular* e da *errância* que, nas palavras de Glissant, quer dizer um pensamento da relação, do *relativo* como forma de *relatar* e *religar*[24].

---

22 Retornarei a esta afirmação junto a pensamento de Nego Bispo, que compreende o quilombo, ainda nos dias de hoje, como uma instituição contra-colonial.

23 Não seria demasiada ironia que um dos navios negreiros, também denominados de "tumbeiros", tenha sido chamado de *Progresso* (RODRIGUES, 2018).

24 Nas palavras do autor martiniquês, "o pensamento da errância é também pensamento do relativo, que é religar, mas também relatar" (GLISSANT, 1990, p. 31). Além disto, cabe ressaltar que o autor fundamentará o pensamento da errância como próprio dos nomadismos circulares, que não visa a fundação do território, sequer a conquista da terra, mas a possibilidade de se estender nela (e por ela) como quem ela deseja se tornar. Em suas palavras, "se ele contradiz as intolerâncias territoriais [...] é porque, na política da Relação, o errante, que não o viajante, nem o descobridor, sequer o conquistador, busca conhecer a totalidade do mundo sabendo que jamais cumprirá"

Relatar a experiência do exílio, assim como fez o africano Mahommah Gardo Baquaqua ao descrever as crueldades em que foi exposto no navio negreiro:

> Os seus horrores, ah! Quem poderá descrever? Ninguém poderá representar tão verdadeiramente os seus horrores como o pobre infeliz, miserável desgraçado que foi confinado dentro dos seus portais. Ó amigos da humanidade, tenham piedade do pobre africano, que foi ludibriado e vendido do convívio dos seus amigos e do seu lar, e enviado para o porão de um navio negreiro, para esperar por mais horrores e misérias em uma terra distante, no meio dos religiosos e benevolentes. Sim, exatamente no meio deles; mas rumo ao navio! [...] Ó! A asquerosidade e imundície daquele lugar horrível jamais desaparecerão da minha memória; não, enquanto a minha memória tomar lugar neste cérebro distraído me lembrarei daquilo. O meu coração ainda hoje adoece quando penso naquilo[xxxvii].

Religar as diferenças postas naquela topologia colonial, reconstruindo algo exterior que sirva de combate aos julgamentos de Deus, uma máquina de guerra que inventa "uma outra estrutura política na qual se encontram todos os oprimidos"[xxxviii]. Se questionamos os motivos para esta construção de um ponto de vista histórico, a resposta será sempre várias: podiam se aquilombar para não serem vendidos, ou por melhores condições de trabalho, para que pudessem ter autonomia de cultivo e plantações, para ganharem a liberdade, enfim, significava "lutar pelas transformações de suas vidas e também das relações escravistas"[xxxix]. É sob a égide deste empreendimento, nas palavras de Beatriz Nascimento, "em que o negro se unifica, se agrega, [que] ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo,"[xl] diferenciando-se através do *Aka* "no sentido de comunidade, sentido de luta, como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem essas melhores condições de vida na medida em que fazem parte desta sociedade"[xli].

Desse modo, podemos dizer que, enquanto instituição africana, o quilombo surge no Brasil como uma "solução radical" – ao modo como Miller designa o kilombo – para estabelecer uma política, uma estética e, neste caso, uma economia em que o *Outro* é aquele pelo qual eu me transformo, não pelo esgotamento de suas forças, mas ao contrário disto, pela expansão delas. O uso desta expressão utilizada por Miller ajuda na compreensão, largamente defendida por Beatriz Nascimento, de que o quilombo não surge apenas como uma "resposta" ao colonialismo, mas também, e sobretudo, como uma ação criativa dos negros nestes trópicos,

---

(GLISSANT, 1990, p. 33). Desse modo, *relayé* é uma atividade do pensamento da errância que busca se conectar e reagrupar as heterogeneidades do mundo. É por isto que sua atividade de derivação que ocorre no próprio ato da errância, nas palavras de Glissant, envolve um "apetite" de (e do) mundo. Junto a isto, o *relaté* pode ser compreendido na perspectiva de Glissant, lido por Martins (1997) como uma espécie de *oralitura* que "que joga cada um de nós na resolução de um futuro". (GLISSANT, 1990, p. 52). Isto, porque, em suas palavras, "o pensamento da errância é uma poética, e isso implica que em algum momento ele diz. *O dizer da errância é o da relação*" (GLISSANT, 1990, p. 31, grifos meus).

assim como o foi o kilombo no seio dos povos Mbundu. Isto, porque para esta historiadora é importante compreender que o quilombo é uma instituição *independente* da escravidão, pois ele se trata de uma forma pela qual os negros fundam uma experiência social de reconhecimento das diferenças na construção de uma cultura compósita, onde todos os integrantes são reconhecidos em sua humanidade[25]. Sob o respaldo desta independência, eles inventaram uma economia que não buscava a depredação do *Outro* (e este Outro pode ser estendido à terra), sequer sua exploração e conquista, mas a autotransfiguracão de si por estes. A hipótese topogenética aventada no início desta tese se mostra assim central para uma conceituação epistemológica do quilombo na medida em que este "religa" à terra, ao espaço que constitui seu nomadismo ou pensamento circular, os fazem *vê-la em si*. Esta afirmação é importante para o que se propõe nesta pesquisa tendo em vista que ver a terra em si é o que me permite a afirmação de que o quilombo é a própria terra, sem separações, antagonismos ou dissociações.

Se a constituição estética, ética e política do quilombo está sempre atrelada a esta dimensão cosmológica (que é a terra), a economia não pode ser delas dissociada. Suas errâncias ao longo do tempo vão constituindo uma relação econômica com a terra que, a partir de sua cosmovisão, desloca o território de sua característica puramente geográfica produzindo uma caracterização diferencial que é próprio do "ver a terra em si": terreno existencial. Vemos esta "herança" nos quilombos contemporâneos como, por exemplo, quando um mandirano se apresenta e, atrelada à sua identificação, ele diz: "meu nome é o nome da terra". Como dissociar a economia empreendida nesta terra quando estes se reconhecem como sendo a própria terra?[26] Como destacado, um dos grandes combates dos quilombos no período colonial não era apenas a liberdade, mas o reconhecimento deste lugar da errância, de efetuação de seu pensamento circular, desta busca incessante pela terra, do lugar onde ele (o negro), enquanto ser transatlântico, "tem a sensação de oceano" e de "horizonte". Como considera Beatriz Nascimento, eles irão dizer: "nós somos homens, temos direito à terra. Vários, várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação"[xlii].

25 Segundo a autora, o quilombo "sempre foi independente do processo da escravidão, não o quilombo especificamente de Palmares, ou especificamente como o de Guandú, mas o quilombo como movimento geral de *longa duração* em todo o Brasil". (NASCIMENTO, 2018, p. 134, grifos da autora). Em uma entrevista para a produção do documentário *O Negro da Senzala ao Soul*, Beatriz afirma que o Quilombo, "enquanto estabelecimento humano", trata-se de um núcleo "de homens que se entendiam como homens, independentes de serem escravos ou não". (NASCIMENTO, 2018, p. 196).

26 Bispo (2018a, n.p, grifos meus), em seu texto *Somos da Terra*, quando problematiza os processos de titularização da terra dos quilombolas, diz que, em tempos remotos, "os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois *a nossa relação com a terra era através do cultivo*. *A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra*. Não dizíamos "aquela terra é minha" e, sim "nós somos daquela terra". Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar".

Vemos este tipo de estética, ética, política e economia, por exemplo, no quilombo dos Palmares que – sendo mais que uma habitação de negros que passava de cinco, jamais despovoada nos interiores do que hoje é conhecido como nordeste brasileiro – empreendeu um projeto exterior à forma-Estado, agregando mais de 20 mil indivíduos, constituindo uma economia própria e consolidando uma forma singular de organização dentro de uma nova ordem interna e estrutural. De acordo com a historiadora, o que Palmares estava dizendo naquela época era: "eu tenho direito a um espaço dentro desse sistema, dentro dessa nação"[xliii]. Este direito pelo espaço pode ser interpretado como um direito de si mesmo, não se reconhecendo propriedade do outro como se reconhecendo homens, ou seja: um manifesto que visava a apropriação de si que é, ao mesmo tempo, a apropriação desse *topos*. Os kilombos rejeitaram o papel designado pelos portugueses de "cães de caça" para voltarem à caça. Os quilombos rejeitavam o papel de serem a caça dos portugueses para empreender uma busca própria, a do espaço, de entrar no mato e seguir o rastro do bicho de várias pernas[27]. A identidade-relação se constitui assim junto a este nomadismo circular que é a própria busca pelo *Aka* como seu avesso, como quem deseja ver a terra em si, como quem deseja ver o outro em si.

Enquanto uma instituição exterior à forma-estado, o quilombo dos Palmares, em 1672, recebeu uma queixa na Câmara de Salvador, dadas suas "opressões" nos arredores, que os designavam como "*bárbaros* de *Angola* que vivem em Palmares"[28][xliv]. Esta designação, no entanto, pode nos servir mais como uma armadilha que uma possibilidade de encontrar relações genéticas entre os kilombos africanos e o quilombo dos Palmares, o que não é o objetivo deste texto. Se este fosse o caso, a hipótese levantada por Stuart B. Schwartz em 1970 – de que "a introdução do termo 'quilombo' no Brasil em fins do século XVII não foi acidental e representa mais do que um simples empréstimo linguístico" – deve ser assumida não como tentativa de certificar uma "essencialidade" de uma cultura "original" dos povos Mbundu no Brasil, mas,

27 Nas *Memórias do cativeiro*, de Mattos e Martins (2018, p. 312), vemos esta busca como algo que se atualiza enquanto emergência na memória dos quilombos contemporâneos. A narradora diz, como quem profetiza o passado: "é ali [no quilombo] que nós estamos procurando nosso espaço".

28 Uma outra correlação é que, em Cavazzi de Montecúccolo, encontramos a designação *nganga nzumbi* a *xinguilas* que praticavam magias associadas a espíritos ancestrais na tradição dos Mbundu. Tanto a primeira quanto a segunda possuem correspondência com os nomes dos líderes dos Palmares, o primeiro Ganga-Zumba e o segundo Zumbi. Isto é inclusive um dos pontos apresentados por Beatriz Nascimento em muitas de suas exposições onde a autora buscava estabelecer a conexão entre Kilombo e Quilombo, o que pode ser visto especialmente em 1982, em seu texto *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*, e em 1994, onde o estudo se apresenta em uma forma mais ampliada, em *O conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra*. Além disto, Palmares também foi designado como "Angola Janga", afinal, a associação Brasil e Angola era tão comum que levou o Padre Vieira um dia a escrever "Quem diz açúcar, diz Brasil, e quem diz Brasil, diz Angola". (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 89).

como acentuado pelo próprio historiador, como "um uso mais dinâmico e talvez intencional de uma *instituição africana* que fora especialmente criada *para gerar uma comunhão entre povos de origens díspares* e *ser uma organização militar eficiente*"[xlv]. O que importa, neste caso, é que esta instituição independente, baseada em uma condição social dos negros nos trópicos brasileiros, fará com que Palmares represente "o grito desesperado dos africanos contra a desintegração da sua cultura nas estranhas terras do Novo Mundo"[xlvi].

Desse modo, a conclusão de Schwartz endossa a hipótese de Beatriz Nascimento, isto é, de que o quilombo pode ser caracterizado como uma instituição africana e como uma prática política. A "intencionalidade" em que o historiador acredita envolver sua criação – enquanto uma instituição que visava "gerar uma comunhão entre povos de origens díspares" – demonstra uma relação *sine qua non* com o kilombo, sendo fundamentalmente uma instituição em constante transformação pela potência do *Aka*. Enquanto as regras de iniciação que envolviam os rituais e a adoção das leis de *Kijila* tinham como função integrar o *Aka* na estrutura política e militar do kilombo, a partilha do exílio, da roça, de suas culturas e cosmovisões heterogêneas faz do quilombo um magma das diferenças. Em outras palavras, uma comunidade ao redor que pode ser compreendida como um "devir-aberto" do sistema colonial. Uma comunidade que buscava integrar o *Outro* numa experiência de comunhão, resistência e invenção, bem como transformar a si mesmo, tendo em vista que ele vê o *Outro* (como seu avesso) em si.

Corroborando esta interpretação, Beatriz Nascimento comenta que o kilombo se constituía um "campo de iniciação", não apenas porque ele envolvia "a integração de mais um guerreiro na comunidade", mas mais do que isto, porque ele compreendia o "'desvestir' de seus valores anteriores (visto que os jovens incorporados pertenciam a outras comunidades) para assumir, assim, outros princípios, como a antropofagia, o nomadismo". Estes princípios, de acordo com a interpretação da autora, não estariam dissociados de sua característica guerreira e combativa, mas fundamentalmente coengendrados na manutenção de uma política da relação. Desse modo, o campo de guerra "não é apenas em relação a um outro com quem se guerreia – inimigo, mas [também] consigo mesmo"[xlvii]. É esta efetuação que garante a sustentação de uma política da relação, de uma transvaloração de todos os valores, onde o *Aka* é visto como um "meio" pelo qual nós iremos nos transformar em um *eu Outro*.

Caberia ressaltar, mais uma vez, que o fato de ele poder ser definido como um "campo de guerra" não significa que ele tenha a guerra como princípio. Sobre isto, Beatriz Nascimento fará oposição. De acordo com a historiadora, o que determina os quilombos não são seus ataques à Coroa, às fazendas, aos senhores de terra, enfim, suas insurgências contra os autoritarismos do sistema colonial – como o faz acreditar certa bibliografia histórica –, mas, e

sobretudo, a constituição dessa organização social que tem o *Outro* como marca de sua transformação. Isto justifica, por exemplo, o porquê de os quilombos terem se "distanciado", nas palavras de Beatriz, "do modelo africano, procurando um caminho de acordo com suas necessidades em território brasileiro"[xlviii]. Por colocarem elementos heterogêneos em relação, numa espécie de ritual à diferença, este distanciamento é marcado por sua circularidade. Nego Bispo parece traçar esta textura ontológica ao se diferenciar do pensamento colonial – que para ele é sintetizado na "verticalidade" e na "linearidade". De acordo com as palavras do quilombola:

> Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar. Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas[xlix].

Esta circularidade enquanto modo de pensar, agir, ver, circular... onde o outro é concebido como "necessidade" com a qual eu me constituo *com*, é o que marca o quilombo enquanto uma prática política que, com Beatriz, "corrige" emergências na sociedade brasileira e, com Bispo, "reedita-as". Desse modo, eles se revelam como uma nova região do mundo na invenção de outros espaços que contestam (e manifestam *contra*) a colônia. Estes manifestos visam a instauração de uma outra relação com o *Aka* e com a terra. É importante repetir que esta política da relação não é dada pela conquista e sequer pela exploração – como é o caso da topologia colonial –, mas pela potência de inventar novos espaços-tempos, lugares-comuns que buscam emancipar-se de uma topologia da violência, que deseja circular. Nesta invenção, está implicada também a transformação dos imaginários coloniais em uma forma de manifestação da diferença enquanto solução absoluta para estes trópicos. É nesta instância que podemos afirmar que os quilombos se constituem como "contra-coloniais", isto é, enquanto uma organização social que se opõe radicalmente ao pensamento expropriador da racionalidade colonial[l]. A este respeito, Nego Bispo é incisivo quando questiona: "o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade [...]"[li].

Essa imprevisibilidade contra-colonial surge quando a colônia acredita que, ao colocar diversas etnias dentro do navio negreiro, estes não se comunicariam, não empreenderiam insurgências e não se rebelariam[lii]. No entanto, como destacam Schwarcz e Starling, "construíam-se, apesar do contexto adverso, laços de lealdade que permaneciam quando os

amigos tinham a sorte (rara) de serem vendidos para a mesma propriedade"[liii]. Dentro do espaço de confinamento dos navios negreiros, dos porões onde quase sempre os negros são apresentados nas imagens que guardam a História, "é possível dizer inclusive que a mistura entre várias Áfricas começava [...] com os escravizados trocando doenças mas também culturas, práticas de todo tipo, amizade, cultos, crenças, segredos de cura e religiões"[liv]. Em outras palavras, o que a Coroa não esperava era que, neste local, se iniciaria, como destaca Beatriz Nascimento, uma troca do s[o]ul, isto é: "a *experiência de um sofrer*, a *experiência da perda de imagem* e a *experiência de um exílio"*[lv]. Mahommah Baquaqua dá o tom da troca destas experiências:

> Quando qualquer um de nós se rebelava, a sua carne era cortada com uma faca, e pimenta e vinagre eram esfregados a fim de nos tornar dóceis (!) Inicialmente eu sofri, junto com o restante de nós, muito de enjoo do mar, mas isso não provocava nenhuma preocupação nos nossos brutais proprietários. *Os nossos sofrimentos eram só nossos, não tínhamos ninguém com quem compartilhar as nossas aflições, ninguém para cuidar de nós, nem para nos falar uma palavra de consolo*. Alguns eram lançados ao mar enquanto ainda tinham fôlego nos seus corpos; quando se pensava que uma pessoa não conseguiria viver, eles se livravam dela dessa forma[lvi].

Em oposição a esta racionalidade colonial – que identifica toda a diferença na generalidade estereotipada do negro, que marca seus corpos com uma cifra de propriedade ou com o fio da navalha e que os hierarquizam sob signo de um autoritarismo sem precedentes – os quilombos, estética, ética, política e economicamente, se afirmam como uma nova região topogenética que agrupam as diferenças do mundo e que vê a terra em si. De acordo com as palavras de Beatriz Nascimento no seu documentário *Orí*[29], esta nova região surge pela necessidade que o negro tem por esta terra (coloca a autora: "uma coisa de negro mesmo"[lvii]) e, por isto, "o quilombo surge do *ato histórico que é a fuga*. É o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade do outro. Daí a importância da migração, da busca do território"[lviii]. O Quilombo, assim, é uma instituição essencialmente topológica, pois, trata-se de uma outra maneira de ocupar e inventar novos espaços-tempos. Em outras palavras, "o fundamento do quilombo é a terra... o homem se identificando profundamente com a terra"[lix], pois, como o concebe a historiadora, os quilombos surgiram

> não só como resultado de uma situação negativa, de fuga da escravidão, mas como uma ação positiva para recriar a ligação primordial do homem com a terra. A terra [neste caso] não como propriedade, mas como elemento indispensável ao conjunto da vida humana, *em seu significado espiritual*[lx].

29 Documentário dirigido por Raquel Gerber em 1989. Este documentário roteiro, texto e narração realizados por Beatriz Nascimento. Neste filme tanto história da África, do tráfico, da colonização, do quilombo, do movimento negro no Brasil, entre tantos outros fatores, se misturam no ato que é "fazer o Borí".

É importante destacar que esta dimensão topológica, a qual lega Beatriz ao quilombo em sua perspectiva, não é dada por pensá-lo puramente como um espaço geográfico fixo, como povos que habitavam as margens da *plantation*, mas, como destaca a própria autora, enquanto um "espaço vital" que se move e se entende pela terra, haja vista que, em suas palavras, o negro tem uma "visão de infinito", de "horizonte", de "oceano" neste espaço transatlântico sob o qual ele circula[lxi]. É por esta vitalidade que arroga esta tese, por esta identificação com a terra que é, antes de qualquer coisa, um ver a terra em si (como seu avesso). Como apresentado no próximo tópico, um ser Mandira que é ser a própria terra. Desse modo, é partir desta perspectiva que poderemos observar que, "na raiz de todos os quilombos, existe uma procura espacial do homem"[lxii]. É por isto que, de todas as separações provocadas pela racionalidade colonial, esta talvez tenha sido a mais trágica, a mais nefasta, isto é: a separação da terra e da humanidade, levando este último acreditar que a primeira é algo da qual ele está separado[lxiii].

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak dá o tom desta separação ao apresentar os usos utilitários que a sociedade contemporânea vem realizando deste lugar que é terra[30]. Separação esta que visa a perpetuação hereditária dos grandes latifundiários – os senhores de terra de ontem sustentados por seus nomadismos verticais –, que utilizam do poder sobre a terra para conservar a desigualdade brasileira, realizar conchavos políticos e dominar o *Outro*[lxiv]. De acordo com Krenak, este é o "abuso do que chamam de razão", uma tentativa universalista de separar o homem da terra, espalhando uma concepção deturpada de progresso como bem-estar no (e do) mundo. Esta mesma razão, em suas palavras, que não sem risco denomino-a de *colonial*, "suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo"[lxv]. Com isto, a imagem de um autoritarismo brasileiro, largamente problematizada nas bibliografias da filósofa Marilena Chauí e da historiadora Lilia Moritz Schwarcz[31], apresenta-se como criação desta racionalidade colonial, onde nossa realidade contemporânea não escaparia da atualização de certas características da colônia. Sob as

30 Uma delas, muito difundida no Brasil como uma nova forma "ecológica" do mundo, é a construção dos parques, problematizada sobremaneira na bibliografia nacional por Diegues (2008). Ao evocar um exemplo dos Massai, no Quênia, Krenak realiza uma proposital troca linguística que revela este perverso projeto colonial de separação do homem da terra, e que remonta muitos séculos da história da humanidade. Nas palavras do autor, a "administração colonial" desejava realizar uma transformação ontológica da montanha onde o sítio sagrado começaria a ser denominado na linguagem do governo como "parque" e terminaria sendo "*parking*". (KRENAK, 2019, n.p.). Acredito que seja por motivos como estes que Bispo (2018a), ao falar do quilombo enquanto uma cosmovisão, recusa a palavra "ecologia", afirmando ser esta, assim como "desenvolvimento sustentável", entre outras, uma invenção do colonialismo para transformar a terra em mercadoria.

31 A critério de exemplo e destaque, considero a produção *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, escrito por Chauí (2019b), e *Sobre o autoritarismo brasileiro*, escrito por Schwarcz (2019).

efêmeras expressões deste autoritarismo, mesmo após quase 400 anos de escravidão, até nossa experiência republicana estaria fadada ao fracasso, sendo ela objeto de manutenção do espetáculo do belo, da personificação da figura do conquistador e da conservação do poder.

Se é na criação de *uma* história[lxvi], como afirma Schwarcz, que esta mentalidade colonial ainda encontra campo fértil em nossa contemporaneidade, será por sua reedição que teremos a possibilidade de conceber os quilombos enquanto uma prática política brasileira emancipadora. Por exemplo, na figura monstruosa do *Aka* – representada na estética empobrecida do belo como aquele que, como gafanhotos, devastavam a terra e tudo que nela subsistia – parece existir uma possibilidade de inversão quando questionamos: não seria próprio desta racionalidade colonial a depredação da terra e a exterminação do *Outro*? Jack D. Forbes não hesitará em sua resposta quando representa Cristóvão Colombo – considerado o "aventureiro descobridor e conquistador"[32] das Américas – como um "demente", "canibal", "assassino" e "explorador"[lxvii]. De acordo com suas palavras, será a partir de uma "gigantesca orgia canibal", promovida pela conquista da terra, pelo brutalismo praticado contra os africanos e os povos nativos, que a europeização do mundo justifica seu exercício secular de violência e dominação. Neste exercício, sustentados por uma *filosofia imperialista* e *etnocida*[lxviii], a depredação generalizada "preparou o caminho para a conquista das Américas pelos brancos, forneceu mão-de-obra barata para os europeus, ajudou a financiar o desenvolvimento econômico da Europa moderna e preparou o cenário para cinco séculos de domínio da elite branca nas Américas"[lxix].

É contra esta política predatória, promovida pelo pensamento racionalista ocidental, que o quilombo – assim como os *cumbes* na Venezuela, os *palenques* na Colômbia, os *marrons* no Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos, a *maronage* e a *cimaronaje* no Caribe francês e espanhol, respectivamente[33] – irá se constituir em uma nova região do mundo nas bordas do *nomos* europeu. Enquanto uma instituição africana e uma prática política, esta nova região instaura uma prática emancipatória ao fundar um novo espaço-tempo que busca romper com as relações de poder instauradas na geografia colonial. Ele se apresenta, assim, como uma instituição que escapa de qualquer definição etnizada e fixa (seja em temos epistemológicos e/ou geográficos), mas, ao contrário disto, sempre atravessando o oceano em um movimento espiralar que busca a ruptura das fronteiras no empreendimento de uma política da relação com a terra e com o *Aka*. A avidez por seus avessos é traduzida então como um "vigor" desta busca

32 No Brasil, vemos este tipo de interpretação, uma tanto quanto "pacifista" e "naturalizante" de uma certa relação plácida entre colonizador e colonizado, senhor e escravo, na análise de Fausto.

33 Estas são as denominações para os movimentos de negros escravizados no período colonial que se opunham à colônia no mundo. (GOMES, 2015, p. 10).

por seu espaço vital, como a inseparabilidade linguística e espiritual das partes que marcam o ***ntu*** (enquanto indivíduo) no *mu**ntu*** (como o Outro) na filosofia bantu[34]. Desse modo, o *Aka* se afirma como o seu avesso, como aquele eu não sou, mas que também não é o Outro, senão a possibilidade de afirmação de um *eu Outro* que só pode ser encontrado a partir de um pensamento circular, isto é, um pensamento que, ao invés da exploração e expropriação da terra, opera uma relação[lxx].

Tendo isto em vista, a política da relação, que marca esta experiência transatlântica, inaugura o quilombo como uma nova região do mundo marcada por uma potencialidade política que não pode ser fixada no tempo e no espaço. Ele se apresenta, então, não como um "ser" alguma coisa, mas como um "sendo" que, portanto, está em constante variação espaço-temporal[35]. Enquanto campo potencial político, ele engendra uma perspectiva emancipatória que se atualiza em uma relação diferencial com a terra no contemporâneo. O campo de guerra é atualizado enquanto um lugar de combate que se opõe às formas liberais que europeízam o Brasil e, sobretudo, aos regimes servis e, paradoxalmente, autoritários, com os quais nossa experiência contemporânea se torna contingente ao passado colonial. É partir de uma tal perspectiva que o quilombo surge então como "uma possibilidade nos dias da destruição"[lxxi]. Contra a "mundialização econômica" do "saber sintético", ele se inaugura enquanto um *Tout-Monde*, nutrido pelos espaços do mundo a partir de uma "política da mundialidade"[36] e de um

34 Beatriz Nascimento recorre a esta figura linguística e espiritual dos bantu para pensar a coletivização da Força Vital na tradição Banto. Na interpretação da autora, "o *ntu* só se completa e adquire força pelo reconhecimento do outro. Para os bantos, a unidade não existe, porque ela auto-reconhece pela presença do outro *ntu*. Como um espelho". (NASCIMENTO, 2018, p. 428). A esse tipo de relação indissociável da Força Vital dentro da perspectiva bantu com relação ao Outro, o missionário R. P. Placide Tempels, que foi designado a viver no Congo por 29 anos em 1933, denominou de "metafísica" e "psicologia" bantu. De acordo com a sua interpretação, o "ser é a força" e, portanto, está permanentemente "sendo" em um processo de inseparabilidade do que ele *é* enquanto atributo, ou seja, a própria força. Este Outro, no entanto, não se encerra na designação de um Outro externo, pois o *muntu* é o Outro de si mesmo, que compõe a si mesmo (TEMPELS, 1948). Em outras palavras: ver o Outro em si mesmo é, dentro da metafísica bantu, ver a si mesmo. Por isto, na leitura de Nascimento, o *ntu* "adquire força" no *muntu*, pois tanto ele quanto o Outro são forças que se estendem no universo cosmológico dos bantu na constituição do *sendo*.

35 A esta interpretação, soma-se a perspectiva da metafísica bantu, explorada em nota anterior, à perspectiva de Édouard Glissant. Segundo este último, o "ser" "está, ele mesmo, em processo perpétuo, que não é ser, mas sendo e, como sendo, muda". (GLISSANT, 1996, p. 28). Em sua obra *Traité du Tout-Monde*, Glissant afirma que "o sendo é Relação […]. Que as culturas humanas são trocadas enquanto duram, mudam sem se perder". (GLISSANT, 1997, p. 178).

36 Ambos os conceitos são apresentados na obra de Glissant como um modo pelo qual os dinamismos de nossa sociedade funcionam. A primeira, para o autor, opera uma universalização das diferenças, um fechamento dos espaços a partir de razões econômicas, políticas e mentais do colonialismo. De acordo com suas palavras, são espaços onde "a padronização das sensibilidades é total, onde a exploração dos povos vulneráveis é total, onde as guerras são consideradas como meios legítimos para realizar operações policiais". Para ele, esta mundialização "continuação pura e simples dos fenômenos de colonização e de imperialismo". (GLISSANT; NOUDELMANN, 2007, p. 83). Por outro lado, a segunda, denominada por ele de "poética da mundialidade", é a produção de uma prática da relação que visa a integração das diferenças e a invenção de um pensamento de *Tout-Monde*, que, em outras palavras, pode ser caracterizado a partir da efetuação de um espaço do mundo que é, por essência, conduzido pelo *étant* (GLISSANT; NOUDELMANN, 2007). Neste pensamento, "a Relação é mundial e isto não é evidente,

"saber orgânico" que visa reeditar e esterilizar os imaginários coloniais ainda presentes em nossa sociedade contemporânea.

---

i NASCIMENTO, 2018, p. 293.
ii JACQUES, 2012.
iii NASCIMENTO, 2018.
iv MONTECÚCCOLO, 1965, p. 187.
v MONTECÚCCOLO, 1965, p. 178.
vi MILLER, 1995.
vii MILLER, 1995.
viii MILLER, 1995.
ix VIVEIROS DE CASTRO, 2018.
x MILLER, 1995.
xi MILLER, 1995, p. 233.
xii NETO, 1989, p. 8, grifos meus.
xiii MILLER, 1995, p. 228.
xiv GLISSANT, 1990.
xv GLISSANT, 1990, p. 24.
xvi GLISSANT, 1990, p. 24.
xvii SCHMITT, 2020.
xviii DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 437.
xix SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 84, grifos do autor.
xx GLISSANT, 2009, p. 72.
xxi O SOM ao redor, 2013.
xxii GLISSANT, 1996.
xxiii GLISSANT, 1990, p. 158.
xxiv GLISSANT, 1990, p. 158.
xxv MBEMBE, 2020.
xxvi MBEMBE, 2020, p. 71.
xxvii MBEMBE, 2020.
xxviii GLISSANT, 1990.
xxix GLISSANT, 1996, p. 15.
xxx GLISSANT, 1990, p. 240.
xxxi GLISSANT. 1996, p. 30.
xxxii DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 303.
xxxiii DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 521.
xxxiv NASCIMENTO, 2018, p. 126.
xxxv BISPO, 2018a, n.p.
xxxvi NASCIMENTO, 2018, p. 126, grifos meus.
xxxvii BAQUAQUA, 1854, p. 67.
xxxviii MUNANGA, 1996, p. 63.
xxxix GOMES, 2015, p. 77.
xl NASCIMENTO, 2018, p. 126.
xli NASCIMENTO, 2018, p. 1320.
xlii NASCIMENTO, 2018, p. 336-337.
xliii NASCIMENTO, 2018, p. 337.
xliv SCHWARTZ, 2001, p. 250, grifos meus.
xlv SCHWARTZ, 2001, p. 260-261, grifos meus.

---

pois vemos que não apenas seu espaço e o mundo, mas também seus espaços particulares são irrigados pelo espaço do mundo. Existem certamente espaços fechados, dos quais é difícil escapar, dado todos os tipos de razões econômicas, políticas e mentais. Há espaços devastados, cujo infortúnio mantém o fechamento. Mas o espaço do mundo está presente em todos os lugares, um invariante". (GLISSANT, 1997, p. 213).

xlvi NASCIMENTO, 2016, n.p.
xlvii NASCIMENTO, 2018, p. 280.
xlviii NASCIMENTO, 2018, p. 282.
xlix BISPO, 2018a, n.p.
l BISPO, 2015.
li BISPO, 2018a, n.p.
lii RODRIGUES, 2018.
liii SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 84-85.
liv SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 84-85.
lv NASCIMENTO, 2018, p. 327, grifos meus.
lvi BAQUAQUA, 1854, p. 69, grifos meus.
lvii NASCIMENTO, 2018, p. 336.
lviii NASCIMENTO, 2018, p. 329, grifos meus.
lix NASCIMENTO, 2018, p. 335.
lx NASCIMENTO, 2018, p. 210, grifos meus.
lxi NASCIMENTO, 2018, p. 209.
lxii NASCIMENTO, 2018, p. 209.
lxiii KRENAK, 2019.
lxiv SCHWARCZ, 2019.
lxv KRENAK, 2019, n.p.
lxvi SCHWARCZ, 2019.
lxvii FORBES, 2018, p. 92.
lxviii FORBES, 2018.
lxix FORBES, 2018, p. 93.
lxx BISPO, 2015.
lxxi NASCIMENTO, 2018, p. 190.

ENCRUZILHADAS
04

Link de acesso: https://www.youtube.com/watch?v=D55skDfBi44

TransEspaço é um modo de expressar o Mandira enquanto uma identidade-relação, onde cosmo e os mandiranos se mostram indissociáveis. O filme marca alguns trajetos realizados pelos comunitários, mostrando interrupções próprias de sua circularidade tanto com a terra quanto com o mar.

Algumas situações interessantes ocorreram durante a gravação, as quais precisam ser postas em cena. Enquanto diretor do filme, construí um "pré-roteiro" para que pudéssemos nos orientar. Esse material foi desenvolvido tendo como base minha experiência de campo de 2016. Nas localidades onde as cenas seriam gravadas, havia previsão de horários, fotos dos locais, personagens, etc. No entanto, ao chegar no Mandira, praticamente tudo foi alterado, desde os personagens aos horários estabelecidos. Além disto, nos dias da gravação, houve uma forte chuva (em quase todos os dias). Neste momento, os mandiranos entram em cena e alteram todo o pré-roteiro. Em uma de suas falas eles dizem: "mineirinho, até parece que você não morou aqui. Não dá pra fazer esta cena neste horário, pois nesta hora a maré está cheia". Ligeiramente, eu disse: "uai, mas esta sempre foi a hora que íamos para o mangue". Ele seguiu me respondendo, em tom de riso: "sim, mas a lua não era crescente".

t(r)ópico
2019
24º 59' 44''
48º 02' 06''

Descrição da Imagem: Entrada no *Porto da Maré*. Neste lugar, os moradores do Quilombo do Mandira tomam o barco, remam por todo "braço do mar" até chegar no "mar aberto", onde escolherão a região do mangue para a extração da ostra, irão para os viveiros de engorda ou para uma pesca descontraída com os amigos. O barco, assim como o porto da maré, são os campos de iniciação dos processos subjetivos do Mandira. Neste momento, Rosana, uma das únicas mulheres que "tá pra maré".

MANDIRA É O NOME DA TERRA

EXERCÍCIO DE UM DIREITO/LIBERDADE

• . • . • . • . •

É tempo de caminhar em fingido silêncio,
e buscar o momento certo do grito,
aparentar fechar um olho evitando o cisco
e abrir escancaradamente o outro.

É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.

É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.

É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2020,
a mística quilombola persiste afirmando:
"a liberdade é uma luta constante".

Conceição Evaristo

A crítica às proposições teóricas de uma identidade estática – seja ela baseada em fundamentos históricos, genealógicos, étnicos etc. – constitui uma preocupação contemporânea nos estudos que lidam com grupos culturais. A própria ideia de "grupo" já parece carregar consigo alguma categorização, na medida em que estabelece um critério anterior para a constituição de um aglomerado. No caso de grupos culturais, esse critério é frequentemente étnico, como no caso de grupos indígenas e quilombolas, ou em torno de práticas, como no caso de grupos de praticantes, como pedreiros, costureiras, etc. A distinção étnica, como destaca Arruti, possui

uma aplicabilidade política na medida em que esta distinção é utilizada "na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns"[i]. No entanto, esta concepção, se assumida em seu uso comum, pode levar a uma armadilha na medida em que a busca pode se tornar um essencialismo de categorias, como raça ou nacionalidade, remetendo "a uma ideia de resistência cuja contrapartida seria a conservação e/ou o retorno ao passado"[ii1]. Não sendo este o caso, a etnicidade se mostra com uma plasticidade, onde a identidade pode ser compreendida como "formas de organização social em que as populações articulam antigos costumes e formas de relacionamento social com as novas regras a que estão submetidas, de uma forma dinâmica, em função de uma auto-organização em termos políticos"[iii].

No t(r)ópico anterior, argumentei conceitualmente que os quilombos se expressam a partir de uma *identidade-relação* que, tendo em vista seus processos de *diferenciação* e *circularidade*, expressam dinamismos de uma organização social que objetiva "corrigir" e "reeditar" o estado de negação em que são submetidos: eis então sua prática política[2]. Dada sua plasticidade, entendo que uma identidade como esta não pode ser compreendida como essencialista, reforçando e afirmando uma concepção confinada na afirmação estática do *Eu*. Ao contrário disto, problematizei que o quilombo – enquanto empreendimento negro – se expressa em um movimento de integração do *Outro*, assumindo-o como seu avesso; ou, em outras palavras, como aquele *pelo* qual é efetuada uma autotransfiguracão: *eu Outro*. Desse modo, a política da relação como princípio ativo desta identidade se dá, radicalmente, pela afirmação da diferença[3].

Dito isto, o objetivo deste t(r)ópico é compreender esta perspectiva conceitual junto à afirmação dos mandiranos enquanto comunidade de quilombo. Para tanto, partamos de algo que, a meu ver, materializa as dimensões ética, estética, política e econômica do Mandira

1 Como discute Kathryn Woodward em seu capítulo *Concepts of Difference and Identity*, publicado no livro *Identity and difference*, as perspectivas não essencialistas contrapõem as essencialistas uma vez que esta "identidade sugere que existe um conjunto claro e autêntico de características que todos [...] compartilham e que não se alteram com o tempo". (WOODWARD, 1997, p. 11). Por outro lado, as não essencialistas "[...] se concentrariam nas diferenças, assim como nas características comuns ou compartilhadas [...]" (WOODWARD, 1997, p. 11) dentro de certos grupos culturais, ou entre estes e outros.

2 Como apresentado no t(r)ópico anterior, estas práticas – *correção* e *reedição* – são assumidas a partir do pensamento de Beatriz Nascimento e Antônio do Santos Bispo. Em ambas bibliografias, o quilombo é compreendido dentro de um caráter ético, estético, político e econômico que se opõe à forma-Estado na medida em que seus pensamentos, visões, modos existenciais se constituem como uma exterioridade do aparelho do Estado.

3 A diferença (ou *différence*, como o autor utiliza em sua problematização) é central na compreensão do conceito de identidade para Stuart Hall. De acordo com suas palavras, "acima de tudo, e diretamente ao contrário da forma em que são constantemente invocadas, as identidades são construídas *através da* diferença e não fora dela" (HALL, 1996, p. 4, grifos meus). Desse modo, citando o filósofo Homi K. Bhabha, o autor concluirá que as identidades só podem ser compreendidas *na* (ou *por meio dela*) diferença, haja vista que sua sobredeterminação está sempre sob o risco da desestabilização por aquilo que fica "de fora".

enquanto uma cosmologia que busca garantir o direito de seus territórios existenciais. Trata-se de um diálogo narrado nas conversações realizadas durante a pesquisa, onde Seu Chico é instado a falar a que identidade étnica ele pertencia.

> *Qual a identidade da comunidade, senhor?*, pergunta uma mulher.
> *Caiçara-quilombola*, responde Seu Chico.
> *É preciso escolher uma ou outra,* diz uma mulher.
> *Então coloca quilombola, pois garante o território*, finaliza Seu Chico.

A escolha feita por Seu Chico diante de tal questionamento é compreendida neste texto como uma tomada de decisão política que tem por princípio a afirmação de uma identidade-relação que assume a terra como seu lugar de pertença. A permanência nesta terra – enunciada por Nei Mandira nas conversações – apresenta o quilombo como uma prática política emancipadora que, apesar das diversas tentativas de desagregação, resiste contra os poderes de silenciamento e expropriação.

Tendo em vista esta conceituação, apresento no primeiro tópico uma problematização junto a alguns estudos de identidades culturais. Com esta apresentação, objetivo evidenciar uma compressão da tomada de decisão de Seu Chico como uma "posição-de-sujeito" que, apesar de ser uma tecnologia da forma-Estado, expressa em sua complexidade uma negociação cosmológico-política do quilombo, efetuando uma liberdade e emancipação da comunidade. Desse modo, enquanto a "titularidade" em seus critérios técnicos-estatais roga por uma essencialização identitária, o quilombo reverte esta tecnologia do estado como estratégia de afirmação de uma identidade-relação enquanto perseverança da vida[4].

PERMANECEMOS AQUI, PERMANECEREMOS AQUI

A tensão entre o *essencial* e o *não essencial* é problematizada no livro *Questions of identity*, organizado por Stuart Hall e Paul du Gay. No capítulo introdutório, *'Who needs 'identity'?*, – para escapar dos que defendem a identidade a partir de uma justificativa essencialista – Stuart Hall intercede a diversos pensadores contemporâneos, especialmente Michel Foucault e Judith Butler[5]. Considerando que a identidade é um conceito que opera entre

4 A composição deste t(r)ópico é materializada a partir de vários movimentos de pesquisa realizados durante o período de doutorado. Entre eles, destaco a produção conjunta com Roger Miarka de um ensaio – intitulado *The Mandira Quilombola Community and the Production of an Anthropophagic Identity* –, pulicado no número *Ethnomathematics in Action* da Springer Nature (GONDIM; MIARKA, 2020). Além disto, o artigo *Manifesto Quilombola,* publicado em 2019 na revista Artes e Ensaios (GONDIM, 2019).

5 A passagem de Hall (1996) a Michel Foucault ou mesmo a Judith Butler considera, também, uma passagem tanto aos conceitos da filosofia de Jacques Derrida quanto à psicanálise de Sigmund Freud e de Jacques Lacan.

"inversão" e "emergência", Hall se lança à filosofia foucaultiana dado que, para ele, a identidade pode ser definida a partir da perspectiva das "posições-de-sujeito". No entanto, o autor compreende que estas "posições" revelam muito pouco "as razões pelas quais os indivíduos ocupam certas posições-de-sujeito e não outras"[iv], sendo necessário, portanto, pensá-las de um ponto de vista da saturação do psíquico e do discursivo em suas constituições. Em outras palavras, se estes lugares são posições em que os sujeitos são instados a assumir, tendo em vista um contexto necessário – seja ele econômico, político, histórico ou qualquer outro –, pois questionar as razões pelas quais estes sujeitos, constituídos simultaneamente *no* (e pelos) discursos, assumem certos processos de identificação e não outros.

Desse modo, ao problematizar a filosofia foucaultiana, Hall acredita que essas posições-de-sujeito produzem as relações de poder (e são produzidas por elas) – imanentes às relações sociais – compondo (ou *suturando*) o sujeito como aquele que é produzido *no* e *pelo* discurso. É em razão disto que a rearticulação entre os sujeitos e seus processos de subjetivação possibilita Stuart Hall a pensar a identidade como um processo de *identificação* que envolve uma "saturação" ou "sobredeterminação" em vez de uma "subsunção". Isto porque, de acordo com suas palavras, "há sempre 'muito' ou 'muito pouco' – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste adequado, uma totalidade"[v]. O que está em jogo, assim, são os processos de diferenciação na relação com este "fora", pois, ao operar por uma lógica específica, denominada pelo autor de "more-than-one" (mais-que-um), a sobredeterminação da identificação implica a *diferença* em seus processos de subjetivação, haja vista que ela sempre reclama o exterior que a constitui[6]. Em outras palavras, o *Outro* como possibilidade de invenção de um *eu Outro*.

Em virtude disto, Hall compreende que as identidades, em vez de unificadas e singularizadas, são fragmentadas, fraturadas e multiplicadas "ao longo de discursos, práticas e posições que podem se interseccionar ou ser antagônicas". Por isso, continua o autor, elas estão "sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação"[vi]. Desse modo, a identificação enquanto processo de nomeação de algum grupo social se manifesta ao mesmo tempo que a manifestação do próprio grupo, ou seja, são simultâneos. É neste momento que a *criação* passa a ser tomada como "combustível" desse

6 A diferença (ou *différence*, como o autor utiliza em sua problematização) é central na compreensão do conceito de identidade para Stuart Hall. De acordo com suas palavras, "acima de tudo, e diretamente ao contrário da forma em que são constantemente invocadas, as identidades são construídas *através da* diferença, e não fora dela" (HALL, 1996, p. 4, grifos meus). Desse modo, citando o filósofo Homi K. Bhabha, o autor concluirá que as identidades só podem ser compreendidas *na* (ou *por meio dela*) diferença, haja vista que sua sobredeterminação está sempre sob o risco da desestabilização por aquilo que fica "de fora".

processo de diferenciação, pois o que está em jogo não é a determinação de "quem nós somos" ou "quem nós fomos", mas "quem nós podemos nos tornar" e como este *tornar-se* "afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos"[vii]. Assim, a "dupla" identidade enunciada por Seu Chico no diálogo apresentado acima materializa essas afirmações na medida em que, primeiro, há um reconhecimento em dois lastros de identificação (caiçara-quilombola) e, segundo, uma escolha política que substancia o "quem" nós podemos nos tornar e como isto afeta o modo como este "nós" é representado (quilombola) no seio de suas emergências (a garantia do território)[7].

São por estas razões que – evocando a "genealogia das tecnologias do eu", proposta por Michel Foucault, e a conceituação de um "eu inevitavelmente performativo", apresentada por Judith Butler em seu livro *Bodies that matter* – Stuart Hall defende uma perspectiva *não essencialista*, compreendendo os processos de identificação como uma atitude *estratégica* e *posicional* dos grupos que se afirmam neste movimento de relação, diferença e circularidade[8]. São estas características pontuais que possibilitam Hall a compreender as identidades como emergências efêmeras, tanto em seus usos estéticos quanto políticos. Em suas palavras, o autor afirma que

> Uso a "identidade" para me referir ao ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e práticas que tentam "interpelar", falar conosco ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode "falar". As identidades são, portanto, pontos de ligação temporários às posições-de-sujeitos que as práticas discursivas constroem para nós[viii].

A relevância da problematização apresentada por Stuart Hall pode ser compreendida a partir dos elementos epistemológicos com os quais este autor conceitua a identidade, isto é, uma diferença. No desenvolvimento epistemológico realizado no t(r)ópico anterior, conceituo o quilombo a partir de uma identidade-relação que tem por princípio a diferença. Com isso, poderíamos arriscar uma sintetização que materializaria uma hipótese provisória, qual seja: as identidades (ou os processos de identificação) determinam uma condição estratégica e

7 Esta característica "transitória" dos processos de identificação substancia uma interessante escolha linguística realizada por Stuart Hall. Para recusar um retorno às "raízes" perdidas (em inglês, *roots*) – o que venho conceituando como identidade-raiz a partir de uma leitura deleuzo-guattariniana de Édouard Glissant –, e admitir os processos de identificação como produtores de uma "trajetória", Hall utiliza o sinônimo "rotas" ou "caminhos" (em inglês *routes*, em vez de *roots*). Citando o historiador Paul Gilroy, Hall (1996, p. 4) justifica esta troca ao considerar que a processualidade da identificação envolve uma "invenção da tradição quanto com a própria tradição, o que nos obriga a ler não como uma interminável reiteração, mas como 'o mesmo que se transforma': não o chamado retorno às raízes, mas uma *negociação* com nossas próprias 'rotas'".

8 Vale lembrar, aqui, a escolha por "relativizar" o conceito de quilombo, desenvolvido no t(r)ópico anterior junto ao conceito de *relatif* de Glissant (1996).

posicional que são, inevitavelmente, da ordem da relação e, portanto, da diferença. Porém, para desenvolver a leitura da escolha de Seu Chico como uma cosmologia-política, gostaria de evidenciar alguns outros elementos conceituais.

Enquanto Stuart Hall e Kathryn Woodward contrapõem as perspectivas essencialistas e não essencialistas da identidade, o filósofo Ernesto Laclau – em seu livro *Emancipation(s)* – problematiza a identidade a partir dos conceitos de *universalismo* e *particularismo*. Para escapar de uma possível antagonização e problematização à hegemonização teórica destes dois conceitos, o autor coloca um importante questionamento, qual seja: "as relações entre universalismo e particularismo são simples relações de exclusão mútua?"[ix]. Ao apresentar esta pergunta, Laclau desenvolve uma problematização desde a filosofia clássica antiga até os movimentos contemporâneos que escapam à possibilidade de antagonizá-los. Nesta apresentação, o autor conclui que o paradoxo figurado entre as definições de universal e particular não pode ser resolvido dado que, para ele, "a universalidade é incomensurável com qualquer particularidade, no entanto não pode existir além da particularidade"[x]. Isto, porque, de acordo com o autor, a insolubilidade deste paradoxo é produtiva na medida em que ela é, em suas palavras, "a própria condição prévia da democracia"[xi].

É no plano democrático – onde os indivíduos assumem suas posições-de-sujeito – que acorre o que Ernesto Laclau conceitua como *negociação*. A negociação inaugura os processos *diferenciais* e *relacionais*, engendrando as razões pelas quais um indivíduo assume certas posições-de-sujeito e não outras. Para Laclau, a impossibilidade de resolver o paradoxo entre o universal e o particular faz com que a democracia se manifeste enquanto plano existencial, onde as diferenças se entrechocam uma sob as outras. É por isto que os processos de diferenciação, na perspectiva política do filósofo em questão, se dão na ordem de uma negociação entre as diferenças, pois para o autor "ela [a identidade] pressupõe não só a presença de todas as outras identidades, mas também o terreno total que constitui as diferenças como diferenças"[xii].

No entanto, é importante destacar que a negociação pode determinar o que o autor conceitua como um estado "potencial de guerra" (*potential war*)[xiii], haja vista que as posições-de-sujeito, às quais os indivíduos são instados a assumir nos processos de identificação, envolvem relações de poderes (ou relações de forças) imanentes à condição relacional. Por exemplo, a racionalidade colonial cria uma posição-de-sujeito estereotipado na estética negativa do *Outro*, esperando que ele (no caso, o *diferente*) ocupe este lugar na constituição de sua identificação, estabelecendo a fronteira imaginária que diferencia o *Eu* do *Outro*, o *centro* do *periférico*, o *pobre* do *rico*, e assim por diante.

A complexidade desse processo se dissolve provisoriamente quando compreendemos os inúmeros fatores pelos quais diversas comunidades quilombolas, *a priori*, não se reconheciam na categoria de identificação *remanescentes de quilombos*, visto que ocupar este lugar-de-sujeito envolvia entrar em um embate, não apenas externo, mas também interno, orquestrado pela racionalidade colonial. Em outras palavras, a emergência desta categoria coloca em questão não apenas uma negociação com os processos de identificação nacionais, mas também dos indivíduos consigo mesmo, isto é, com os modos como os imaginários coloniais se diluíram em nossos processos de subjetivação. Desse modo, o quilombo como prática política se instaura na conjuração desses dispositivos universais de captura e subjugação. Ao assumir o lugar de identificação que são convocados, os "quilombolas" engendram um processo diferencial ao criarem suas próprias histórias em um movimento de negociação consigo mesmo, visando a instauração de um sujeito político e coletivo que se manifesta ao mesmo tempo em que o processo de identificação entra em cena.

Assim sendo, considerando as propostas teóricas aqui apresentadas, a hipótese levantada anteriormente pode ser reelaborada de outra maneira, qual seja: *as identidades determinam uma condição estratégica das posições-de-sujeito que são negociadas, inevitavelmente, em sua relação e diferença*. Ao assumirem estas posições-de-sujeito, uma negociação entra em cena como uma possibilidade relacional que efetua a afirmação de uma identidade-relação como estratégia de garantia da vida. No caso dos quilombolas, esta garantia está indubitavelmente relacionada à garantia da terra, visto que eles se definem pela materialidade própria deste espaço: "então coloca quilombola, pois garante o território".

Utilizando o desenvolvimento conceitual do t(r)ópico anterior, podemos dizer que, ao escapar da antagonização *Eu/Outro* (quilombola-caiçara), escapa-se também das contraposições comumente produzidas entre os conceitos de identidade e diferença[9], pois, neste caso, em sua prática política ambas se coengendram em um processo de diferenciação que não clama por essencialismos, mas pela constituição de uma organização social que reconhece este *Outro* como possibilidade existencial. A identidade assim é concebida como expressão de uma diferenciação sem limites, onde o que vale é a afirmação de uma vida que persevera face aos

9 Em um artigo intitulado *Identidade e diferença: Impertinências*, o educador Tomaz Tadeu da Silva diferencia identidade e diferença na medida em que ele defende impertinências, tais como: impertinência 4: "A identidade é predicativa, propositiva: x é isso. A diferença é experimental: o que fazer com x"; impertinência 5: "A identidade é da ordem da representação e da recognição: x representa y, x é y. A diferença é da ordem da proliferação; ela repete, ela replica: x e y e z..."; impertinência 14: "A identidade é. A diferença devém". (SILVA, 2002, p. 66). Ao contrário do que propõe o autor, conforme argumentado no desenvolvimento deste texto, compreendo que a identidade acontece na (e pela) diferença. Isto me permite afirmar que a identidade é relacional no momento em que ela se torna um meio para um tornar-se sempre outra coisa, sendo, desse modo, uma proliferação que se replica nas dinâmicas de seus processos diferenciais. Assim, ela não *é*, mas sempre *devém*.

achatamentos provocados por uma subjetividade dominante. Dito de outra maneira, a partir de uma prática ética, estética, política e econômica que busca se emancipar da racionalidade colonial, identidade e diferença se misturam em um movimento relacional. Desse modo, é a busca por estar nesta terra, pela constituição de um novo território físico e existencial, que os possibilitam efetuar uma organização sócio-política que afirma um estado de direito no lugar de um estado de dominação que os condenam ao ostracismo existencial[xiv].

> Permanecemos aqui,
> Permaneceremos aqui,
> Resistiremos com força.
> É o que precisamos para correr atrás do resto.

Enquanto resistência, esta identidade é uma oposição à ideologia de uma brasilidade, do verde-amarelismo nacional[10], da cosmofobia: "o medo do cosmo"[xv], da tematização do negro, da expressão "somos todos uma única raça" ou da afirmação "onde tem uma terra indígena, tem uma riqueza embaixo dela". Quando Seu Chico diz que a individualidade do Mandira é um bicho de várias pernas, o que está em jogo é uma posição contra-colonial desta ordem dualista do colonialismo, onde identidade e diferença produzem uma "irmandade" de várias pernas. Esta lógica parental não se baseia em um esquematismo egocêntrico, patriarcal e endêmico – base de nosso patriarcalismo, patrimonialismo e autoritarismo –, mas em uma estrutura relacional onde as relações de afinidade se consolidam em um processo de incorporação e este, por sua vez, de consanguinação.

10 Como destaca Marilena Chauí, no século passado, o verde-amarelismo integrava uma perspectiva desenvolvimentista da classe dominante do Brasil sob a égide de uma hegemonia dos grandes latifundiários, buscando estender a produção capitalista em uma articulação mal ajambrada à colônia de exploração. Assim, coincidentemente ao período "em que o 'princípio da nacionalidade' era definido pela extensão do território e a densidade demográfica" brasileiros, a ideologia verde-amarela celebrava um "país essencialmente agrário" (CHAUÍ, 2019b, p. 169-170), assegurando que nestes trópicos não havia lutas de classes, mas, ao contrário disto, uma cooperação e colaboração entre capital e trabalho para progresso e desenvolvimento do país. Como destaca Felwine Sarr, em sua obra *Afrotopia*, estas práticas políticas desenvolvimentistas têm por princípio a universalização de um sistema colonial planetário, onde a negação da diferença e a hierarquização encontra campo fértil de efetuação. De acordo com suas palavras, "o desenvolvimento é, pois, uma tentativa de universalizar um empreendimento que teve no Ocidente sua origem e seu grau de realização mais elevado. É antes de mais nada a expressão de um pensamento que racionalizou o mundo antes de possuir os meios de transformá-lo". Ainda segundo o autor, "essa visão evolucionista e racionalizante da dinâmica social obteve um sucesso tal que foi adotada pela quase totalidade das nações recém-descolonizada", pois, crédulos de uma dependência atávica à cultura extraterritorial, momento em que as sociedades ocidentais foram estipuladas como "referentes" e todas as outras formas de organização foram "desqualificadas" em função de uma suposta superioridade milenária da anterior. A categoria capitalista desse modo de governamentalidade emerge de "uma espécie de tecnologia retroativa, [onde] toda sociedade diversa das sociedades euroamericanas se tornava *subdesenvolvida*". (SARR, 2019, p. 21, grifos do autor). É nesta medida que, ainda de acordo com Sarr (2019, p. 21), "a conversão da maioria das nações à paixão do desenvolvimento na vertente ocidental foi um trabalho bem-sucedido de negação da diferença".

Do ponto de vista cosmológico, quando Seu Chico afirma uma identidade pluriétnica (caiçara-quilombola), o que está enunciado é o engendramento corpo-terra-mar como dimensão espaço-existencial desta economia política, não como uma determinação identitária de um ponto fixo de suas cosmologias. A interjeição da secretária (é preciso escolher uma ou outra) abre o plano de negociação neste diálogo, antes realizado internamente entre estes e aqueles envolvidos no processo de identificação (então coloca quilombola, pois garante o território). O que o interlocutor visualiza não é sua definição étnica, o que delimitaria uma etnogênese, mas o lugar onde ele possa visualizar o horizonte para profetizar seu passado. Em outras palavras, onde ele tem sensação de mar... de infinito. São estes elementos que constituem a análise que desenvolvo no tópico seguinte.

NÓS NOS CRIAMOS, ESTAMOS, POR ISTO SOMOS AQUI

Como apresentado nas escrevivências, a Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira, vem sendo contada a partir de 1868. O que hoje é conhecido como "comunidade de remanescentes quilombolas" foi uma fazenda de produção de arroz no interior paulista, na região do Vale do Ribeira. Escrevivem os mandiranos em uma roda de estudantes:

> O dono da fazenda se chamava Antônio Florenço de Andrade; teve três filhos, dois homens e uma mulher. Teve um filho com uma escrava. Dos dois homens, um era político em Cananéia e o outro morreu com 16 anos. Ficou aqui sua filha, Celestina Benício de Andrade, e o filho que ele teve com a escrava, Francisco Vicente. Celestina doou a terra do Mandira para este seu irmão, em 1868, antes da Lei Áurea. *Quando a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea, o negro do Mandira já era liberto, pois tinha recebido a terra como herança*.[xvi]

A expressão "o negro do Mandira já era liberto", dado que eles haviam recebido a terra como herança de sua meia-irmã, coloca em cena a relação dos indivíduos *mandiranos* com o território. A herança da terra, neste caso, não é apenas a garantia de posse em um dado lugar físico-geográfico, mas, para além disto, o exercício de uma liberdade. Em outras palavras, esta liberdade é conjugada com a herança de uma terra onde os mandiranos poderiam subsistir enquanto indivíduos; onde poderiam dar vazão a suas pulsões existenciais se destituindo do julgo escravista o qual estavam submetidos. É nesta e por esta terra que os processos de afirmação da vida mandirana efetuam um ato criativo que possibilitam novas posições-de-sujeito. Pode-se dizer que é sobre uma "vontade de liberdade"[11] que a produção dos processos

11 Esta expressão pode ser pensada junto à filosofia nietzschiana quando consideramos que, em sua filosofia, a vida é, ela própria, uma *vontade de potência*. Como afirma o filósofo em sua obra *Além do bem e do mal*, "antes de tudo o vivente quer *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência: a autoconservação é somente

de identificação do Mandira se sustentam enquanto modo de afirmação do quilombo que é edificado em uma prática ética, estética, política e econômica de emancipação da racionalidade colonial. A terra é ocupada enquanto espaço de povoamentos, de constituição de novos territórios físicos e existências, ao contrário do que a topologia colonial visa exercer, ou seja, uma colônia de exploração que tem em vista apenas as riquezas que estão abaixo dela. Enquanto lugar-da-própria-vida, ela é considerada a dimensão vital de sua existência, pois, como afirma a antropóloga Maria Célia Manzoli Turatti, esta terra "não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma *autonomia* cultural, social e, consequentemente, a *autoestima*"[xvii].

Desse modo, a terra não é um "bem material" e sequer uma "extensão" espacial dos mandiranos, mas condição existencial da comunidade, sejam em termos coletivos ou individuais. Tendo isto em vista, ao evidenciar a proposta conceitual da produção de uma *identidade-relação*, estou considerando este pertencimento à esta terra e não o não contrário. Isto, porque uma política da relação concebida como equação de suas confluências com o mundo, envolve a constituição de um *pensamento do circular,* que se opõe, inevitavelmente, a um *pensamento do sistema*. O primeiro, como arroga Édouard Glissant, "refuta a possessão" da terra, enquanto o segundo, sua "conquista" e "exploração"[xviii]. Parra Nego Bispo, apenas o pensamento circular estabelece uma relação viva com este *cosmo*. É a partir desta lógica circular que a identidade mandirana se apresenta em seu contrário como um *topos existencial*[xix12]. A

uma das consequências indiretas e mais frequentes disso". (NIETZSCHE, 1999, §13, p. 305, grifos do autor). Este dar vazão à sua força que constitui a vontade de potência, pode ser compreendido inerente ao ato de *criação*, de um querer que é criar, como apresenta Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*. Em sua obra *O Eterno Retorno*, o filósofo sintetiza bem esta leitura da seguinte maneira: "E sabeis sequer o que é para mim 'o mundo'? [...] Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo ou rendimentos, [...] como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retomo, [...] como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço: esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio[...]. Esse mundo *é a vontade de potência – e nada além disso*! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!" (NIETZSCHE, 1999, § 1067, p. 449-450, grifos do autor). É este mundo dionisíaco, que é a própria vida, o qual Guerreiro Gomes conjugou com o negro, definindo o negro-vida como este indivíduo potencial de diferenças, capaz de criar uma liberdade para uma nova criação, movida por um querer, uma vontade de potência que liberta a liberdade do liberalismo, sim, este homem, que é um guerreiro, uma resistência, uma vontade de liberdade. Como considera Nietzsche em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, "o ser humano livre é um *guerreiro*. – De que modo ele mede a liberdade, tanto em indivíduos quanto em povos? Segundo a resistência que tem de ser superada, segundo o esforço que custa permanecer acima. O tipo supremo de ser humano livre teria de ser buscado ali onde a suprema resistência é continuamente superada: a cinco passos da tirania, junto aos limites do perigo da escravidão". (NIETZSCHE, 2014, § 38, p. 92-93).

12 Cabe ressaltar que – apesar de considerar o *topos* (terra) como condição da criação dos territórios existenciais dos mandiranos e constituinte de sua dimensão ontológica, como pode ser visto em Gondim (2018) –, diferentemente de Turatti (2002, p. 37, grifos meus), essa dimensão ontológica, para esta pesquisa, não é "[...] quase um *prolongamento* da terra [...]", mas a própria terra. Em outras palavras, eles são a própria terra, o próprio

socióloga Wanda Maldonado, em sua pesquisa realizada na comunidade, compreende esta hipótese ao defender o seguinte título: "*Mandira: nome da terra, nome de gente*"[xx].

Este tipo de afirmação não tem como propósito apenas uma defesa conceitual. Como destacado no texto que inicia esta tese, em minha primeira participação na reunião da associação de moradores do Mandira, em 2016, o presidente da associação inicia sua fala dizendo: "não podemos perder de vista nosso principal objetivo: conseguir a titularidade do território". Uma afirmação como esta coloca em cena a centralidade desta pesquisa, ou seja, a constituição de um manifesto desta terra, para esta terra, nesta terra.

Para os mandiranos, não é a identidade em si mesma (isto é, em sua essencialidade) a centralidade de suas lutas, mas, antes de qualquer coisa, a terra, este lugar que os possibilitam dizer: "nós nos criamos aqui". A ocupação de uma posição-de-sujeito (quilombola, caiçara ou quilombola-caiçara), a qual eles são evocados a ocupar (remanescentes de quilombo), só possui uma materialidade em seus possíveis éticos-políticos e econômicos. A incorporação da terra enquanto corpo-próprio (coletivo e individual) é o que possibilita a criação do Mandira desde 1912. Não mais a Fazenda do Mandira, cuja posse pertencia ao fazendeiro Antônio Florenço de Andrade, mas o Mandira de Francisco Vicente, o negro sem sobrenome, meio-irmão de Celestina Benício de Andrade[13] em uma relação consanguínea com o senhor de terra. Este Francisco Vicente é multiplicado, século a século; e, apesar dos ostracismos a ele impostos, seu campo potencial é um nascedouro de mundos. Acredito que são estes Franciscos, e Vicentes, e... que afirmam o quilombo enquanto uma instituição africana e uma prática política. Eles constituem a virtualidade na comunidade do Mandira quando, por exemplo, em diversas apresentações, palestras, entrevistas, etc. Seu Chico inicia:

> *Meu nome é Francisco de Sales Coutinho Mandira. Todos me conhecem como Chico Mandira. Mandira é o nome da terra*.[xxi]

A afirmação desta identidade-relação, onde nome da terra é, ao mesmo tempo, nome da gente, tanto em termos individuais quanto coletivos, é o que substancia as posições-de sujeito ocupadas pelos mandiranos – caiçara-quilombola; quilombola porque garante o território. A garantia do território é, ao mesmo tempo, a garantia de si mesmo. Uma genealogia que nasce inerentemente nesta terra, para esta terra e desta terra. Uma genealogia do *Estar* que afirma a

topos existencial. A antroponímia compartilhada por eles, como destaca Turatti (2002), constitui uma genealogia, antes de qualquer outra, com a terra, isto é, uma toponímia.

13 Este nome possui duas variações, tantos nos registros orais, quanto nos documentais, como pesquisas e o relatório antropológico realizado na comunidade pela antropóloga Maria Célia Manzoli Turatti, quais sejam: "Celestina" ou "Celestrina".

terra como seu quilombo. Esta genealogia rompe com a arcaica antagonização *humano* e *natureza*, mostrando-se em um processo cosmológico que unifica gente e terra. É nesse descentramento das categorias do *Eu* e *Outro* que podemos defender a produção de uma identidade como diferença, sustentada em um processo relacional com a terra. Esta comunicação com o *cosmo* se expressa como uma contra-efetuação do devir-colonial, da implementação de fronteiras físicas e imaginárias. Em outras palavras, ela se expressa a partir de um *devir-terra*[14], onde Mandira é o nome da gente, da comunidade, do lugar, deste "aqui" onde nós nos criamos. "Mandira é o nome da terra" é a expressão de um manifesto contra-colonial às culturas compósitas que visam à expropriação, conquista e exploração da terra.

i) RELAÇÃO COMO PRODUÇÃO DE UM DIREITO/ UMA LIBERDADE

A história da comunidade do Mandira é composta por diversas linhas e interlocutores. Com ela, é necessário ultrapassar os valores de uma verdade absoluta e assumir uma condição puramente relacional e emergente em sua produção. Como conceituam Kathryn Woodward e Stuart Hall, é a contingência e a diferença que asseguram a consistência desse processo de diferenciação, mediado por uma negociação tanto entre eles mesmos quanto entre os membros externos à comunidade. A emergência da categoria de identificação remanescentes de quilombo é narrada por um dos mandiranos da seguinte maneira:

> Eles, na realidade, não eram parentes. Eram de várias etnias de escravos. De repente, ficaram libertos. O rapaz recebe as terras e ele precisa assinar. No entanto, quem lhe reconheceu foi a meia-irmã e não o pai. Então ele assinou o nome Mandira, que era o nome da fazenda. Quando houve, então, o fim da escravatura, ninguém tinha para onde ir. Com a advento da república, todos precisavam ter um nome. Todos eles passaram, então, a assinar Mandira. Necessariamente eles não eram parentes, mas de várias etnias. Eles se uniram por não terem para onde ir, adotaram o nome e fizeram o que o rapaz fez, ou seja, escreveu o nome Mandira.[xxii]

A antroponímia, aqui, não assume um caráter puro e simplesmente de nomear, mas de produzir garantias de um direito/uma liberdade. O que está sendo produzido não é apenas uma nomeação (em um sentido essencialista), mas a possibilidade de dizer: "meu nome é Francisco de Sales Coutinho Mandira. Todos me conhecem como Chico Mandira. *Mandira é o nome da terra*". Eis a força criativa dos Vicentes Franciscos, adotar a terra em uma relação consanguínea

14 Como apresentado no t(r)ópico anterior, é a partir de um pensamento circular que encontramos o sentido imanente de devir, ou seja, quando já não é possível defender uma separação (ou dualidade) entre indivíduo e terra, pois há uma condição existencial que determina um modo estético-ético e político cosmogônico. Quando Seu Chico afirma enquanto terra, o mesmo não se coloca apenas em uma posição-de-sujeito que o convoca, visto que ele é também convocado pela própria terra enquanto superfície cosmogônica.

com o *Outro* estabelecida pela constituição de uma organização social de homens e mulheres se reconhecendo como os são. Não serem "parentes" não é um fosso desse processo, mas sua humanidade que busca estabelecer uma "comunhão" heterogênea, atualizando o quilombo como uma instituição aberta a qualquer etnia, tendo como objetivo a apropriação da terra com dimensão existencial. É neste processo de devir-terra que defendo uma concepção ontológica da condição mandirana, haja vista que suas práticas de trabalho e de subsistência acontecem empiricamente junto à terra (e ao mar), concretizando a criação de um novo espaço, um "corpo-território"[15].

O direito a este corpo-território é coengendrado à liberdade, dado que a herança da terra é, ao mesmo tempo, a herança de si mesmo, de sua possibilidade de criação. Isto é expresso em uma citação aqui já apresentada. Repito-a: "quando a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea, *o negro do Mandira já era liberto, pois tinha recebido a terra como herança*"[xxiii]. Cabe ressaltar, no entanto, que herdar a terra ou assumi-la como direito não coaduna com a lógica da posse, como no empreendimento da topologia colonial. Ao contrário disto, esta herança é inerente à partilha da terra entre os Franciscos e Vicentes do Brasil. Além do fato de que, ao assumir o nome Mandira como meio de legitimação de uma terra partilhada, o trabalho – enquanto espaço imanente a esta partilha – se apresenta como meio de constituição da consanguinidade. Nas conversações eles afirmam:

> Mandira, neste tempo, era um lugar de irmandade. A família, todo mundo era unido. Tinha algumas pessoas que moravam lá, mas consideravam-se todos irmãos. *Não eram donos do Mandira, mas tinham o direito de trabalhar*. Muitas pessoas moraram lá, cresceu, construiu casa, criou seus filhos lá.[xxiv]

A liberdade como direito (de trabalho) é repetida paulatinamente por todos moradores e ex-moradores. Eles dizem: "era um lugar que vivíamos com liberdade, tínhamos liberdade.

15 Em seu livro o *Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, Muniz Sodré compreende que este corpo-território é constituído dos dinamismos de sua própria subjetividade, constituindo uma espécie de *perspectivismo negro-brasileiro* (assumindo o conceito de *perspectivismo ameríndio* de Viveiros de Castro (2016), notadamente desenvolvido em sua obra *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*), onde este percebe o mundo a partir de si mesmo em um duplo "ponto de vista", da terra e do homem. Isto, porque, na conceituação do sociólogo brasileiro, "o corpo é o lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa [...]. [Ele] serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. [Portanto], quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões [ou pontos de vista]". A este respeito, Sodré apresenta um exemplo que toma como problemática as danças realizadas pelos escravizados nas colônias. Em seus movimentos, um novo espaço é produzido a partir da dissolução, ainda que provisória, da fronteirização empreendida pela topologia colonial. Neste processo, "movimentando-se, no espaço do senhor, ele [o escravizado] deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe limites fixados pela territorialização dominante. Por outro lado, o tempo que o escravo injeta neste espaço alterado tem conteúdo diferente do vivido pelo senhor – é um tempo sem hegemonia de trabalho, um outro *áion*, com outra ordem de acontecimentos e princípios cósmicos diferentes". (SODRÉ, 2002, p.135-136, grifos do autor).

Roçava em qualquer parte, plantava, fazia canoa em qualquer parte"[xxv]. A partilha de uma terra é também a partilha de uma liberdade, como troca do *s(o)ul*. A partilha do trabalho é também a partilha de um direito. Não havia donos. O *Outro*, enquanto "estrangeiro", não era assumido como *Outro*: *consideravam-se irmãos*, ou seja, era estabelecida uma relação de consanguinidade estabelecida na partilha do espaço, do corpo-território. Por isto, o que está em jogo não é um essencialismo do *Ser*, mas a produção de uma união engendrada pelo *Estar*: *todo mundo era unido*. É nesse sentido, como destaca Beatriz Nascimento, que o quilombo se constitui, ou seja, "no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união"[xxvi]. Dito isto, ao assumir uma identidade-relação, estou considerando estas relações de sociabilidade que se implementam como uma união das diferenças, não para a constituição de uma unidade, mas como um campo de iniciação à autotransfiguracão de si por meio do *Outro*.

Entretanto, como já mencionado, esta união não se dá por um processo de "assimilação" do *Outro*, mas pela compreensão de que este é importante para sua existência[xxvii]. Francisco Vicente, em vez de alimentar uma relação amarga e ressentida, práticas comumentes cultuadas na racionalidade colonial, apropria-se do direito/a liberdade de ler de sua meia-irmã branca, Celestina Benício de Andrade. Com ela/e, Vicente efetua um pensamento circular como produção de um direito/uma liberdade, coengendrando gente e terra numa afirmação do negro-vida, isto é, uma possibilidade de criar um direito pela liberdade. Ao assumir o nome Mandira, o que poderia ser a garantia de uma identidade formal e estabilizada, a comunidade, enquanto "campo aberto" a outras heterogeneidades, abre suas genealogias, tendo a terra, no exercício de uma ontologia circular, como centro de sua diferenciação. É o momento em que o Outro, os Antônios e Vicentes se juntam formando o quilombo: "o pessoal ficava ali, aí já casava um com o outro, mandirano com outra família, e ficou isto aí"[xxviii].

Esta prática circular da identidade-relação, possui um aspecto contingente na medida em que produz uma "filosofia concretista", opondo-se à razão-colônia, a uma "filosofia da conquista" e às tecnologias coloniais da fronteirização endêmica. Sua prática relativa (que funciona também como uma espécie de "predição do passado") articula predicado e predicamento, multiplicando os Antônios e Vicentes em uma concreção de um espaço aberto e constituído pela alteridade. Sua multiplicação concretista é a transformação do Engenho (esta topologia colonial) em espaço de liberação de si, como quem se apropria de seu corpo-território: meu nome agora é Antônio Vicente Mandira. Entretanto, em vez de ser a afirmação de um "individualismo" egoico, cria-se um coletivo mandirano que se multiplica em Bairro de Moradores do Mandira, Associação de Moradores do Bairro do Mandira, Reserva Extrativista

do Mandira, Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira, entre outras. As posições-de-sujeito que convocam estes mandiranos são os *lócus* emergenciais que concretizam as lutas da comunidade. A terra e o território (direito/liberdade) é a superfície de todas as articulações, embates e união, constituindo a materialidade de um direito que, pós Constituição Federal de 1988, funda a dimensão jurídica de uma "identidade quilombola".

Em suas oralituras, essa luta pelo direito/pela liberdade, remonta desde os séculos passados. A história da comunidade é apresentada – seja pelos comunitários ou pelos interlocutores externos – a partir de 1860, quando o filho escravo recebe a terra como herança de sua meia-irmã. Francisco Vicente teve vários filhos, porém a narrativa se desenvolve a partir de dois deles: João e Antônio. A figura com maior destaque nas oralituras mandiranas é a de João, apresentado muitas vezes como um "negro superinteligente" que, "por sair defendendo terras aqui, ficou muito conhecido. Há relatos que ele defendeu terra de grileiros até no Paraná"[xxix]. A inteligência de João, segundo Seu Chico, fê-lo ficar conhecido como "advogado dos pobres".

Desse modo, ser João um "advogado dos pobres" significa defender um direito/uma liberdade dos Antônios e Vicentes, a protocélula brasileira. Aqueles que são ostracizados cotidianamente nas fronteiras da colônia. O direito/a liberdade que grita nos rincões de nosso país: "a questão econômica não é o grande drama, percebe?"[xxx]. Após a Abolição, estes Antônios e Vicentes caminharam em direção às trincheiras inventadas pelas políticas de fronteirização, os quilombos da atualidade, as favelas... Em um movimento de criação substancial, o pensamento circular desses povos determinou não apenas a imprevisibilidade enquanto ato criativo, mas também de uma manifestação – espécie de contra-efetuação – ao devir-colonial. Vemos isto, por exemplo, no *Manifesto das comunidades quilombolas do Estado de São Paulo e Vale do Ribeira do Paraná contra as ameaças e retrocessos aos direitos territoriais*, onde as instituições representantes se unem e se mobilizam em favor de uma política do direito/liberdade de seus corpos-territórios. Como destacado no documento, eles se manifestam contra:

> A não implementação das legislações que garantam agilidade aos processos reconhecimento, titulação dos territórios quilombolas, desintrusão dos terceiros, que tem provocado conflitos, ameaças e a mortes de lideranças, [considerando que] é um atraso aos direitos adquiridos. [Nesta constatação manifestada, reclamam que] é urgente garantir maior agilidade e desburocratização nos processos de regularização fundiária dos territórios quilombolas.[xxxi]

Nas entrelinhas deste manifesto quilombola, podemos encontrar diversos espectros que sustêm a fronteirização endêmica da topologia colonial, como a reclamação da presença de

terceiros – julgam-se grandes fazendeiros, antigos proprietários coloniais. Esta reivindicação abre os horizontes brasileiros a outra realidade política e antropológica do país, colocando em cena os "conflitos", as "ameaças" e "mortes de lideranças" sustentados pelo autoritarismo da subjetividade dominante. Eles se opõem consecutivamente a uma lista de "retrocessos" e "ameaças" (como denominados por eles) aos direitos das comunidades tradicionais, evocando sua legitimidade jurídica como sujeitos ativos na sociedade contemporânea. Em razão disto, o documento se segue listando um número de exigências que visam à destituição das políticas de fronteirização orquestradas pela racionalidade colonial. Como escrito no manifesto:[16]

> Para tanto, exigimos a extinção dos retrocessos:
> - Pela extinção da ADIN 3239, questionando a constitucionalidade do decreto 4887/2003[17];
> - Pela extinção da PEC 215/2000[18], que visa transferir a prerrogativa de regularização fundiária das terras quilombolas, indígenas e Unidades de Conservação do Executivo ao poder legislativo;
> - Pela mudança dos termos do projeto de lei 7735/2014, atualmente no senado sob a identificação PLC 02/2015, que trata do uso dos conhecimentos tradicionais e patrimônio genético. Exigimos a inclusão da repartição dos benefícios de forma justa para as comunidades tradicionais e que as condições de repartição e consultas sejam discutidas e acordadas com a Comissão dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Exigimos que este PL respeite a Convenção 169 da OIT[19] e protocolo de Nagoya, dos quais o Brasil é signatário.

16 As notas de rodapé postas na citação visam à explicação objetiva dos documentos listados pelos quilombolas no manifesto em questão, considerando apenas aqueles em que eles não delinearam, de forma explícita, seus objetivos.

17 Este decreto tem por objetivo a regulamentação dos procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes dos quilombos, numa concretização de um direito constitucional atribuído pelo Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Nele, encontram-se também as instituições públicas competentes para a realização dos procedimentos técnicos, jurídicos e administrativos para a aplicação da lei.

18 Esta Proposta de Emenda à Constituição visa transferir a competência da União no processo de demarcação das terras indígenas e quilombolas para o Congresso Nacional. Além, a PEC 215/2000 possibilita a revisão das terras já demarcadas, bem como os critérios e procedimentos para a demarcação das áreas quilombolas e indígenas, passando a ser regulamentados por lei e não por decreto.

19 A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – sobre Povos Indígenas e Tribais – apresenta significativos avanços no reconhecimento dos direitos, tanto dos povos indígenas quanto quilombolas no Brasil. Este reconhecimento abrange direitos econômicos, sociais e culturais, visando fortalecer o movimento de independência destes povos em seus processos de reconhecimento e legitimação. Sendo um dos instrumentos internacionais mais utilizados aos direitos dos povos tradicionais – lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação, como destacado no documento –, a Convenção nº 169, em seu art. 7º assegura a estes povos uma autonomia em seus processos de identificação, sejam eles econômicos, sociais e culturais. De acordo com o referido artigo, "os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente". Nos art. 14 e 15, estes direitos são assegurados na medida em que enfatizam o direito de consulta (acrescentando o direito de controle) aos processos de conservação de seus territórios físicos e geográficos. A distinção linguística que faço entre "territórios físicos" e "existenciais" tem em vista a própria articulação de ambos na Convenção, dado que para este documento, como destacado no art. 13, inciso 2, o uso do termo "terras" está atrelado indubitavelmente ao conceito de "território", base de sua subexistência cultural e econômica. Por isto, neste mesmo art., inciso, 1, o documento considera que "os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as

> Exigimos que os órgãos ambientais estaduais não criminalizem as comunidades por suas práticas tradicionais e que desafetem as Unidades de Conservação sobrepostas aos territórios quilombolas. Exigimos também que seja garantido às comunidades quilombolas o direito de consulta prévia e informada para qualquer empreendimento ou ato que afete nossos territórios (Silvicultura, Mineração, Barragem e Transposição de Águas), em acordo com a Convenção 169 da OIT.[xxxii]

As posições-de-sujeito que os quilombolas ocupam visam à afirmação deste lugar da terra em suas cosmogonias, não sendo ela objeto de exploração de suas riquezas, mas de conservação de seus territórios existenciais. As reivindicações atestam a consistência desses novos sujeitos políticos no embate contra a topologia colonial, visando "desafetar" as políticas de fronteirização impostas – como garantia de domínio – em suas terras. A aristocracia senhorial que subsiste na figura do senhor de terra é colocada em xeque na medida em que estes novos sujeitos políticos rejeitam o convite de participarem dos "currais eleitorais", que visa à perpetuação do poder sobre a terra nas mãos de grandes latifundiários. Trata-se de um manifesto contra os estereótipos e demagogia políticos, objetivando assegurar a garantia de um/a direito/liberdade. Isto, porque, como destaca Lília Schwarcz, estas desigualdades tendem "sempre a aumentar em países que oferecem poucas oportunidades de emprego, apresentam investimento discreto nas áreas sociais e não estimulam o consumo de bens culturais"[xxxiii].

Entretanto, no que tange às inúmeras tentativas da forma-Estado de fazer com que a aristocracia senhorial garanta seu domínio através do patrimonialismo a esta endêmico, o manifesto é objetivo e cirúrgico, haja vista que os quilombolas compreendem, como finaliza o documento, que estas ações partidárias são uma ameaça e um retrocesso às conquistas das populações tradicionais brasileiras, bem como à democracia. Cada exigência imposta – sob bases jurídicas legais – parece refletir multiplicadamente que esta terra não é qualquer terra, mas a terra que possibilita aos Franciscos, e Vicentes, e... afirmarem: "meu nome é Francisco de Sales Coutinho Mandira. Todos me conhecem como Chico Mandira. Mandira é o nome da terra", ou, em outras palavras, "Mandira: nome de terra, nome de gente"[xxxiv].

Retomando as oralituras mandiranas, podemos notar como estes manifestos são, repetidamente, um ato de insubordinação contra o autoritarismo estrutural que rege nossos trópicos. A luta pelo/a direito/liberdade é explícita em uma geografia subjetiva de João Vicente Mandira, aquele negro-vida que resistiu ao coronelismo e à dominação de suas terras. Contam os mandiranos:

---

terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação".

> Na época, o João Vicente brigou muito por causa desta terra; brigou contra o famoso Cabral, Coronel Cabral. Ele saía do Mandira, pegava a canoa no porto de fora – como nós chamamos – ia para Cananéia. Em Cananéia pegava a praia, ia até à pedra em Iguape; lá pegava um bote, um barco e ia até Santos brigar por causa deste terreno. E conseguiu: ganhou a causa na Justiça e a terra ficou para a família; é onde nós estamos, passou de geração para geração e chegou até nós.[xxxv]

Um exercício como este – onde a geografia do pé negro procura emancipar-se da racionalidade colonial e da racializacão de seus corpos, em um ato de independência ao sistema colonial – pode ser compreendido como a materialidade da concreção deste corpo-território que é o Mandira. Assegurando a consistência de uma cosmologia mandirana, João Vicente, obstinadamente, trava um embate contra nossa aristocracia rural, garantindo a possibilidade de dizer: "Somos mandiranos". Este caráter circular, diferencial e relacional diz respeito à produção de outros imaginários como princípio de uma prática política face aos imaginários coloniais da economia de exploração. O trabalho, por exemplo, imposto como uma ação de dignificação do homem, expressa um princípio de integração da diferença como meio de autotransfiguração de si, ou seja, a materialidade de um corpo-território que constitui "um bicho de várias pernas".

Dito isto, é possível concluir que a terra é constituinte dos territórios existenciais do Mandira, sendo ela, ainda hoje, a operadora dos processos de diferenciação da comunidade. Sua potência relacional e circular produz uma identidade-relação em que suas oralituras produz uma história como produto de uma invenção e de uma apropriação reeditada. Como afirma Chico Mandira ao iniciar a narração da história da comunidade: "[...] uma história do Mandira. Uma história pode ser contada de vários modos". É sob esta multivariedade que o Mandira vai se produzindo, diferenciando-se e se confluindo, expressando-se a partir da diferença, pois, como tais, são as causas e os objetivos de uma terra.

Desse modo, se é possível defender uma hipótese *emancipatória* nos processos de diferenciação desse negro-vida, como proposita Ernesto Laclau, esta emancipação se constitui na dobra direito/liberdade, não sendo representada assim pela dobra opressor/oprimido[20]. A negociação, como veremos no tópico seguinte, entra em cena nesse processo diferencial na

20 Não é possível negar a operação da dobra *opressor/oprimido*, defendida por Laclau (2007), nos processos de emancipação nos movimentos sociais. Tanto no quilombo do período colonial quanto nas comunidades quilombolas pós Constituição Federal de 1988, é a busca pela emancipação e autonomia (o que denominei no início de "vontade de liberdade") que fundam suas insurreições. Os estudos produzidos por Gomes (1997, 2015) e também Reis e Gomes (1996), por exemplo, são provas desses processos (as figuras do Colonizador, dos Coronéis, dos fazendeiros, do Estado, da Polícia, entre outros, é sempre presente, não apenas com os escravos do período colonial, mas também com os remanescentes quilombolas). Porém, ao somar a dobra direito/liberdade, a terra é assumida na centralidade das exigências quilombolas. Desse modo, não se trata apenas de emancipar-se, mas de poder exercer o direito da possibilidade de ser a própria terra na constituição de seus territórios existenciais.

medida em que alteridade é o princípio fundamental da constituição de um *eu Outro* como corpo-território que afirma uma "individualidade coletiva", evidenciada por Krenak ao falar sobre os processos constituintes destes povos que viram a necessidade de continuar agarrados nesta terra[21].

ii) Relação como produção de uma Emergência/Negociação

Ao afirmar: "então coloca quilombola, pois garante o território", a emergência de uma posição-de-sujeito é apresentada, apenas, como resultado de um processo que, no diálogo, resta oculto. Assumir-se quilombola no Mandira é algo que expressa, com maior ênfase, a operação de um pensamento circular como constituição de uma identidade-relação que visa à dissolução das fronteiras impostas pela topologia colonial. Com este intuito, a dobra emergência/negociação é conjugada com a dobra direito/liberdade, dada a realidade das desigualdades que os processos de fronteirização criam como meio de perpetuação do autoritarismo brasileiro[22]. Desse modo, caberia agora questionar de que modo os processos de identificação do Mandira são efetuados e, sob quais contextos (tanto internos quanto externos) eles se ancoram. Em uma entrevista para o Museu da Pessoa, Seu Chico contextualiza como esse processo de identificação se inicia e quais conflitos pessoais, coletivos e nacionais ele engendra. Nesta entrevista, Seu Chico diz:

> Depois que o pessoal vendeu, foram embora e ficamos nós aqui e tinha um padre. Ele veio uma vez na comunidade fazer uma missa e ele já conhecia um pouco do trabalho de Ivaporunduva,

21 Para o autor, "os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade". (KRENAK, 2019, n.p.).

22 De acordo com o antropólogo Arruti (1997, p. 7), esta emergência faz com que "novos sujeitos de interesse entram em cena, não só por conta do crescimento de grupos e potencialização de 'lutas' já existentes, como no caso do Movimento dos Sem-Terra, mas também em função da criação de novas figuras legais [...] que penetram nosso direito positivo através dessas rachaduras hermenêuticas que são os 'direitos difusos'". Entretanto, este processo não é executado sem custo, afinal, ao mesmo tempo em que novos sujeitos legais entram em cena para reivindicarem seus direitos, novos procedimentos de controle social são impostos, condicionando a diferença às necessidades de domínio e controle do Estado (ARRUTI, 1997). Como já problematizado nesta tese, os aparelhos de captura do Estado visam tornar estes corpos sedentários (ainda que genericamente, para a edificação de um imaginário colonial), fazendo de suas pulsões vitais alimento do inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018). Por outro lado, como destaca Arruti (1997), a emergência da categoria *remanescentes* corresponde a uma possibilidade destes novos coletivos políticos maximizar a diferença em um processo de contra-efetuação das políticas de clivagens coloniais. Em outras palavras, o embate é intensificado em uma reestruturação das relações sócio-políticas brasileiras, uma vez que "ao serem identificados como 'remanescentes', aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso do indígena é apenas consentida". (ARRUTI, 1997, p. 22).

> acho que aqui em Ivaporunduva foi a única comunidade que já tem um bom tempo de luta sobre o que é quilombo, título da terra, até que graças a Deus ano passado conseguiram, o título da terra, então hoje é a única comunidade que tem o título da terra definitivo é Ivaporunduva. Os outros, em algumas comunidades tem algum trecho, alguma parte que é titulada, mas não é o território como um todo, como em Ivaporunduva, *e aí devido à questão de Ivaporunduva e das irmãs trabalharem com Ivaporunduva, esse padre veio um dia e falou para nós que nós éramos comunidade quilombola, comunidade negra, comunidade afrodescendente, e o pessoal ficou muito puto da vida com ele, muito bravo mesmo, assim, porque estava chamando nós de preto, de negro, sabe, e aí depois que nós, depois que começou a cair a ficha do que ele estava querendo dizer para nós, o que ele estava falando para nós*, e aí o pessoal de Eldorado começou a conversar com a comunidade, ainda meio tímida.[xxxvi]

A posição-de-sujeito assumida por Seu Chico no diálogo que inicia este texto é produzida na medida em que ela possibilita o exercício de um direito/uma liberdade: a *terra como produtora de seus territórios existenciais*. A oposição é sempre contra aqueles que buscam se apropriar dessa dimensão topogenética do quilombo (como no caso do Coronel Cabral). Essa afirmação, no entanto, diz respeito ao próprio processo de circularidade que envolve a relação, pois elementos externos e internos são "objetos" de reedição (negociação). O sentimento de revolta a serem designados "pretos", "comunidade afrodescendente" e "comunidade negra" – ambas sinonimizadas – denota que a racionalidade colonial não é algo pertencente a um indivíduo ou sujeito, mas uma governamentalidade que atravessa a sociedade brasileira. Ainda que meio tímidos, é apenas os reconhecimentos de outros povos vizinhos (caso da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Ivaporunduva) que os levam a compreender a necessidade de uma negociação interna e externa. Esta negociação, entretanto, envolve a dissolução dos próprios imaginários coloniais impostos pela racionalidade colonial enquanto modo de perpetuação de uma estética negativa do negro.

Ao assumir estas representações coloniais, os mandiranos, a partir de seus saberes orgânicos, reedita-as para a concreção desta possibilidade: "Mandira: nome da terra, nome de gente". A materialidade deste direito, no entanto, não é apenas estética, mas também político-jurídico, haja vista que neste contexto o Art. 68 das Disposições Transitórias Constitucionais lhes garantiam o exercício dessa possibilidade. "Então coloca quilombola, pois garante o território".

A dobra emergência/negociação é produzida no momento em que se é necessária a afirmação de uma posição-de-sujeito que permite a efetuação de um direito/uma liberdade. Como já mencionado, a citação anterior apresenta que houve um processo de negociação, não apenas entre os interlocutores exteriores à comunidade, mas também com os próprios integrantes. Esse processo de negociação pelo qual o corpo é racializado envolve uma

multiplicidade de elementos que é objetivo neste texto, dado não apenas à complexidade que eles nos apresentam, mas também ao objetivo aqui perseguido[23].

No Mandira, emergências/negociações, produzidas em seus processos circulares, não são expressas apenas na afirmação dessa posição-de-sujeito, mas também nas próprias práticas (culturais). Por exemplo, a produção sustentável de engorda das ostras – hoje a atividade econômica mais importante da comunidade – ocorre em um processo que constitui um saber orgânico, próprio destas culturas compósitas. No entanto, em que medida o trabalho com as ostras surge como expressão de uma relação? Anteriormente, a comunidade do Mandira trabalhava com a prática da agricultura. O trabalho com as ostras começou, de forma mais efetiva, a partir dos anos de 1978 e 1980. A emergência deste trabalho se dá após a venda, feita por algumas famílias, de uma parte do território para um fazendeiro. Nos dados produzidos em campo (e de outras pesquisas), evidencia-se que esta venda se deu por diversos fatores, dos quais podem ser destacados três, associados uns aos outros, quais sejam: a pressão da Polícia Federal; as restrições da legislação ambiental imposta a partir da década de 1960; e a presença de um Parque Ambiental[24].

A emergência deste trabalho é evidenciada em diversas conversações como única forma de subsistirem no território, pois na região onde foram colocados pelo fazendeiro, não era possível continuar com as práticas agrícolas, dadas as impossibilidades geográficas que o espaço oferecia. Desse modo, alguns desistiram de tentar, acreditando que "o Mandira iria ser uma coisa que não iria existir mais"[xxxvii]. São as restrições ambientais, nas palavras de Seu Chico, a provocadora primordial dessa desistência. O estado de polícia implementado como forma de "segurança" da extensividade desse território viabiliza a dispersão dos mandiranos, visando a preservação de uma natureza intocada. De acordo com Seu Chico:

> foi a polícia ambiental passou a perseguir todo mundo, não podia andar com espingarda, não podia caçar, não podia, se fazer uma roça em qualquer lugar aqui você ia queimar, porque aqui para dar alguma coisa tem que queimar, o cara, o filha da mãe via a fumaça, porque a fumaça

23 Destaca-se, porém, que não se assumirem "negros" pode, neste caso, significar uma repressão do racismo que sofriam nas comunidades exteriores. Isto se mostra em diversos momentos, tanto nas conversações produzidas na pesquisa em questão, quanto em entrevistas realizadas por pesquisadores e instituições independentes. Por exemplo, os mandiranos iam para Cananéia em grupo, pois sofriam racismo na cidade. Ir em grupo significava, para eles, protegerem-se caso acontecesse violência física contra os integrantes. Veja como Seu Chico narra: "aqui tinha como nós éramos uma comunidade negra, uma comunidade de preto (risos), era assim, e nós éramos muito tachados, assim, com uma discriminação muito forte, até por uma questão de organização como você falou àquela hora, era para o povo sair daqui da comunidade geralmente ia um grupo grande, iam dez, 15 pessoas para ir fazer compra, para ir trabalhar, ia trabalhar todo mundo junto, o líder, porque sempre tinha um líder, o irmão do meu avô era um líder muito forte aqui da comunidade e quando ele falava que era pra voltar, todo mundo ia para aqueles lados e tal, e até tinha um dizer que o pessoal falava que quando alguém batia na cara de mandirano doía na cara de todos eles, eles eram bem unidos" (MANDIRA, 2013, p. 16).

24 Estes fatores são evidenciados em pesquisa como: (GONDIM, 2018; MALDONADO, 2005; MANDIRA, 2013; SALES, MOREIRA, 1996).

> sobe, via fumaça e o cara já ia lá na roça procurar quem era o dono e já ia encher o saco, ia querer multar, ia querer fazer tudo, palmito a mesma coisa, o cara cortava palmito, tinha que correr, se esconder, entregar palmito meia noite, uma hora da manhã, caçar nem se fale, então isso fez com que o pessoal desistisse de morar no sítio, e acabou desistindo, *como é que vou ficar em um sítio, no mato, se eu não posso viver do mato?*[xxxviii]

Repito o questionamento levantado por Seu Chico: como é que vou ficar em um sítio, no mato, se eu não posso viver do mato? Essa questão retoma a importância de pensar os processos de produção do Mandira sempre a partir da dobra direito/liberdade, pois a mata não é, aqui, apenas uma natureza externa aos indivíduos mandiranos (nem sequer um "prolongamento" de sua dimensão ontológica), mas condição topogenética de seus territórios existenciais. Este viver do mato, importante dizer, é a expressão da vida enquanto diferença. O encontro com os peixes, os animais, as plantas, constituem um saber orgânico quilombola como contingência de seu próprio caminhar na mata. Um entrar na mata que busca seguir o carreiro do bicho para aprender onde o bicho fica. Desse modo, podemos sublinhar que este viver do mato circunstancia os processos de criação dos quilombolas do Mandira, possibilitando-os dizer: "nós nos criamos aqui".

No que tange ao trabalho com as ostras ser um movimento que se estabelece na relação, temos que considerar que a emergência de criar uma forma de trabalho colocam os mandiranos na condição de clandestinos ao direito/à liberdade. Assim, para assegurar essa dobra, a circularidade funda uma nova relação, qual seja: "depois que o Marcos Campolim veio com o Renato Sales (do Nupaub/USP) fazer uma reunião, aí começamos a conversar e ele falou que queria fazer um experimento com engorda. Foi aí que fizemos a primeira tentativa"[xxxix]. Ao assumirmos a entrevista realizada pelo Instituto de Pesca em 2013, temos elementos que nos possibilitam sustentar de forma mais circunstanciada a hipótese aqui levantada. Durante entrevista, Seu Chico narra a intercomunicação entre conhecimentos externos e internos para a implementação da prática de engorda hoje aplicada na comunidade. De acordo com a entrevista citada:

> A fundação na época contratou um técnico, um oceanólogo, e ele tinha feito um trabalho no Sul, e nos falou, e ao Fernando Cristino que ele tinha intenção de trabalhar com a ostra, fazer um trabalho com a ostra, que nós trabalhávamos com ela, e meu tio me chamou, falou para mim, ah tio vamos experimentar, vamos ver o que é isso aí, ele falou, eu fiz um trabalho no Sul, com guarda mexilhão, pegava mexilhão da pedra, pé na perna, colocava água na corda para crescer e tal, e foi muito bom, é uma experiência nova que eu aprendi, e eu queria fazer isso com a ostra para ver se isso dava certo, aí o pessoal da comunidade falava não, trabalhava com ostra há muito tempo, desde setenta e pouco até hoje, trabalhando com ostra, a gente já sabe mexer com o bichinho, eu falei "não eu vou fazer esse experimento", chamei um técnico do instituto de pesca, ele viu a área para mim daqui perto, e a gente implantou o primeiro viveiro de engorda de ostra.[xl]

Neste recorte, tanto a relação como campo de possíveis, quanto expressão da dobra emergência/negociação ficam explícitas. Os processos de produção do Mandira vão se dando em uma relação que ultrapassa as categorias binárias *Eu/Outro*, diferença/identidade, na medida em que a dobra emergência/negociação se intercomunica com a dobra direito/liberdade. Estes elementos possibilitam a criação de um plano de consistência que me permite defender a potência de falar do Mandira como produção de uma identidade-relação que não opera em uma lógica *Eu/Outro*, diferença/identidade, na medida em que se apresenta de modo diferencial e relacional, para a defesa de um direito/uma liberdade, ao se dar conta de que o direito da própria cosmologia está sob risco da comunicabilidade entre elementos heterogêneos.

Além disto, um tipo de prática como esta tem a potência de atualizar o quilombo como uma organização social que persevera face às inúmeras tentativas de exploração da terra. As políticas de fronteirização impostas pela topologia colonial são dissolvidas no ato desta perseverança contra-colonial: "enquanto estivermos aqui, conseguiremos resistir e lutar. Porém, a partir do momento que a comunidade for enfraquecida, já não poderemos ver o futuro". Com isto, podemos afirmar que o Mandira, a partir de uma identidade-relação, se autotransfiguram a partir de um pensamento da circularidade e da diferença, visto que esta identidade opera dentro do exercício da possibilidade de um/a direito/liberdade: uma prática política. Isto porque a identidade-relação escapa das perspectivas essencialistas e binárias, afirmando-se na dinâmica de uma política, uma estética, uma ética e uma economia da relação, uma vez que sua operação é da ordem da circularidade.

Tendo isto em vista, o que vai sendo criado é uma máquina gigante de produção de subjetividades, onde a identidade-relação se expressa, como já justificado, como um ato contra-colonial às formas de usura do que lhe são direito/liberdade: a terra como exercício de uma possibilidade para os Franciscos e Vicentes e..: "meu nome é Francisco de Sales Coutinho Mandira. Todo mundo me conhece como Chico Mandira. Mandira é o nome da terra". É por isto que em Ernesto Laclau esse processo é evidenciado como um *estado de guerra*. No caso específico do Mandira, este estado de guerra é expressado no exercício da possibilidade como direito/liberdade e também como emergência/negociação.

Vale ressaltar, por fim, que a noção de terra na produção desta identidade, presente no devir-terra como contra-efetuação do devir-colonial, coloca em questão a perspectiva de território no Estado-nação, tendo em vista que, primeiro, o sentido de propriedade não é estabelecido pela individualidade, mas pela coletividade. Além disto, a apropriação desta terra se dá, efetivamente, a partir de suas práticas culturais, agrícolas, econômicas, religiosas etc.,

constituindo, assim, uma perspectiva cosmogônica que não se figura na conquista e exploração da terra, mas em um *torna-se* ela mesma.

Desta maneira, a noção de terra e território para a comunidade mandirana nos coloca uma concepção de espaço que não é cartesiana e nem euclidiana, pois ele é a constituição da vida (sua imanência absoluta) em estado de resistência. Sua cosmologia não carrega os argumentos destas perspectivas, pois, para os mandiranos, o território não é algo a ser medido, atribuído como propriedade privada, destruído etc., isto é, matematizado e materializado, mas o exercício de uma possibilidade do direito/liberdade. Este exercício é concretizado pela circularidade do pensamento quilombola, onde se dá a sustentação de uma genealogia que, antes de qualquer coisa, parte desta terra. Ela escapa da essencialidade afirmando uma perspectiva de identidade – tendo em vista as transformações do território, do sol, do vento, da lua, etc. – baseada nas dinâmicas espaço-temporais e não em um estado de "intocável" a ser preservado ou explorado.

i ARRUTI, 1997, p. 25.
ii ARRUTI, 1997, p. 26.
iii ARRUTI, 1997, p. 26.
iv HALL, 1996, p. 10.
v HALL, 1996, p. 3.
vi HALL, 1996, p. 4.
vii HALL, 1996, p. 4.
viii HALL, 1996, p.5-6, grifos do autor.
ix LACLAU, 2007, p. 22.
x LACLAU, 2007, p. 34.
xi LACLAU, 2007, p. 35.
xii LACLAU, 2007, p. 27.
xiii LACLAU, 2007, p. 32.
xiv NASCIMENTO, 2018.
xv BISPO, 2018b, n.p.
xvi GONDIM, 2018, p. 21, grifos meus.
xvii TURATTI, 2002, p. 11, grifos meus.
xviii GLISSANT, 1990; 1996; 2009.
xix GONDIM, 2018.
xx MALDONADO, 2005, p. 357, grifos meus.
xxi Anotações de campo em 2016.
xxii GONDIM, 2018, p. 26-27.
xxiii GONDIM, 2018 p. 21, grifos meus.
xxiv GONDIM, 2018, p. 27, grifos meus.
xxv GONDIM, 2018, p. 27.
xxvi NASCIMENTO, 2018, p. 126.
xxvii BISPO, 2015.
xxviii GONDIM, 2018, p. 27.
xxix GONDIM, 2018, p. 22.
xxx NASCIMENTO, 2018, p. 328.
xxxi MANIFESTO, 2015, p. 1
xxxii MANIFESTO, 2015, p. 1-2
xxxiii SCHWARCZ, 2019, p. 126.
xxxiv MALDONADO, 2005, p. 357.
xxxv MALDONADO, 2005, p. 358.
xxxvi MANDIRA, 2013, p. 16, grifos meus.
xxxvii GONDIM, 2018, p. 26.
xxxviii MANDIRA, 2013, p. 9, grifos meus.
xxxix MALDONADO, 2005, p. 368.
xl MANDIRA, 2013, p. 12.

t(r)ópico

1995

18° 03' 02''
16° 33' 45''

Descrição da Imagem: Se procurarem na comunidade, ou em qualquer lugar, uma foto onde estávamos trabalhando com ostra, não será encontrada. Tínhamos vergonha de trabalhar com ostra, pois o mangue era considerado sujo. Se alguém viesse em nossas casas e quisesse tirar fotos, aceitávamos, apenas se estas fossem da ostra, mas não nossa. Hoje, temos orgulho de trabalhar com ostra, por ela vivemos. E eis que São Paulo vira de cabeça para baixo.

QUANDO SENTIR A FALTA DE AR, JÁ ERA

UM DEFEITO DE COR

• . • . • . • . •

Ninguém fará eu perder a ternura
Como se os quatro besouros
Geração da geração
Voo de garças seguro
Ninguém fará

Ninguém fará eu perder a doçura
Seiva de palma, plasma de coco
Pêndulo em extensão
Em extensivo mar – aberto
Cavala escamada, em leito de rio

Ninguém me fará racista
Haste seca petrificada
Sem veias, sem sangue quente
Sem ritmo, de corpo, dura
Jamais fará que em mim exista
Câncer tão dilacerado

Beatriz Nascimento

Existe um núcleo que eles querem destruir
Até então a doença estava na elite.
A elite segue...
só morrem quando Deus fala:
"você vai e não tem jeito"

Quando chega na massa,
em quem não tem pra onde correr, o pobre,
o negro,
por exemplo,
não tem jeito
ele acaba morrendo em casa,
pois não tem condições de correr.
Quando sentir a falta de ar, já era.

Embora eu esteja produzindo uma discussão em torno do quilombo enquanto uma instituição africana e uma prática política – ou como uma organização social –, à luz tanto do trabalho de campo realizado no Mandira quanto das bibliografias aqui utilizadas (notadamente Beatriz Nascimento), não poderia desconsiderar as diversas oportunidades que os dados produzidos em campo abrem para problematizar os conceitos de raça e racismo. Esta discussão permite, inclusive, evidenciar que uma espécie de racionalidade colonial, ainda que difusa e espectral, se expressa a partir de constantes achatamentos e clivagens "pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência"[i] aos quais um determinado grupo de pessoas são submetidos ao julgo da sobredeterminação de uma categoria racializada. Nesses processos, com as palavras dos mandiranos, podemos dizer que quem não tem para onde correr, o pobre, o negro... "já era".

No entanto, antes de abrir esta discussão, é importante destacar que, apesar da incisividade com a qual às vezes exprimo algumas afirmações, falar tanto de raça quanto de racismo é uma tarefa um tanto quanto complexa. Primeiro, porque, como afirma Achille Mbembe em seu livro *Critique de la raison nègre*, raça e racismo não possuem nenhuma essência e, por isso, ambos devem ser tratados em uma linguagem pelo menos "difusa" e "fatalmente imperfeita, dúbia e até inadequada"[ii]. Segundo, que, por eles não possuírem nenhuma essência, raça e racismo existem no âmbito de uma prática, o que faz com que cada um de nós a experimentemos de modos distintos. Isso explica também a grande constelação bibliográfica, por muito diversas e distintas, em torno desta temática. Por fim, porque há uma espécie de maleabilidade da racionalidade colonial, que faz com que esta categoria permaneça presente em nossa contemporaneidade. Desse modo, gostaria apenas de evidenciar algumas expressões dessa prática, considerando que a raça e o racismo, "operando ao mesmo tempo como categoria originária, material e fantasmagórica, terá sido, durante os séculos precedentes, a origem de muitas catástrofes, a causa de devastações psíquicas inauditas e de inúmeros crimes e massacres"[iii].

Este t(r)ópico, portanto, é apenas uma tentativa de atravessar uma reflexão difusa, imperfeita e inadequada a este respeito, tendo em vista a problematização do que denominei nesta tese de racionalidade colonial, a qual é problematizada no texto seguinte. Desse modo, raça e racismo são tratados como uma prática que indica uma permanência, ainda que imprecisa e difusa, de uma razão-colonial em nossa sociedade brasileira, onde são experimentadas a negação e o genocídio cotidianos dos povos afropindorâmicos, seja pela negação de seus direitos ou pela destruição de seus costumes, culturas, religiões e instituições.

§§

A insistência da forma-Estado em tecnologias de identificação e reconhecimento baseadas em um critério étnico e/ou racial – como o caso da titularidade quilombola – expressa uma espécie de maleabilidade e permanência de uma razão-colônia em nossos trópicos. Diante desta afirmação, caberia destacar o seguinte questionamento: de que modo o racismo cotidiano se manifesta a partir desses processos de maleabilidade e permanência de uma racionalidade colonial? Primeiro, para ensaiar um possível contorno à esta pergunta, é importante considerar – como o fez Grada Kilomba – que há uma relação direta e indireta entre as inúmeras violências e negações às quais negros são submetidos com o colonialismo, podendo ser compreendida como a produção de um racismo cotidiano na medida em que edifica as categorizações do *diferente* e dos *valores hierárquicos*. Com a primeira, "a pessoa é vista como 'diferente' devido sua origem racial e/ou pertença religiosa"; com a segunda, esses indivíduos não são apenas vistos e determinados como "diferentes", uma vez que "essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade"[iv]. Cria-se, assim, uma estrutura subjetiva radicalmente hierarquizada, onde pobres, pretos, pardos, aqueles que são estigmatizados e marginalizados pelo teatro das raças, é evidenciado em uma estética empobrecida de seus corpos.

A argumentação de que o quilombo me convocava à experiência de me expor ao sol, por mais simplória que possa ser assumida de uma dada posição, é expressão de uma certa permanência prática dessa categoria "originária" e, ao mesmo tempo, "imperfeita" e "dúbia", que é a raça em nossas estruturas sociais. Quando Nei Mandira afirma que há uma parcela da sociedade brasileira que não está "nem aí" para as comunidades quilombolas, indígenas, negros e pobres, sob a evidência de seus interesses, isto é, o "dinheiro", o mandirano enuncia uma aproximação muito crível a Mbembe quando este considera que os processos de indiferença promovidos pelo racismo se trata do "produto de uma máquina social e técnica inseparável do capitalismo, [onde, com] seu surgimento e sua planetarização, este nome [o negro] foi inventado para significar exclusão, estupefação e degradação, mesmo em um limite que é sempre negado e abominado"[v]. Assim, nesta ordem planetária à qual somos predestinados e predeterminados, o racismo se expressa como um modo de produzir um profundo ódio ao *Outro*, o que acarreta na transfiguração de nossas carnes em mercadoria. No limite, somos considerados "bons" ou "maus" cidadãos quando cumprimos certas aparências sociais

consideradas como propriedade da branquitude, tais como: "honestidade", "trabalho", "inteligência", entre outras.

Recordo-me, por exemplo, quando cheguei na cidade de Cananéia para minha primeira imersão em campo. Durante um longo período na fila dos Correios[1], uma senhora, acredito que curiosa pela quantidade de malas que eu carregava, perguntou-me se eu estava me mudando para a cidade. Ao responder que estava indo morar na comunidade do Mandira para realizar minha pesquisa de mestrado, a senhora, surpresa com minha resposta, disse com humor satírico: "desses povos, estes negros *pelo menos* trabalham"[vi]. Neste exemplo, a posição do trabalho tem uma característica de "dignificação" daquela comunidade quilombola, daqueles "negros". Trata-se de uma aparência muito típica da branquitude, isto é, de que "o trabalho dignifica o homem". No entanto, tal tentativa jocosa de dignificação expressa, em seu avesso, uma rejeição desse *Outro* em nível ético, estético, político e econômico, fomentando um imaginário colonial e preservando as estruturas de dominação que nos encarceram em uma cadeia alimentar no interior da supremacia branca. "Desses povos, estes negros..." evidencia desse modo uma distância que a branquitude deseja manter da negritude, onde o trabalho é evidenciado como única expressão de certa proximidade. Esta distância não é tão distinta daquela em que se ouve que "os mandiranos não se misturam, porque são como bichos do mato", quase homóloga à análise desenvolvida por Achille Mbembe em torno da cena do negro e do rapazinho branco descrita por Frantz Fanon. Trata-se de uma construção de *aparências* que se dá

> através de um processo de disseminação, mas sobretudo de inculcação, já muito estudado, esta enorme ganga de disparates, de mentiras e de alucinações, tornou-se uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde logo, substituir-se ao seu ser, vida, trabalho e linguagem. Começando como revestimento exterior, tal invólucro estratificou-se, transformou-se num conjunto de membros e acabou por transformar-se, ao fim de algum tempo, numa *casca calcificada* - uma segunda ontologia - e uma chaga – ferida viva que rumina, devora e destrói todos os que a sentem.[vii]

Ernani Coutinho, um dos mandiranos que atualmente mora em Porto de Cubatão, não se abstém em demarcar esta relação de distância entre a cidade de Cananéia e a comunidade do Mandira como expressão de uma prática de racismo velada. Apesar de muitos cananeienses considerarem que se trata de algo "da cabeça dos mandira", Ernani afirma que "sempre foi isso, desde o passado, e continua assim". Seu Chico conta que, em épocas passadas, os mandiranos iam a pé ou de barco da comunidade até a cidade. Nesta época, colocavam os sapatos sobre os ombros e, ao chegar na cidade, calçavam-nos, pois, eram estigmatizados – se descalços – na

1 Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos, geralmente utilizada para envio de cartas, encomendas, pagamentos de taxas governamentais, entre outros.

"cidade ilustre do Brasil". Além disto, nunca iam para a cidade sozinhos, mas sempre em grupos, pois poderiam ser alvos de violência física. Daí saiu a designação de que os mandiranos só andavam em "bandos", assim como a expressão: "bateu na cara de mandirano, doía na cara de todos". Nas palavras de Seu Chico:

> aqui tinha como nós éramos uma comunidade negra, uma comunidade de preto (risos), era assim, e *nós éramos muito tachados*, assim, com *uma discriminação muito forte*, até por uma questão de organização como você falou aquela hora, era para o povo sair daqui da comunidade geralmente ia um grupo grande, iam dez, 15 pessoas para ir fazer compra, para ir trabalhar, ia trabalhar todo mundo junto, o líder, porque sempre tinha um líder, o irmão do meu avô era um líder muito forte aqui da comunidade e quando ele falava que era pra voltar, todo mundo ia para aqueles lados e tal, e até tinha um dizer que o pessoal falava que quando alguém batia na cara de mandirano doía na cara de todos eles, eles eram bem unidos".[viii]

No entanto, para que estes acontecimentos não sejam alvos de uma branca ironia, aquela que afirma que "isso é coisa do passado", os mandiranos seguem na atualidade sendo atravessados por práticas de um racismo cotidiano na medida em que são concebidos – com descaso – como "... esses negros", "aqueles do outro lado da margem". Ernani assevera: "essa rivalidade… que não é uma rivalidade que eles têm com a comunidade, mas um *desprezo*, é muito antigo". Encontramos outras expressões desse racismo (enquanto desprezo) na medida em que os mandiranos compreendem que o próprio abandono cotidiano por parte das instituições governamentais expressa um racismo arraigado na lógica do Estado, haja vista que, nas palavras de Nei Mandira, "suas 'broncas' com os negros, com os quilombolas, estão intimamente ligadas ao fato de que, para eles, estas gentes não poderiam ter força, não poderiam ter voz". Busca-se, com isso, a efetuação de um desprezo e um *silenciamento* secular que é atualizado enquanto lógica colonial em nossa contemporaneidade. "A máscara que, por um lado, silencia o negro e, por outro, mascara o racismo. " Como descrito por Kilomba, mascarar o racismo coloca em voga o "medo branco", aquele que cria essas fantasias e fantasmas (muitas vezes negados), que são reprimidos no inconsciente e que podem, a qualquer momento, serem revelados na vida cotidiana[ix].

Desse modo, podemos dizer que a prática do racismo ocorre quando o negro é concebido como expressão desta "casca calcificada", agora autônoma enquanto "segunda ontologia". No entanto, poderíamos questionar: de que modo ela se apresenta como uma segunda ontologia? Seguindo a análise desenvolvida por Mbembe, essa segunda ontologia se apresenta enquanto uma encenação fictícia e real na medida em que o negro é assumido enquanto um *corpo performatizado pela raça*. Nesta performatização, desenvolvida a partir de um espetáculo fúnebre do racismo, um mundo "fantasmagórico" é produzido, momento em que são fabricadas as aparências enquanto verdadeira realidade das coisas, ou seja, a "realidade das aparências e

das aparências da realidade: o simbólico das cores"[x]. Portanto, a prática do racismo enquanto uma fantasmagoria se apresenta na produção de símbolos e significações que constituem a aparência enquanto verdade da realidade. Nesse jogo de aparências, "o sujeito racista vê a humanidade em si mesmo, não no que o torna igual aos outros, mas no que o torna distinto"[xi].

Essa performatização pode ser compreendida quando consideramos a seguinte fala dos mandiranos:

> Nós tínhamos dois defeitos na comunidade...
> Nós éramos negro.
> Assim, não é que era defeito, mas nós achava isso.
> E nós éramos tirador de ostra.

É nesta performatização que a aparência (enquanto *defeito*) se apresenta como realidade, isto é, quando a casca calcificada encarna em um corpo e ganha, assim, aspecto estrutural e estruturante. Neste momento, alguém poderia dizer que, com esta conversação, os mandiranos estavam sendo "racistas", afinal, "nós achava isso". No entanto, esta é uma posição um tanto quanto demagoga e preguiçosa, visto que compreende o racismo enquanto uma expressão da linguagem e não enquanto uma "ferida viva que rumina" nos corpos. Desse modo, sendo ele uma calcificação (ou uma segunda ontologia), o racismo é compreendido neste texto mais como uma prática estruturante e estruturada, que um enunciado. Nos termos de Abdias Nascimento, é a "ideologia do embraquecimento" que instaura o racismo como uma espécie de "consciência coletiva". O centro operacional dessa ideologia é a própria dominação, onde a ideia de raça é inventada como uma "técnica" (um meio para alcançar um fim) no exercício da autoridade e na implantação da hierarquia. O racismo, assim, efetua-se como meio de dominação[xii].

É importante destacar que estamos diante de uma comunidade quilombola que viveu suas manhãs e noites sob o julgo desta "chaga" ou "ferida" que é *ser negro* na sociedade brasileira. "Éramos muito tachados...", "uma discriminação muito forte...", assim diz Seu Chico. Em outras palavras, é preciso interpretar "nós achava isso..." para além de uma verdade do enunciado, compreendendo como uma aparência de uma "ferida viva que rumina, devora e destrói todos os que a sentem". O saber do mandirano que afirma que nós, pretos, pobres, pardos, "quando sentir a falta de ar, já era" é uma garantia da compreensão de que ser negro é um "defeito" e uma "desvantagem". Defeito porque, como afirma Abdias, "o branco sempre [é] elevado como o valor absoluto do bem e do belo", enquanto que "o negro [é] relegado como o símbolo e a encarnação do feio e do mal"[xiii]. Saber que seus direitos são negados, dia após dia, é a expressão prática de uma pedagogia racista que imprime e estrutura na subjetividade

brasileira a fantasmagoria do negro enquanto desvantagem. Afinal, ser negro no Brasil é uma violenta garantia da negação.

No entanto, caberia questionar: a que arroga essa negação? Para Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, "o racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não brancos, constituiu na justificativa para *exercitar o domínio* sobre os povos de cor"[xiv]. É sob esta figura da dominação que encontramos uma espécie de autorização da racionalidade colonial como modo de produção tanto de sua permanência quanto da própria prática do racismo. Dominar o *Outro*, limitar suas possibilidades de circulação, desumanizando-os, revela o racismo enquanto uma prática performativa que atualiza nossa experiência colonial, produzindo uma intemporalidade.

§§

Em virtude disto, os modos como se opera e se produz o conceito de raça e o racismo continuam sendo preservados e aclamados em nossa contemporaneidade como modo de domínio sobre o outro. Caberia, no entanto, questionar: sob que aspectos os processos de identificação e reconhecimento expressam (em seu avesso) um modo de racionalização? Nas palavras de Mbembe, quando em seu prefácio às obras de Frantz Fanon, "a raça sempre foi uma forma codificada de cortar e organizar multiplicidades, fixando-as, distribuindo-as ao longo de uma hierarquia e dividindo-as dentro de espaços mais ou menos fechados"[xv]. Esses processos de organização das multiplicidades são compreendidos a partir de uma lógica denominada por Mbembe de *logique de l'enclos*, podendo ser traduzida como "lógica do encarceramento". Em outras palavras, trata-se de um modo colonial de cercear a produção daquele pensamento circular evidenciado por Nego Bispo. Dessa forma, o racismo estrutural efetua em nossa contemporaneidade modos de evitar a circularidade de corpos denominados negros sob a égide de uma racionalidade colonial que se fundamenta em um autoritarismo endêmico e que compreende o espaço como sua propriedade.

> Neste contexto, os novos processos de racialização visam marcar estes grupos populacionais, estabelecer um limite o mais preciso possível dentro do qual eles possam circular, determinar com a maior precisão possível, os locais que eles podem ocupar, em suma, assegurar a circulação de forma a evitar ameaças e garantir a segurança geral. Trata-se de ordenar estes grupos de populações, de marcá-los como 'espécies', 'séries' e 'casos', dentro de um cálculo generalizado dos riscos, possibilidades e probabilidades, de modo a poder prevenir os perigos inerentes à sua circulação e, se possível, neutralizá-los antecipadamente, muitas vezes por encarceramento ou deportação. Neste sentido, a lei funciona como uma ideologia, um dispositivo de segurança e uma tecnologia para governar as multiplicidades. *É o meio mais eficaz de abolir a lei no próprio ato pelo qual se alega erigir a lei*.[xvi]

No século passado, podemos notar a efetuação desta lógica do encarceramento com a implementação de tecnologias de controle e preservação do meio ambiente (como os parques estaduais e federais), que, de acordo com os mandiranos, os impossibilitaram de permanecer no território: "plantar uma roça, essas coisas, não podia fazer mais"[xvii]. A efetivação desta lógica promoveu uma imensa desagregação do quilombo, momento em que Arnaldo Mandira diz: "dali para cá, acabou nosso vínculo mandirano, pois era muita gente – um foi para um lado, outro para outro [...]. Os outros todos se esfacelaram na vida"[xviii]. Esse movimento de desapossar a comunidade da terra que pertence se revela, assim, em um movimento de desapossá-los de si mesmos, isto é, de desumanizá-los, visto que é pela terra que eles se humanizam e se constituem no exercício de seus direitos. Por outro lado, o sentimento de "vínculos rompidos" por aqueles que foram desagregados pode ser compreendido como uma intemporalidade do trauma, evidenciado por Kilomba como uma permanência colonial no presente. É neste momento que, para a autora, experiencia-se o racismo cotidiano:

> Experiencia-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado.[xix]

Desse modo, os processos de identificação, reconhecimento e titularidade das terras quilombolas no Brasil podem ser compreendidos neste contexto de racialização evidenciado por Achille Mbembe, onde o meio mais eficaz de abolir a lei é o próprio ato com o qual a forma-Estado alega erigi-la. Busca-se com isso limitar a circularidade, controlar a ocupação e gerir a propriedade da terra. Sob esta afirmação, vale relembrar que – de acordo com o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 – o reconhecimento das Comunidades Remanescentes de Quilombo é baseado na ocupação do território e em sua autodeclaração. No entanto, não satisfeito com a lei, o Estado cria tecnologias de identificação, reconhecimento e controle como modo de governar as multiplicidades: é necessário inventariar, traduzir, transformar a oralidade em certificado escrito – conhecido como "laudo antropológico" – e, ao mesmo tempo, é necessário geri-la e fiscalizá-la. Não é por acaso que, para Nego Bispo, estas tecnologias expressam "a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado pra identificar o perfil da resistência"[xx].

Identificar este perfil é, assim, um modo de construção do diferente, controle de sua potência circular e instauração do poder. A respeito deste último, vale ressaltar, a partir das palavras de Kilomba, que a prática do racismo "inclui a dimensão do poder e é revelado através

de diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídia, emprego, educação, habitação, saúde, etc."[xxi]. Neste caso, a negação destes direitos se revela como um modo de produzir uma hierarquização. O corpo negro performatizado pela raça é então assumido como inferior, dada as condições precárias a que ele é submetido. A negação se figura assim como uma imanente prática do racismo na medida em que ela efetua a inferiorização do outro; sua "diminuição" como sustentação da desigualdade. Como exemplo dessa precarização da vida, Dona Creuza, ao contar um pouco de sua infância, evidencia o frio que passavam, assim como as estratégias que faziam para enganá-lo. Em suas palavras:

> Teve uma época que morávamos em uma casa e a gente sofria muito com o frio. A gente não tinha como comprar uma boa coberta, uma boa blusa. A gente não tinha fogão a gás, era a lenha. Mamãe tinha aquelas panelas de ferro, uma que tinha umas três pernas. Fazia um fogo aqui e meu pai cortava aqueles pedaço de caxeta, de lenha daquelas grossuras, fazia aqueles feixos e colocava no fogo. Naquele tempo, à noite, fazia muito mais frio que agora. Sentávamos naqueles banquinhos perto do fogo pra se aquentar do frio. Para dormir, a gente não tinha colchão, dormia na esteira. Essas uma do artesanato. Tinha um saco, que hoje fala saco de estopa, nós chamava de saco de linhagem. Tinha vez que nós se ensacava do frio com as pernas nesses sacos pra aquentar, porque não se aguentava do frio. Não tinha dinheiro. Dava conta da comida. Era uns 12, muita gente pra sustentar. Nosso colchão era disto aqui: piri. Tinha de taboa. Nós fazia para dormir nele. E num tinha um lençol, uma coisa pra forrar, não. Forrava no chão assim e dormia. Eram feitos de embaíba. Ela sai um fio, uma corda, e faz. O piri, para encontrar, tem que pegar o barco ali na maré e mais umas meia hora de barco pra buscar isso aí.[xxii]

A partir de um relato como este, corre-se o risco de uma romantização à forma de vida o qual muitos quilombolas são submetidos. Uma romantização das desigualdades e, com isso, sua institucionalização por meio das tecnologias da forma-Estado, inculcando a ideia de tradição. Neste caso, a desigualdade, a negação, o cerceamento de suas possibilidades de vida, tornam-se a tradição enquanto estrutura e estruturante, como se sofrer pelo frio, pela falta de colchão, etc., justificasse a materialidade de uma categoria cultural. De acordo com Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, "esse perfil de desigualdades raciais não é um simples legado do passado; ele é perpetuado pela estrutura desigual de oportunidades sociais a que brancos e negros estão expostos no presente"[xxiii].

No entanto, ao mesmo tempo que os processos de identificação, reconhecimento e titularidade das terras quilombolas produzem uma racialização destas comunidades negras, podemos dizer que existe uma "contra-resposta" desta racialização por parte das comunidades. É o momento em que, como afirma Nego Bispo, as armas da forma-Estado são transformadas em "defesa". Em suas palavras,

> discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela.[xxiv]

Neste sentido, uma prática contra-colonial é efetuada pelos quilombolas na medida em que, enquanto a racialização visa controlar o pensamento circular, transformar o saber orgânico em saber sintético (tradição), a permanência no território possibilita a identidade-relação, pois "é a forma como vamos nos relacionar" com a terra que efetua o quilombismo como um modo de ocupar o mundo. É esta política da relação que permite Nei Mandira afirmar: "permanecemos aqui. Permaneceremos aqui. Resistiremos com força; é o que precisamos para correr atrás do resto". A permanência se revela assim como uma contra-efetuação do racismo cotidiano, vista que ela nega a desagregação e erige a relação.

§§

Há, no entanto, um outro risco que se revela como prática de um racismo cotidiano e, ao mesmo tempo, como atualização de uma racionalidade colonial. Trata-se da domesticação e generalização da diferença. Mais uma vez, o que se deseja com esta prática é a produção de aparências, expressas em uma hipervalorização das reminiscências destes povos com finalidades folclóricas, míticas e investigativas. Nestes casos, a cena da racionalização se efetua a partir da edificação de categorias genéricas, como lugares, expressões, práticas... ou seja, a produção de inventários do saber orgânico e do pensamento circular. As aparências como constituintes da cena da racialização erigem mitos e fantasias a respeito deste outro. Apesar dessas aparências não se mostrarem perversas como aquelas que visam inferiorizar o negro, estas também parte de um racismo cotidiano onde o não-visto é manifestado como uma presença – e daí o atributo mais importante da raça consiste em "[...] fazer da própria vida uma realidade espectral". No entanto, é importante dizer que "a raça só existe por conta de 'aquilo que não vemos'. Para além de 'aquilo que não vemos', não existe raça"[xxv].

Em um primeiro exemplo, encontramos um espectador não emancipado da estética exotérica do negro. Ele reage com espanto e desapontamento quando, ao visitar uma comunidade quilombola ou indígena, sua busca pelo exótico e pitoresco é frustrada ao encontrar uma televisão em suas salas, um carro e uma garagem em suas casas, um Smartphone nas mãos das crianças e adultos ou até mesmo o uso de roupas comuns à sociedade dita urbana. Neste exemplo, a domesticação da diferença (re)vela o imaginário colonial que insiste em se preservar enquanto generalidade da diferença. Com uma suposta frase inocente, este espectador apresenta

suas expectativas atávicas: "não esperava que um quilombo fosse desta maneira". Em outras palavras, como um aventureiro e descobridor pós-moderno, ele procura uma natureza intocada e paradisíaca e, ao mesmo tempo, uma comunidade que preservou um sem número de características denominadas primitivas.

Em um segundo exemplo, encontramos um espectador que ainda não se emancipou das políticas de dominação e dependência coloniais. Este, como destaca Abdias Nascimento, sustenta-se em uma *intelligentsia*[2] completamente alheia à comunidade, objetivando reconhecer, valorizar, aceitar, entre tantos outros adjetivos, uma suposta contribuição do negro na formação da identidade nacional brasileira[xxvi]. Constitui-se, assim, o que Guerreiro Ramos, em sua *Introdução Crítica à Sociologia brasileira*, denomina de "tematização do negro" ou *negro-tema*. Em suas palavras, como marca da dependência psicológica do "branco", o negro se torna "objeto de escapelação", ou seja, uma tematização a ser "examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção"[xxvii]. Para o aprimoramento e legitimação desta ideologia de dominação, criou-se um *ethos* e uma *norma* (características empíricas da raça e do racismo no processo de racialização: sua ontologia) e os impuseram como categorias substanciais da governamentalidade[3].

Entretanto, com respeito à evocação afetiva desta suposta "contribuição" do negro na construção da cultura brasileira, cabe o retórico e veemente questionamento de Beatriz Nascimento quando escreveu, em 1974, *Por uma História do Homem Negro*, qual seja: "contribuímos ou fomos forçados a fazer esta cultura?"[xxviii]. Esta indagação se apresenta notável quando consideramos que por traz da suposição desta contribuição – embarcada pela perspectiva do negro-tema – busca-se camuflar a racionalidade colonial que governa a mentalidade intelectual brasileira num interesse de mascarar a prática do racismo cotidiano[4]. Como destaca a mesma historiadora em seu artigo *Negro e Racismo*:

---

2 Este termo russo – designado aos intelectuais "comprometidos" com o trabalho intelectual em torno da Cultura – é utilizado por Abdias Nascimento ao criticar a produção do conhecimento sobre o "negro" no Brasil, onde se figuram teorias como a "inferioridade biossocial", a "miscigenação" e a "democracia racial". De acordo com o autor, "essa *intelligentsia*, aliada a mentores europeus e norte-americanos, fabricou uma 'ciência' histórica ou humana que ajudou na desumanização dos africanos e de seus descendentes para servir aos interesses dos opressores eurocentristas". Segundo Abdias, esta *intelligentsia* constitui "uma ciência histórica que não serve à história do povo de que trata", negando-a em suas jocosas conceituações a partir de uma atitude científica ostensiva e presunçosa (NASCIMENTO, 2019, p. 287, grifos do autor).

3 Esta imposição, que poderíamos traduzir aqui como "autoritarismo", será considerada por Guerreiro Ramos como alheias à nossa realidade. Nas palavras do sociólogo brasileiro, esta *norma* e este *ethos* (colonial) "não traduzem ordinariamente a sua imanência", isto é, à imanência das relações sociais e psíquicas brasileiras (RAMOS, 1995, p. 177).

4 A respeito desta patologia ocidental, ressalto o paradoxalmente longo e sucinto comentário de Abdias Nascimento em referencia a Fernando Góes e Guerreiro Ramos. Ao propor, na Universidade de Ifé, Nigéria, que

> Depois de nos explorar e tirar as melhores coisas, depois de nos reprimir, a ideologia dominante quer nos "descobrir" (como costumam dizer alguns dos paladinos em favor do negro) "puros", "ricos culturalmente", "conscientes de nossa raça". Não entendem que esses ideais de pureza, beleza, virilidade, fortaleza que querem nos inculcar, são conceitos seus, impregnados de sua cultura [...].[xxix]

Portanto, este espectador, preso na fantasmagoria exotérica do negro, produz uma espécie de mistificação dos processos subjetivos, tendo em vista que o negro, como enfatiza o antropólogo José Maurício Arruti, representa para o branco "o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade)". Como sugere o mesmo autor, é neste lugar que surge a "necessidade de absorver, integrar, mas sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca"[xxx]. Considerando este distanciamento como princípio e fronteira de segurança, este espectador não emancipado das políticas de dominação e dependência coloniais produz um discurso (porque é também produzido por ele) baseado em uma eloquente literatura jocosa que encobre a sua humanidade[5] e o que se vê urgente para os povos estudados, como a desigualdade social, financeira, trabalhista, racial, entre tantas outras que são cotidianamente reclamadas pelos ocupantes desta fronteirização inventada pela topologia colonial.

De forma sintética, estes procedimentos de dominação têm por finalidade conquistar e dominar a terra, ou justificar a criação de um parque nacional/estadual, ou orquestrar um show étnico com milhares de espectadores não emancipados (porém intelectualizados). É em razão disto, como afirma Abdias Nascimento, que podemos dizer que "a situação das camadas negras continua a mesma [dos tempos passados], com pequenas alterações de superfície"[xxxi].

---

se levantasse um estudo sócio-psicopatológico dos brancos da Europa, Abdias considera que um tal estudo seria a constituição de uma "ciência negra-africana [que] examinaria o fenômeno mental e psiquiátrico que motivou os europeus a escravizarem outros humanos, seus irmãos, com uma brutalidade sádica sem precedentes dos homens". Esta ciência, de acordo com o autor, escrutinaria, "em suas origens psiconeurológicas e psicocriminológicas, a necessidade emocional que leva o branco a tentar justificar seus atos de assassínio, tortura, pilhagem, roubo e estupro com fantasias absurdas denominada, por exemplo, de 'carga do homem branco', 'destino manifesto', 'civilizar os selvagens', 'cristianizar os pagãos', 'filantropia', 'imperativo econômico', 'miscigenação', 'democracia racial', 'assimilação' e outras metáforas que não conseguem ocultar os sintomas que denunciam uma mórbida compulsão cultivada por uma civilização de fundamentos decididamente patológicos". Estas análises psiquiátricas e psicológicas atingiriam, assim, as análises antropológicas e sociológicas quando considerados que tais desejos denunciam, ao contrário do que se defende, "uma profunda ausência de identidade" e um excesso intrínseco e sistemático de dominação do Outro na beatificação de suas *normas* e seu *ethos.* (NASCIMENTO, 2019, p. 293-294).

5 Por humanidade aqui entende-se o que tanto Guerreiro Ramos concebe por um estudo do "negro desde dentro" – que será apresentado nas linhas subsequentes – quando, ao que Beatriz Nascimento denomina de história do homem negro, em sua humanidade apartada dos estereótipos, afinal, como destaca a historiadora, "não se pode incorrer na perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam às origens da vida histórica de um povo que foi arrancado de seu habitat, escravizado e violentado na sua História Real". (NASCIMENTO, 2018, p. 43).

As políticas de fronteirização orquestram um embate ético, estético, político e econômico, onde as primeiras visam conservar seu autoritarismo e dependência aristocrata sob a égide de um "estado de dominação"[6] e a segunda visa a dissolução das tutelas, dos patrimonialismos e mandonismos, efetuando, assim, uma independência que tem por finalidade a edificação de um "estado de direito". O embate pela terra é, portanto, o enfrentamento empírico para a apropriação de si, como quem levanta para os autos sua carta de alforria de um processo colonial que nunca deveria ter feito parte. Em outras palavras, pode-se dizer que se trata de produzir uma emancipação da racionalidade colonial, buscando afirmar uma independência intrínseca. Entre suas tantas efetuações, o paradigma estético, ético, político e econômico desta emancipação manifestada envolve a afirmação de uma beleza que se opõe ao lugar do belo, à sua fantasmagoria, aquela que insiste em refletir no *Outro* seu narcisismo qualitativo sob a égide de um racismo endêmico e cotidiano[7]. Para escapar desse processo, como afirma Mbembe, é necessário escapar da repetição das aparências e se afirmar como uma "indiferença insolúvel" e uma "singularidade absoluta"[xxxii].

É a luz de uma análise como esta que busco no próximo texto problematizar uma racionalidade colonial. Esta, por sua vez, é pensada a partir de e para além do Mandira,

6 Quando Jair Bolsonaro, presidente da república brasileira, afirma que em seu governo nenhuma comunidade quilombola teria suas terras demarcadas, o estado de dominação é profundamente expressão da presente racionalidade colonial. O direito conquistado na Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, é automaticamente violado. Justificando esta manobra autoritária de violação, o mito da democracia racial é evocado para suplantar o direito ("somos um só povo, uma só raça", afirma o presidente neste mesmo discurso) e justificar o interesse atávico de exploração econômica da terra, afinal, estas demarcações apenas "atrapalham" o Brasil em seu progresso compulsório.

7 A psicanalista Suely Rolnik utiliza esta qualificação para as políticas que regem o que ela denomina de "inconsciente colonial-capitalístico", ainda presente em nossa contemporaneidade. De acordo com suas palavras, estas políticas reativas pretendem encarcerar (ou cativar) o *saber-do-vivo* – "um saber intensivo, distinto dos conhecimentos sensível e racional próprios do sujeito, bem como de seus fantasmas" (ROLNIK, 2018, p. 54) – e o esvaziar de suas forças vitais. Além do encarceramento coercivo, este processo de esvaziamento envolve uma cafetinagem das forças e pulsões vitais perseverantes nas fronteiras da topologia colonial. Este "inconsciente colonial-cafetinístico" busca desse modo devastar não apenas os recursos materiais do planeta, mas também as pulsões de emancipação e independência do saber-do-vivo, violando e abusando de sua força vital de criação e cooperação ou, em outras palavras, expropriando sua potência. Cabe ressaltar que essa expropriação da força vital não se encerra em seus mecanismos coloniais de docilização, domesticação e dominação, pois, como destaca a autora, ela é amplificada no estímulo e intensificação das pulsões vitais, visando sua produtividade absoluta para fomentar o acúmulo de capital cognitivo. Nas palavras de Rolnik (2018, p. 164) "o intuito agora é estimular essa potência e acelerar e intensificar sua produtividade, mas desviando-se de seu destino ético, para extrair de sua natureza de força de 'criação' de novos modos de existência em resposta às demandas da vida apenas sua 'capacidade criativa', para que, dissociada da vida, seja investida na composição de novos cenários para a acumulação de capital (econômico, político, cultural e narcísico)". Como acentua a autora, isto acontece porque as políticas deste inconsciente colonial-capitalístico "tem como elemento fundamental o abuso da vida enquanto força de criação e transmutação, força na qual reside seu destino ético e *a condição para sua continuidade* [...] [haja vista que] o intuito do abuso é *destituir a subjetividade de seu poder de conduzir sua potência vital* e da liberdade de escolha de seus destinos". Acrescenta ainda que este duplo movimento de captura e expropriação "se faz por meio da obstrução do acesso a tal potência e do indispensável conhecimento de suas dinâmicas que se deveria desenvolver ao longo da vida para melhor protegê-la na direção de seu destino ético". (ROLNIK, 2018, p. 163-164, grifos meus).

buscando demarcar uma análise política de nossa subjetividade. Em outras palavras, trata-se de questionar: como o que foi apresentado até então me ajuda a pensar uma racionalidade colonial no Brasil como uma possibilidade para pesquisas futuras?

---

i NASCIMENTO, 2018, p. 254.
ii MBEMBE, 2015, p. 11.
iii MBEMBE, 2015, p. 11.
iv KILOMBA, 2019, p. 75-76.
v MBEMBE, 2015, p. 17.
vi Anotações do caderno de campo.
vii MBEMBE, 2015, p. 66-67, grifos do autor.
viii MANDIRA, 2013, p. 16.
ix KILOMBA, 2019.
x MBEMBE, 2015, p. 67.
xi MBEMBE, 2015, p. 63.
xii NASCIMENTO, 2019.
xiii NASCIMENTO, 2019, p. 240.
xiv GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 69, grifos meus.
xv MBEMBE, 2011, p. 19.
xvi MBEMBE, 2011, p. 20, grifos meus.
xvii GONDIM, 2018, p. 25.
xviii GONDIM, 2018, p. 25.
xix KILOMBA, 2019, p. 158.
xx BISPO, 2018a, n.p.
xxi KILOMBA, 2019, p. 76.
xxii GONDIM, 2018, p. 28.
xxiii GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 98.
xxiv BISPO, 2018a, n.p.
xxv MBEMBE, 2015, p. 163.
xxvi NASCIMENTO, 2019.
xxvii RAMOS, 1995, p. 216.
xxviii NASCIMENTO, 2018, p. 48.
xxix NASCIMENTO, 2018, p. 52-53.
xxx ARRUTI, 1997, p. 10.
xxxi NASCIMENTO, 2019, p. 284.
xxxii MBEMBE, 2015, p. 223.

ENCRUZILHADAS
05

Link de acesso: https://www.youtube.com/watch?v=amrkdmSLHk8

DisTempo é um filme manifesto. Após o fechamento da escola, os mandiranos me convidaram para somar junto a eles em ação que solicitasse a reabertura da escola. Neste dia, como ocorrem nos mutirões, todos se mobilizaram em prol daquilo que os era importante, a escola expressão de seus territórios existenciais. DisTempo é também uma solicitação de "pausa", com certo respiro para assim continuar. Enquanto nadávamos na Cachoeira do Mandira, Juan, eu e outras crianças brincávamos de "pega-pega". Em um dado momento, Juan, já ofegante, grita distempo. Todos, em um momento em que pareciam estar contando na cabeça, param. Logo após a brincadeira continua.

Após a gravação do filme, que contou com a atuação de todas crianças da comunidade, um manifesto acontece. Já cansadas com as diversas repetições de cenas que o cinema geralmente cobra, as crianças, em um ato de ocupação, passam por baixo de um pequeno buraco para ocupar os brinquedos do pátio da escola. Brincam até que a energias parecesse não existir e então retoma, pelo mesmo buraco.

Descrição da Imagem: Esta fotografia, feita pelas crianças mandiranas, é um manifesto. Um ato de profanar a autoridade do cadeado, do encerramento das atividades escolares e ocupar o espaço como efetuação de uma infância.

RACIONALIDADE COLONIAL

DEPENDÊNCIA E AUTORITARISMO

• • • • • • • • •

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo! Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
Que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.

Nego Bispo

As questões apresentadas anteriormente podem parecer acentuadamente longínquas da nossa realidade contemporânea quando consideramos as múltiplas transformações políticas, econômicas e culturais que ocorreram nesses trópicos. No entanto, caberia questionar se em nossa realidade social não são preservados rastros de um empreendimento colonial/civilizacional que, sob a égide da escravidão, afligiu nossa sociedade por quase 400 anos. As inúmeras expressões negacionistas e autoritárias que são cultuadas por aqui talvez possuam uma genealogia um pouco mais complexa que a simples enunciação de um "esquecimento" ou "desconhecimento" do que foi nossa história. Seria demasiado simplista, inclusive, assumirmos que a atualização de certos mitos nacionais não tenha pés fincados em nosso violento passado colonial. Fato é que, como conclui a antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz, "desde o período colonial, passando pelo Império e chegando à República, temos

praticado uma cidadania incompleta e falha, marcada por políticas de mandonismo, muito patrimonialismo, várias formas de racismo, sexismo, discriminação e violência"[i].

Alberto da Costa e Silva – ao afirmar que o tráfico transatlântico "povoou o Brasil e pôs a África em nossas veias" – conclui que "os lanhos da iniquidade, da violência, da humilhação e do sadismo"[ii] ainda não foram cicatrizados em nossa subjetividade. De forma sintética, mas não conclusiva, isto pode explicar as presentes desigualdades e as diversas formas de violência praticadas em nosso cotidiano, nutrindo um ufanismo pelas diferenças antropológicas que marcam nossa senda subjetiva, mas mantendo um signo autoritário que as hierarquizam; autoritarismo este que tentam com muito esforço esconder detrás do véu de um país pacífico e conciliador. Um bom exemplo é o teatro nacional realizado no século passado, cujas atividades se iniciaram na passagem do Brasil-Colônia para o Brasil-Império, visando à constituição de *uma* história brasileira heroica e *uma* identidade nacional unificada pela fusão das três raças[1]. Encenado pela atuação de grandes heróis estrangeiros, pela imagem centralizada do português como conquistador e também de cidadãos ordeiros e pacíficos, objetiva-se com este teatro do poder encobrir as marcas coloniais que constituem nossa sociedade como uma sociedade fortemente hierárquica e, portanto, autoritária em todos os seus aspectos.

Quando os mandiranos dizem que sua primeira luta e conquista se dá no momento em que um negro e pobre – João Vicente Mandira – conquista o território em um embate contra um grileiro de terra, as relações hierárquicas e autoritárias de certas figuras sociais ficam acentuadamente demarcadas. Eles dizem: "para nós, é uma história muito forte, pois, hoje, se um pobre, se um negro, brigar com um grileiro de terra, dificilmente ele ganhará a questão"[iii].

1 A constituição desta história se dá na fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838. De acordo com Schwarcz (2019, p. 13), um de seus principais objetivos era "construir uma história que elevasse o passado e que fosse patriota nas suas proposições, trabalhos e argumentos". Tendo como questão *Como se deve escrever a história do Brasil*, o concurso do IHGB buscava "criar apenas *uma* história, e que fosse (por suposto) europeia em seu argumento, imperial na justificativa e centralizada em torno dos eventos que ocorreram no Rio de Janeiro". (SCHWARCZ, 2019, p. 14, grifos da autora). Marilena Chauí, ao comentar a construção desta história – da qual o cientista bávaro Karl von Martius foi vencedor com uma tese que prescrevia o Brasil como uma "mistura" de três diferentes rios, representados pelo "brancos", "indígenas" e "negros" – explicita o que era esperado dos historiadores em uma época que inaugurava no Brasil a *fundatio* de um "novo" governo. Segundo a filósofa, "cabia ao historiador brasileiro redigir uma história que incorporasse as três raças, dando predominância ao português, conquistador e senhor que assegurou os territórios e imprimiu suas marcas morais ao Brasil". Mas não apenas, "cabia-lhe também dar atenção às particularidades regionais, escrevendo suas histórias de maneira a fazê-las convergir rumo ao centro comum ou à unidade de uma história nacional". Para assegurar as fortunas territoriais, "era de sua responsabilidade demonstrar que a vasta extensão do território e suas diferenças regionais exigiam como regime político a monarquia constitucional, tendo a unidade figurada no imperador". No entanto, esta história não seria criada a par de um "futuro que espelha esta grandeza", como entoado no Hino Nacional, afinal, como prossegue Chauí, "era tarefa sua [do historiador] prover a história com os elementos que garantiriam um destino glorioso à nação". (CHAUÍ, 2019b, p. 187).

Estas marcas de uma sociedade cindida por diversas fronteiras de desigualdade são paulatinamente atualizadas pela comunidade, não apenas no estabelecimento de uma relação direta à categoria "quilombolas", mas "negros" e "pobres". Em diversos momentos, os moradores do quilombo se destituem destes lugares racializados para acentuar as relações hierárquicas (e consequentemente meritórias) entre a elite e os pobres brasileiros, afirmando que estes, habitualmente, não têm oportunidades face ao autoritarismo endêmico com o qual nossa sociedade se consolida. Podemos perceber este processo no seio de um ato de individualização promovido pelos interesses próprios de certa parcela da sociedade brasileira. De acordo com os mandiranos, podemos dizer que este autoritarismo, orquestrado pela hierarquia nas relações de poder, é justificado pela figura egóica do Narciso que visualiza apenas seu reflexo sobre o rio. Em suas palavras:

> Há uma parcela de empresários da cidade [de Cananéia] que aprenderam, por si mesmos, a ter preconceitos, a utilizar uma focinheira, impossibilitados de olhar para os lados, para as margens. São minorias. Minorias barulhentas. Defendem com unhas e dentes projetos que visam eles mesmos, pois se importam apenas com aquilo que os representam: o dinheiro.[iv]

Em uma conferência realizada em 1987, no simpósio *Popular Culture and Democracy*, Marilena Chauí dá o tom deste autoritarismo. Em síntese e com minhas palavras – deixando explícito o encontro do nosso trágico passado colonial com nosso "alegre" presente progressista –, a filósofa considera que o autoritarismo brasileiro perpassa pela construção de uma sociedade que teve sua cidadania edificada sob a figura do "senhor-cidadão", aquele que, através do exercício de sua autoridade senhorial, se ergue a partir de sua condição de privilégio; a partir das diferenças e assimetrias criadas por esta relação de dominação, estabelece-se, assim, uma condição hierárquica que forja as políticas de dependência, tutela e concessão, enfim, os paternalismos e os clientismos políticos e sociais que nutrirão a ideia de que as leis não são forjadas para a constituição de uma condição de direito, mas de privilégio e concessão; como um "imenso espelho do próprio Estado". Estas relações de favor, tutela e dependência acabam por marcar as relações interpessoais da sociedade civil, onde as disputas sociais marcam as inúmeras desigualdades – econômicas, geográficas, de raça, gênero e classe – ajudando a forjar a sanha subjetiva de nossa sociedade. Desse modo, os espaços (públicos e privados) se tornam arenas naturalizadas para estas disputas e desigualdades, substanciando os conceitos de "centro" e "periferia" como atualização das tecnologias de poder desenvolvidas na topologia colonial; a força desta

"fronteirização"[2] do espaço produz os estigmas e estereótipos daqueles que são designados periféricos em função daqueles que são designados centro, orquestrando as ilegalidades dentro de uma sociedade onde as contradições e as diferenças são exorcizadas num teatro fúnebre da "racionalidade" contra a "irracionalidade"[v][3].

Ao considerar aspectos semelhantes aos de Chauí, Schwarcz infere que "não é possível passar impunemente pelo fato de termos sido uma colônia de exploração"[vi], considerando que nossa atualidade é marcada por fortes traços coloniais, como o patriarcalismo, o mandonismo, o patrimonialismo, a corrupção, a desigualdade social, a violência e a intolerância. Para a sustentação de uma história gloriosa, de um "povo heroico" e "brado retumbante", nossa sociedade instaura desse modo mitos fundadores, como o que defende que a escravidão no Brasil é perpassada por relações afrouxadas entre senhores e escravos, favorecendo a edificação do poder senhorial na fundamentação do patriarcalismo e a concentração do poder político e econômico na mãos deste "grande" *pater* nacional; no entanto, não menos vil é a constituição do mito de uma sociedade "conciliadora" e "pacífica", forjado pela alegoria pacífica do cruzamento de três raças e pela união conciliadora de um povo bom, trabalhador, ordeiro e sem preconceitos[4]. Estes mitos são instaurados como uma

2 Este conceito é empregado por Achille Mbembe em seu livro *Brutalisme*, publicado em 2020 em Paris. Ao problematizar a "fronteira" como algo que está além de uma linha de divisão de territórios e povos distintos, o autor a concebe como um dispositivo ontológico que instaura a violência e a desumanização de uma "humanidade abandonada". Esta humanidade, de acordo com ele, são: "a criança separada de seus pais e trancada em uma cela, a mulher e o homem supérfluos e condenados ao abandono, os naufrágios e submersos pelas centenas, se não milhares, em uma semana, as intermináveis esperas e humilhações nos consulados, o tempo suspenso, os dias de infortúnio e de errância nos aeroportos, em delegacias de polícia, em parques, em estações ferroviárias, mesmo nas calçadas das grandes cidades onde, à noite, cobertores e trapos são arrancados de seres humanos que já foram despojados de quase tudo, incluindo água, higiene e sono, e cujos corpos foram degradados". (MBEMBE, 2020, p. 67, tradução minha)]. Desse modo, a "fronteirização" é então concebida por Mbembe como um "processo pelo qual os poderes deste mundo transformam permanentemente certos espaços em lugares intransitáveis para certas classes de populações", momento em que "a multiplicação consciente de espaços de perda e luto onde as vidas de tantas pessoas consideradas indesejáveis são estilhaçadas". Uma fronteirização, assim, constitui-se como "uma forma de fazer guerra contra os inimigos cujos meios de existência e condições de sobrevivência foram previamente destruídos". (MBEMBE, 2020, p. 68, tradução minha).

3 Em uma concisa descrição, Marilena conceitua o autoritarismo brasileiro da seguinte maneira: "Indistinção entre o público e o privado, incapacidade para tolerar o princípio formal e abstrato da igualdade perante a lei, combate da classe dominante às ideias gerais contidas na Declaração dos Direitos Humanos (de 1948), repressão às formas de luta e de organização sociais e populares, discriminação étnica, sexual e de classe; a sociedade brasileira, sob a aparência de fluidez, estrutura-se de modo fortemente hierárquico e, nela, não só o estado aparece como fundador do próprio social, mas também as relações sociais se efetuam sob a forma da tutela e do favor (jamais do direito), e a legalidade se constitui como círculo fatal do arbítrio (dos dominantes) à transgressão (dos dominados) e, desta, ao arbítrio (dos dominantes)". (CHAUÍ, 2019a, p. 257).

4 Em *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, Marilena Chauí descreve alguns mitos que circunscrevem a constituição de nossa história gloriosa. Nas palavras da autora, no Brasil conserva-se a crença de que: "1) é 'um dom de Deus e da Natureza'; 2) tem um povo pacífico, ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; 3) é um país sem preconceitos (é raro o emprego da expressão mais sofisticada 'democracia racial'), desconhecendo discriminação de raça e de credo, e praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça; 4) é um país acolhedor para todos os que nele desejam trabalhar e, aqui, só não melhora e só não progride quem

espécie de "semióforo"[5], onde nossa sociedade contemporânea nutre ao mesmo tempo a ideia de uma sociedade pacífica e autoritária, pois com a repetição dos mitos, deseja-se esconder que a sociedade brasileira é "uma sociedade acostumada com hierarquias de mando, que usa de uma determinada história mítica do passado para justificar o presente, e que lida muito mal com a ideia da igualdade na divisão de deveres mas dos direitos também"[vii].

Desse modo, o movimento de independência, iniciado no Brasil-Império pelas elites intelectuais e monocultoras, apenas atualiza, sob a égide de seus semióforos, o Brasil-Colônia, realidade que tornará nossa experiência republicana, após abolição da escravidão, uma extensão das forças senhoriais e coloniais na presença fictícia de uma República independente. As "nobrezas da terra", mostrando-se "fieis conservadoras do legado colonial", como descreve Sérgio Buarque de Holanda[viii], conservarão seus privilégios no exercício autoritário de seus poderes hereditários. Isto explica porque "toda ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar [...] elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial"[ix]. Por estes motivos, encontrar marcas destas segmentações e destes sectarismos sociais, políticos e econômicos na subjetividade brasileira, por mais complexa que possa ser sua análise, não seria impossível. Fato é que o arbítrio, as violências, as desigualdades, os clientismos, entre tantos outros aspectos, que fazem da hierarquia um sistema predominante em nosso imaginário, ainda pesam nesta "pátria amada, Brasil".

O fato de nossa sociedade contemporânea ser marcada por um autoritarismo *com* precedentes, nos permite antever, por detrás do véu independentista e liberalista, uma tradicional condição de dependência, descrita por Paul Singer em três gêneros, quais sejam: dependência *consentida*, *tolerada* e *desejada*[x]. Considerando que por aqui os senhores de terra constituíram o monopólio político e econômico, Singer descreve a dependência consentida

não trabalha, não havendo por isto discriminação de classe e sim repúdio da vagabundagem que, como se sabe, é a mãe da delinquência e da violência; 5) é um 'país dos contrastes' regionais, destinado, por isso, à pluralidade econômica e cultural". (CHAUÍ, 2019b, p. 149-150). De acordo com Schwarcz (2019), estes mitos assumem uma forma naturalizada em nossa sociedade – por isto privam-se de uma leitura crítica –, não tendo como base os fatos, mas uma finalidade que, depois, será justificada pelos meios – neste caso, os meios justificam os fins, e não o inverso.

5 Marilena Chauí evidencia que um semióforo se trata de algo que é carregado de presságios, portanto fecundo de significação, constituindo-se como um signo de "prestígio" e "poder". Por isto, os semióforos são constantemente construídos, sendo "objetos" de disputa pelas mais diversas esferas política hierárquicas de uma sociedade. Definindo-o de forma precisa, "um semióforo é, pois, um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito de uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana porque são coisas providas de significação ou valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser sagrado (um espaço além de todo o espaço), ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência". (CHAUÍ, 2019b, p. 153).

como uma dependência que tem por princípio o vínculo com os países "civilizados", pois enxergavam neles a figura da civilização que os permitiriam o desenvolvimento do país; em outras palavras: o *progresso*. Esta dependência é assim definida pelo autor ao constatar que "os elementos materiais e espirituais do progresso só eram alcançáveis mediante importação dos países *civilizados* [e que] para poder pagá-los havia que exportar"[xi]. Sob aspectos provisórios, a dependência tolerada é uma dependência vista pelos desenvolvimentistas da época como algo que seria superado quando os países desenvolvessem tecnologias bastante para estar em pé de "competição" com os países já desenvolvidos. Nas palavras do economista, com a retomada da globalização do capitalismo após a Primeira e Segunda Guerra Mundial, "os países em desenvolvimento passaram a depender dos industrializados para obter equipamentos e tecnologia, componentes e recursos de capital em larga escala"[xii]. No entanto, quando "o capital privado recuperou a liberdade", a dependência tolerada entrou em crise, tornando-se uma dependência desejada na medida em que os países – como Brasil, Argentina, Chile, Colômbia, entre outros – "passaram a depender crescentemente do capital privado globalizado"[xiii].

Se para Singer a passagem para esta última significa um retorno à dependência consentida, não seria equivocado concluir que ela nos remete a aspectos, mesmo que alterados conforme suas particularidades, coloniais, visto que a dependência consentida conserva a figura dos grandes senhores como aqueles que, no exercício de seus poderes senhoriais, detém o poder econômico e político. Além disto, as três formas de dependência ressaltam a preservação de um elo com o estrangeiro (notadamente os países colonizadores), assim como as assimetrias *entre-nações* relevadas e alimentadas pelo contexto globalizado que concebe a democracia do capital como único mundo possível e desejado[xiv]. Posto isto, cabe considerar ainda que os aspectos que formalizam uma dependência brasileira não são instaurados apenas a níveis econômicos entre-nações, mas – por produzirem diferenças e assimetrias sociais e individuais entre centro e periferia (marcas da fronteirização na topologia colonial) –, atravessam as relações interpessoais entre os civis, as instituições públicas e privadas e a cultura, determinando imediatamente uma condição de dependência que é fomentada pelas hierarquias (que consolidam os poderes de "mando" e "obediência") e nutridas pelas políticas de privilégio, concessão e tutela – práticas habituais de nossa aristocracia senhorial.

§§

Considerando as fortes expressões de um autoritarismo e de uma dependência brasileira, este texto, que tem um caráter "conclusivo" do percurso de doutoramento, é uma tentativa de problematizar alguns aspectos apresentados no decorrer desta tese, visualizando uma acentuação epistêmica de uma certa prática cotidiana de superioridade e negação de direitos no âmbito de um colonialismo. Com interesse de operar com o referencial de uma filosofia política, assumo alguns eventos históricos com uma linguagem "irreverente" do ponto de vista historiográfico, momento em que produzo um cruzamento de referências. Esta forma de operar com estes eventos tem por objetivo, pura e simplesmente, evidenciar um "traço" de atualização do colonialismo em nosso presente, justificando as diversas violências pelas quais uma parcela da sociedade é submetida – notadamente quilombolas, indígenas, negros, entre outros. Trata-se de assumir, como afirma Nego Bispo, que "o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro"[xv]. Este texto, portanto, é um exercício teórico de concluir esta tese como uma abertura a uma problematização das expressões de uma racionalidade colonial em nossos trópicos.

Por outro lado, assumo o quilombo como uma força contra-colonial, isto é, uma prática política, situado enquanto uma organização social que busca corrigir e reeditar as expressões de nosso colonialismo. Com esta oposição, assumo as perspectivas de Beatriz Nascimento e Antonio do Santos Bispo, dado que estes autores compreendem os quilombos, ainda que distintos entre si, como uma instituição que se opõe radicalmente à forma-Estado. Assim, é importante reafirmar que se trata de uma escolha evidentemente ideológica, ou seja, de que o quilombo é "um instrumento de autoafirmação, um instrumento de compreensão de que você, de que o homem negro, é um homem capaz como qualquer homem". Desse modo, à luz desta bibliografia, o quilombo é então compreendido como "uma possibilidade de repensarmos o nosso papel dentro da História do Brasil"[xvi].

Durante a produção do curta-metragem *DisTempo*, além da materialidade espaço-temporal que é lançada em cena (especialmente no caso do *TransEspaço*), há um movimento de manifesto declaradamente assumido pela comunidade mandirana. Sob a desculpa de uma reforma que teria duração de alguns poucos meses – mas que se estendeu por quase dois anos –, há um elemento muitas vezes velado e negado: a negação de um direito. Esta negação (ou de vários deles – como é destacado nas escrevivências desta tese), parece demonstrar um atavismo cultural, onde uma análise política que toma como ponto de partida a questão econômica pode se mostrar insuficiente. Quando Nei Mandira afirma que as instituições estão perto de nome e distantes de qualquer ajuda, ou mesmo que no governo atual seus territórios não serão titulados, ou que há uma "bronca" da elite com relação à comunidade que remonta

ao passado, expressando-se em um racismo cotidiano, parece haver um exercício de poder muito próprio às práticas coloniais. Beatriz Nascimento já havia declarado que a condição das comunidades quilombolas (ou do negro) no Brasil não se trata puramente de uma questão econômica. Afirma a autora: "a questão econômica não é o grande drama, apesar de ser um grande drama, não é o grande drama, o grande drama justamente é o reconhecimento da pessoa, do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil"[xvii].

Dito isto, e tendo em vista o todo aqui apresentado, parto desta experiência para questionar o alcance e o efeito prático de uma análise política que toma a questão da *racionalidade neoliberal* como ponto de partida central para pensar uma *razão do mundo*/*razão-mundo* e, portanto, também do Brasil[xviii]. A hipótese é a de que encontramos no Brasil uma *racionalidade colonial* que "amplifica"[6] a racionalidade neoliberal. Em outras palavras, significa dizer que a forma da concorrência entre as partes encontra em um autoritarismo e uma dependência um outro modo de expressão que não a de uma razão-mundo. Para isto, justifico que a estrutura colonial de dependência que marca o nascimento da República parece constituir, junto ao autoritarismo, um modo de expressão de uma racionalidade colonial que desloca a forma (neo)liberal descrita por Michel Foucault – em *Naissance de la biopolitique* – e, mais recentemente, por Pierre Dardot e Christian Laval – em *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*[7].

6 Esta acentuação pode ser entendida junto à Chauí (2019b, p. 232), quando, ao falar sobre o neoliberalismo no Brasil, a autora considera que, em nosso caso, ele se trata de "levar ao extremo a nossa forma social, isto é, a polarização da sociedade entre a carência e o privilégio, a exclusão econômica e sociopolítica das camadas populares e, sob os efeitos do desemprego, a desorganização e despolitização da sociedade anteriormente em movimentos sociais e populares, aumentando o bloqueio à construção da cidadania como criação e garantia de direitos".

7 A composição deste texto é materializada a partir de vários movimentos de pesquisa realizados durante o período de doutorado. Entre eles, destaco: participação no *Colloque International de Philosophie La république universelle. Chemins aporétiques de la liberte*, organizado em Paris, na *Semaine de l'Amérique Latine et des Caraïbes*. Neste colóquio, apresentei a conferência intitulada *Le quilombo du Palmares. Expérience d'une premier république brasilienne*; participação na mesa de encerramento do *Mês da Consciência Negra*, organizado pelo NEABI/IFAL. Neste evento, apresentei uma conferência sob o título *De nossos trópicos a nossos tópicos: o fundamento da República e nossas marcas de alienação*; participação conjunta com a Profa. Dr. Mônica Stival na mesa de encerramento do *Seminário Internacional Foucault: Teoria Queer, Feminismos e Decolonialidades*, organizado pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde apresentamos uma conferência sob o título *Racionalidade liberal ou racionalidade colonial? - Notas para pensar o Brasil contemporâneo*. Estes movimentos tiveram caráter formal acadêmico com escrita de um artigo, em forma de ensaio, para a *Revue Cahiers Critique et Philosophie*, sob o título *Rationalité Colonial. Essai sur le «corps politique brésilien»* (GONDIM; STIVAL, 2021). Uma outra produção pode ser somada ao exercício desta produção, isto é, a publicação do artigo *Nosotros brasilero y nosotros quilombola*, publicado na revista Bricolaje, da Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile (GONDIM, 2021b).

A COLÔNIA E SEU DEVIR-NEOLIBERAL?

Em 1980, em seu curso *Du gouvernement des vivants*, o filósofo Michel Foucault fala de uma correlação entre *hegemonia* e *aleturgia*, ressaltando certa correspondência que implica não tratar o exercício de poder como algo imposto a indivíduos passivos. Enquanto a segunda designa a produção (ou manifestação) da verdade a partir de um conjunto de procedimentos verbais ou não, a primeira designa o exercício de poder ou de governar a partir das manifestações da verdade. Por isto, de acordo com o autor: "é provável que não haja hegemonia que possa ser exercida sem algo como uma aleturgia"[xix]. O que isso significa? Significa, nas palavras do filósofo, que "está sempre além da finalidade do governo e dos meios eficazes para alcançá-lo que a manifestação da verdade é exigida por, está implicada por ou está relacionada com a atividade de governar e exercer o poder"[xx]. Desse modo, Foucault permite pensar a análise política a partir da ideia de que é preciso ir além da reflexão sobre meios e fins de governo, ou seja, é preciso complementar a reflexão sobre a hegemonia com uma análise da aleturgia que a acompanha, onde se instaura uma racionalidade própria à arte de governar[8].

Podemos notar que há um esforço de Foucault em destacar essa dimensão prática, concreta, em que as noções de verdade, de justo, de belo etc., são constituídas, isto é, em que toda economia psíquica de um grupo social se constitui; em que uma rede de relações de poder toma corpo. Portanto, se para Foucault uma razão de Estado se constitui no remanejamento de todas as aleturgias internas à hegemonia governamental, poderíamos dizer que a razão de Estado constituinte no Brasil evoca uma aleturgia própria, ou seja, suas próprias manifestações da verdade para a constituição de suas formas de governar.

8 Em seu curso *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, ministrado em 1984, Foucault lega à aleturgia uma dimensão metodológica, ao considerar a importância de se analisar as manifestações da verdade, como seus discursos são recebidos como verdade e, principalmente, a *forma* que o sujeito assume quando se manifesta por estas manifestações da verdade. A este estudo, Foucault denominará de *análise das formas aleturgicas*, diferenciando-se da *análise epistemológica*. Nas palavras do próprio filósofo: "a análise dessas estruturas é, em termos gerais, o que poderíamos chamar de análise epistemológica. Mas, por outro lado, pareceu-me que também seria interessante analisar, em suas condições e formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, falando a verdade, se manifesta, e com isto quero dizer: representa-se a si mesmo e é reconhecido por outros como falando a verdade. Seria uma questão de analisar, não de forma alguma, quais são as formas de discurso que são reconhecidas como verdadeiras, mas: de que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui a si mesmo e é constituído pelos outros como um sujeito detentor de um discurso de verdade, de que forma é apresentado, aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade. A análise deste domínio poderia ser chamada, ao contrário da análise das estruturas epistemológicas, de estudo das formas 'aletúrgicas'". Ao evidenciar que este é o estudo que pretendia realizar com a *parresía*, Foucault define a aleturgia da seguinte maneira: "etimologicamente, a aleturgia seria a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta. Portanto, deixemos de lado o tipo de análise 'estrutura epistemológica' e vejamos as 'formas aletúrgicas'". (FOUCAULT, 2009, p. 4-5).

Considerando as características apresentadas anteriormente, é a partir deste plano da correlação entre hegemonia e aleturgia que busco encontrar traços de uma experiência particular do Brasil, circunscrita ao modo de vida que opera entre nós brasileiros e que descreve, portanto, "como somos nós". No entanto, ao modo de Roberto Gomes, "não se trata de 'inventar' uma Razão Tupiniquim, mas de propor um projeto, um certo tipo de pretensão certamente quixotesca e evidentemente absurda: pensar o que se é, como se é"[xxi]. Por parecer tão quixotesco e absurdo este projeto, via de regra, na constituição de nossa "História Oficial", absorvemos como nossa a descrição de uma aleturgia outra, de uma racionalidade outra, até mesmo quando se trata de um diagnóstico crítico – importamos a história, o diagnóstico e o prognóstico.

Nesse sentido, não parece que a aleturgia e a hegemonia próprias do Brasil atual possam ser descritas como lados de uma mesma moeda, cuja forma seria primordialmente neoliberal, colocando em cena um "sujeito-empresa" e operando segundo a lógica da concorrência[xxii]. Isso não significa que a forma geral da concorrência esteja ausente no amplo e diverso tecido social que nos veste. Porém, no caso brasileiro, trata-se menos de um imaginário arraigado em uma cultura específica da concorrência e do empreendedorismo – como ocorre na Alemanha e principalmente nos EUA desde o pós-guerra – e mais de um efeito incontornável de uma situação social que é, antes de mais nada, consequência de uma estrutura colonial que se mantém. Essa estrutura colonial é aquela que absorve inevitavelmente o neoliberalismo importado, mas que o transforma por força de uma *forma* outra (antropofagicamente, talvez), por força de um *ethos* particular e estranho a esse mesmo modelo neoliberal.

É por conta desse estranhamento, dessa diferença entre o modelo (neo)liberal e o modelo colonial – vale notar desde já que o processo de independência no Brasil é essencialmente diferente do processo estadunidense – que a hipótese deste texto se sustenta a partir do seguinte questionamento: que racionalidade está em jogo no nosso modo de ser quando a marginalização de certos grupos sociais (como indígenas, quilombolas, negros, etc.) sustentam as relações de poder e hierárquicas de nossa sociedade? Um tal questionamento nos auxilia a questionar, junto à enunciação do Mandira: como a moeda se apresenta como uma representação amplificada nas dinâmicas de dominação? A atitude hierárquica é justificada apenas pelo interesse economicista ou há, junto a este interesse, um desejo pela dominação e subserviência? Para situar estes questionamentos, utilizo provisoriamente a circunscrição "brasileira" para problematizar uma racionalidade mais ou menos difusa nesse "nós" muito frágil, haja vista que perguntar pela racionalidade que descreve a existência mais

ou menos destacada por um "nós brasileiro" é perguntar pela genealogia de uma forma específica de exercício de governo e de subjetividade. Assim, a dimensão crítica se apresenta quando consideramos que "uma Filosofia Brasileira precisaria ser o desnudamento desta Razão que viemos a ser"[xxiii9].

A pergunta pelo "o que se é e como se é", como sugere Roberto Gomes, não envolve de maneira alguma um essencialismo ou uma identidade imprimida pela ideia de nação, sequer de um "mito fundador", mas, antes de qualquer coisa, às manifestações da verdade que nutrem as razões pelas quais se dão os exercícios de poder no espaço[10]. Desse modo, não se trata tanto de responder à questão foucaultiana sobre "quem somos nós?"[11] – questão esta curiosamente mais aceita pelos intelectuais brasileiros que aquela sobre uma racionalidade brasileira, embora ela envolva um "nós" ainda mais frágil e difuso, quando não totalmente estranho e opressor –, mas de ensaiar uma abordagem inicial para a questão de saber *como somos nós*. Problematizar "como somos nós" significa, então, descrever alguns aspectos, talvez centrais, de um modo de ser, de um *ethos* que se manifesta nisso que podemos designar como modelo brasileiro de governamentalidade, já que emerge na condição colonial de autoritarismo e dependência, acentuados na fundação da República brasileira, que em outras terras é idêntica a um processo de Independência.

A pergunta pela racionalidade que nos constitui parte de uma inquietação com a ideia de que há uma racionalidade – denominada por Pierre Dardot e Christian Laval, a partir da

9 Ao apresentar "a" racionalidade colonial, não desejo afirmar que na governamentalidade brasileira apenas uma racionalidade opera; e esta talvez seja a maior dificuldade desta conclusão, o que faz dela mais a abertura para um diálogo que a determinação de um certo projeto estático. Ao contrário disto, a experiência de campo, bem como o estudo das bibliografias apresentadas, demonstram que esta racionalidade se estabelece por sua própria dinamicidade, tendo como ponto principal a permanência do autoritarismo.

10 De acordo com Roberto Gomes, perguntar "o que se é e como se é" envolve certo movimento crítico *em* torno do que viemos a ser. Isto não significa, porém, que se trata de uma defesa identitária. Ao contrário disto, trata-se de se descobrir *em*... enfrentando a própria inexistência de um *quem* a ser encontrado, mas, antes de qualquer coisa, um *estar*. Por isto, segundo o autor, "a questão a respeito do que eu sou remete-se à pergunta: 'Onde estou?'" (GOMES, 2001, p. 22). Esta é a dimensão crítica evidenciada pelo autor, de ordem espacial, onde o *estar* principia o *ser*, caracterizando qualquer ontologia por sua imanência. Poderemos assim reformular a pergunta "o que se é e como se é" da seguinte maneira: "onde estou e como estou?".

11 Será em *Le sujet et le pouvoir* – publicado em 1983 no livro *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* organizado por Dreyfus e Rabinow – que Foucault levantará esta questão com o objetivo de delinear uma estratégia ética e política de acordo com os modos concretos das relações de poder. Ao levantar a questão "quem somos nós", o filósofo visa recusar a própria institucionalização deste nós frágil. De acordo com suas palavras, "precisamos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrar deste tipo de 'duplo vínculo' político de individualização e totalização simultânea das modernas estruturas de poder". A estratégia ética e política envolvida na questão está no próprio movimento de se "débarrasser" desta instituição totalitária que é a razão de Estado. Para usar seus próprios termos, o autor diz: "em conclusão, pode-se dizer que o problema político, ético, social e filosófico que enfrentamos hoje não é tentar libertar o indivíduo do Estado e suas instituições, mas nos libertar do Estado e do tipo de individualização que lhe está associada. Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos tem sido imposta há vários séculos". (FOUCAULT, 1983, p. 232, grifos do autor).

leitura de Foucault, de racionalidade neoliberal – capaz de acionar uma *razão-mundo* e uma *razão do mundo* que descreve (porque produz) as dinâmicas das subjetividades desde a segunda metade do século XX[xxiv]. De acordo com as palavras dos autores, "o neoliberalismo pode se definir como um conjunto de discursos, de práticas, de dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência"[xxv]. No entanto, este novo modo de governamentalidade não diz respeito à ação de uma determinada instituição externa ao indivíduo (como o Estado, a escola etc.), pois este próprio indivíduo contemporâneo é, na perspectiva dos autores, neoliberal. Será por este motivo que Dardot e Laval compreenderão o neoliberalismo como uma "razão-mundo" ao mesmo tempo que uma "razão do mundo"[12], ou seja, uma racionalidade que está impregnada não apenas nas dimensões políticas e econômicas (como algo externo ao indivíduo), mas especialmente na sociedade e na subjetividade global. Isto porque ela não é apenas uma ideologia ou um modo político de governo, mas "a maneira como vivemos, sentimos, pensamos"[xxvi]. Dito de outra forma, a racionalidade neoliberal é um modo existencial de nossa sociedade contemporânea que visa a conquista de si mesmo como bem privado. Por isto, cabe destacar, que conceber o neoliberalismo como uma racionalidade significa compreender esta forma de governo não como uma instituição, mas essencialmente como uma atividade subjetiva que tem como princípio global a concorrência.

A dimensão antropológica desta nova racionalidade visa a suposição de uma realidade social que já existe no século XX, ou seja, o *homem empresarial*. Esta é a subjetividade que contém a ação primordial do neoliberalismo, haja vista que – ao compreender o *homem-empresa* como algo fabricado por esta ordem global do capitalismo – este sujeito é, por excelência, "o homem *competitivo*, totalmente imerso na concorrência global"[xxvii]. Sua completa imersão nesta ordem competitiva requer, ao mesmo tempo, uma valorização de si (como uma técnica do desenvolvimento ao longo da vida) em uma duradoura performatização do capital humano. De acordo com as palavras de Dardot e Laval, "é o indivíduo eficiente e competitivo que procura maximizar seu capital humano em todas as áreas, que não só procura

12 Além de seu desdobramento no desenvolver da obra, esta perspectiva já está explícita na escolha estética do título do livro em francês, o que não foi conservado em sua tradução para o português, assim como sua introdução *Le néolibéralisme comme rationalité* e boa parte da primeira parte *Des limites du gouvernement*. O título em francês permite uma dupla tradução, como se segue: **La** nouvelle **raison** du **monde**; usando o mesmo sistema de grifo, o título do livro pode ser *La nouvelle raison du monde* e *La raison-monde*, o que corrobora com a definição apresentada pelos autores: "ela é 'global' na medida em que é imediatamente válida em escala mundial e, além disso, longe de estar limitada à esfera econômica, tende a se totalizar, ou seja, a 'fazer mundo' através de seu poder de integrar todas as dimensões da existência humana. Como razão do mundo, é ao mesmo tempo uma 'razão-do-mundo'". (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 6).

se projetar no futuro e calcular seus ganhos e custos como o velho homem econômico, mas que procura acima de tudo *trabalhar sobre si mesmo* para se transformar constantemente, para melhorar a si mesmo, para se tornar cada vez mais eficiente"[xxviii]. Dito de outro modo, a racionalidade neoliberal fabrica esta subjetividade global competitiva que tem como objetivo fazer da própria vida (em sua qualidade produtiva) uma empresa a ser desenvolvida ao longo da formação do indivíduo. Nesta ordem, "cada pessoa deve aprender a se tornar um sujeito 'ativo' e 'autônomo' na e através da ação que deve tomar sobre si mesma. Ele aprenderá assim sozinho a empregar 'estratégias de vida' para aumentar seu capital humano e fazer o melhor uso dele"[xxix]. Esta aprendizagem determina as condições de existência de uma *pedagogia autoconstrutiva*[13], onde a empresa de si (como um governo de si) é o "produto" desta máquina neoliberal para o mercado competitivo.

Como mencionado, estes autores partem da análise de Foucault – especialmente no curso de 1978-1979, *Naissance de la biopolitique* – que se volta ao caso alemão e ao caso estadunidense para descrever a "governamentalidade moderna". Em comparação um com o outro e em sua diferença comum à razão de Estado precedente, Michel Foucault formula o conceito de *racionalidade liberal* compreendendo-o não apenas como um regime econômico-político, mas sobretudo como um modo de vida, um *ethos*. Por isto, tanto liberalismo quanto neoliberalismo são pensados como acontecimentos[14] que não estão – nem de longe – dissociados da subjetividade, isto é, dos modos como os exercícios de governo se instauram. No que diz respeito à designação deste movimento do século XX como uma racionalidade, vale considerar, por exemplo, as considerações de Foucault sobre o surgimento da razão de Estado na obra de Giovanni Botero. Na *Leçon du 8 mars 1978*, em seu curso *Sécurité, territoire, population*, ao usar as palavras de Botero, o filósofo considera a razão de Estado como uma forma de dominação que tem como princípio "o conhecimento dos meios para estabelecer, manter e ampliar tal dominação". Em suas palavras, a conservação e o

13 A característica autoconstrutiva desta "pedagogia" diz respeito a sua própria constituição, qual seja: *o mercado*. Assim, o processo subjetivo o qual ele está implicado faz com que o compreendamos "como um processo de autoformação do sujeito econômico, como um processo subjetivo autoeducativo e autodisciplinar, através do qual o indivíduo aprende a se comportar". (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 226).

14 Importante destacar que Foucault problematiza o (neo)liberalismo como um "acontecimento". Em linhas gerais, o que está implicado na análise foucaultiana é o questionamento de nossa "atualidade", visando a uma problematização daquilo que somos ou viemos a ser. De acordo com o filósofo, o acontecimento enquanto um estado de forças onde se produz uma emergência determina que alguma coisa só é possível (por exemplo, *uma* história brasileira que evoca semióforos constitutivos de seu mito fundador, como apresentando anteriormente) a partir da existência de um sujeito e de suas práticas (discursivas e não-discursivas). Esta análise da atualidade como um acontecimento, em Foucault, tem por objetivo problematizar as condições de aceitabilidade de uma verdade manifestada como tal, na emergência da enunciação e prática de um sujeito.

alargamento desta dominação "faz da razão de Estado o tipo de racionalidade que permitirá manter e preservar o Estado desde o momento de sua fundação, em seu funcionamento diário, em sua gestão cotidiana"[xxx]. Nildo Avelino, ao comentar sobre esta forma foucaultiana de conceber o liberalismo, afirma que compreender que "o liberalismo é uma racionalidade governamental implica apreendê-lo como uma prática na qual se encontra a adequação ótima entre princípios de governo, técnicas de poder e a conduta dos indivíduos"[xxxi15].

No entanto, ao que concerne minha crítica, Foucault mesmo notará que o processo de independência estadunidense é já uma instituição de certa liberação econômica, o que é – como destacado a partir do conceito de dependência problematizado por Singer – muito distante do caso brasileiro. Além disto, como destaca Chauí, ao comentar a *Dialética da Colonização* de Alfredo Bosi, no Brasil o sujeito liberal era aquele que era capaz de adquirir novas posses territoriais em um regime de livre concorrência, ou seja, aqueles que tinham a "liberdade de produzir, vender e comprar, [através de uma liberdade] conquistada com o fim do monopólio econômico da Cora portuguesa". Estes, sob a posse de propriedades ou independência econômica, possuíam a "liberdade para fazer-se representar politicamente, por meio de eleições censitárias". Como se não bastasse, tinham também "liberdade para submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica". Por estas razões, conclui a filósofa que "não havia nenhuma incompatibilidade entre ser liberal e senhor de escravos ou em ser liberal e monarquista constitucional, não havendo uma conexão necessária entre liberalismo e republicanismo" [xxxii]. Por outro lado, como destaca Foucault, a fundação do Estado estadunidense e a (re)fundação alemã no pós-guerra têm em comum o fato de que "é como princípio fundador e legitimador do Estado que o liberalismo foi invocado"[xxxiii]. Por isso, é na proximidade e no afastamento de nosso modo de ser (brasileiro) em relação à racionalidade (neo)liberal que procuro localizar este texto sobre um corpo político brasileiro, problematizando-o a partir de certa genealogia, ainda que parcial, da (nossa) racionalidade colonial, ou seja, de um modo de governo dos homens que se instaura a partir do autoritarismo e da dependência como forma de representar a si mesmos.

Acontece que, considerando a emergência de problematizar esta racionalidade, temos que notar que o Brasil se torna uma República cem anos depois da Revolução Francesa, em 1889, um ano após a abolição oficial da escravidão no Brasil. Na fundamentação de uma

15 Para este mesmo autor, quando Foucault fala em racionalidade, ele está atribuindo a este conceito o mesmo sentido que Max Weber atribuía, ou seja, que a "racionalidade é sempre uma ação orientada racionalmente para determinado fim". Desse modo, "racionalidade é uma ação na qual existe a mais perfeita e eficaz articulação entre os meios empregados para atingir um fim almejado". (AVELINO, 2016, p. 248).

"História Oficial" da nação, a lógica de supressão dos negros e indígenas (aqui escravizados) é atualizada com a consolidação deste Brasil republicano, onde a aniquilação dos então "pobres"[16] que marchavam para os rincões do país é atualizada na forma de uma nova escravidão dos trabalhadores. Afinal, não existe pecado ao Sul do Equador[17]. A constituição desta forma de governo dos homens, assim como de si, é tema das duas cenas apresentadas neste texto[18], que sucede e ilumina uma descrição parcial e um pouco alusiva da razão que orienta grande parte das relações sociais na contemporaneidade brasileira.

O interesse dessa sugestão geral está no fato de que muitas vezes a historiografia oficial desqualifica e reorganiza os movimentos violentos de nossa história em uma conciliação pacificadora. Ela funciona, portanto, à moda do ecletismo, pensamento central de nossa república de coalizão, que amortece a história colonial em uma perspectiva conciliadora da qual emerge o mito de um país pacífico e hospitaleiro. Os principais traços desse pensamento filosófico-político são resumidos assim por Roberto Gomes:

> 1) – a desconfiança com os "sistemas", que seriam camisas-de-força do espírito; 2) – a crença de que a "verdade" poderia ser o resultado de um mosaico montado a partir de inúmeros pensadores, o que, além de livrar-nos dos perigos dos sistemas, permitiria um enriquecimento indefinido, aproveitando-se de cada sistema o "melhor" – daí a qualificação de "esclarecido"; dizia Cousin: 'O que recomendo é um ecletismo ilustrado que, julgando com equidade e inclusive com benevolência todas as escolas, peça-lhes por empréstimo o que têm de verdadeiro e elimine o que tem de falso'; 3) – finalmente, a crença tipicamente narcisista e imatura de que, assim agindo, estaríamos dando mostras de "espírito aberto", "esclarecido", não-dogmático – mito que seria notável relacionar com aquele da natural "bondade" do brasileiro, ou com os mitos da "cordialidade", da "democracia racial", das "revoluções sem sangue"[xxxiv].

A alienação das elites intelectuais e políticas do Brasil, particularmente forte a partir do século XIX, teve como resultado concreto "a importação, pelas elites dominantes, de modelos políticos, econômicos e educacionais inteiramente estranhos às nossas condições e àquilo que somos e viemos a ser"[xxxv]. Uma contra-história capaz de situar o que somos e o

16 "Pobres" será a nova categoria defendida discursivamente como verdade do país; a nova homogeneização das diferenças erigida pelas elites intelectuais do Brasil. Negros, indígenas, toda classe marginal será, assim, posta dentro desta grande categoria numa aniquilação das diferenças. Um trabalho genealógico deste processo, desde os processos independentistas do Brasil pode ser encontrado no conjunto de capítulos do livro *História da pobreza no Brasil*, organizado por Fabiano Quadros Rückert [*et al.],* em 2019.

17 Sérgio Buarque de Holanda, em uma rápida nota, comenta sobre esta "crença" europeia que circulava nos anos seiscentista, onde acreditavam-se que "aquém da linha do Equador não existe nenhum pecado", formulada em latim como *Ultra aequinoxialem non peccari* (HOLANDA, 1995, p. 198).

18 Como já destacado, por não ser um estudo que busca apresentar uma linearidade temporal e diacrônica da historiografia, as duas cenas se envolvem em uma fabulação histórica na medida em que, com elas, busca-se desdobrar a hipótese enunciada.

que viemos a ser permite não apenas descortinar o ser nesse devir-colonial[19] como também questionar se uma resposta crítica em termos igualmente importados não reconduz o que somos a uma condição generalizada a partir do fora, a partir do outro, da metrópole. E permaneceríamos assim estranhos a nós mesmos.

Salvo engano, a descrição de nosso modo de ser como uma racionalidade neoliberal tomada como razão-mundo e razão do mundo é tão colonizadora quanto o liberalismo eclético de nossa história-catástrofe oficial. A resistência, assim, se for este o caso, é *anterior* ao reconhecimento (no sentido de um "entregar-se", de uma rendição) de uma racionalidade neoliberal como matriz de nossa organização social, mas de uma "atitude crítica" como manifestação de atos de coragem frente aos processos de governamentalidade. Se em Roberto Gomes esta atitude crítica diz respeito ao "desnudamento desta razão que viemos a ser", de um ponto de vista metodológico, ela não é tão distante do movimento de "inservidão voluntária", evocado por Michel Foucault em *Qu'est-ce que la critique ?*, como um "um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade sobre seus efeitos de

19 Em *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Deleuze e Guattari afirmam que todo devir é minoritário e, por isto, não podemos, por exemplo, falar em "devir-homem", pois, de acordo com os autores, o homem é majoritário por excelência. É importante dizer que, por majoritário, os autores compreendem um estado de dominação e não uma quantificação relativa de grupos assimétricos. Esta dimensão "política" do devir irá aparecer especialmente no encontro de Deleuze e Guattari, ou seja, a partir de *Kafka. Pour une littérature mineure*. No entanto, se consideramos as obras deleuzeanas anteriores a estas, poderemos observar que há uma outra dimensão política, denominada de "pré-individual", que permitirá o filósofo delinear uma teoria do devir como *efetuação* e *contra-efetuação* do acontecimento (DELEUZE, 1969). É junto a isto que Zourabichvili (2003) compreende que, em Deleuze, não há acontecimento sem devir, pois o acontecimento encarna passado-futuro como forma de efetuação e contra-efetuação. Esta hipótese pode ser observada em uma longa citação da 21a série do *Logique du Sens*, quando Deleuze (1969, p. 177, tradução minha) afirma que: "Em qualquer acontecimento, existe de fato o momento presente de efetuação, o momento em que o acontecimento é corporificado em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado dizendo: eis está, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento são julgados apenas em termos deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas, por outro lado, há o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que foge de todo o presente, pois ele está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum* [...]; ou melhor, que não tem outro presente senão o do instante móvel que o representa, sempre dividido em passado-futuro, formando o que deve ser chamado de contra-efetuação". Ao conceber a colonização como um acontecimento, compreendo que não me caberia aqui qualificar como devir apenas aquilo que é minoritário (por exemplo, atos dos negros, ou das mulheres, ou..., pois, ao me instalar neste acontecimento enquanto estratégia crítica e, portanto analítica, desta problematização, percebo um processo subjetivo – que é a constituição desse "nós" brasileiro – em completo devir. Este nós, que me permite perguntar "como somos nós", é a singularidade acontecimental, ou seja, aquilo que se passa *no* acontecimento. Desse modo, o *devir-colonial* surge em um processo de efetuação *no* acontecimento, onde o passado-futuro encarna uma pessoa, constituindo este "nós" brasileiro enquanto singularidade moderna. Em outras palavras, a partir de minha leitura deleuzo-guattariniana, o conceito de devir – tiradas quaisquer categorias que possamos submetê-lo, por exemplo, *maior* e *menor* – pode nos ajudar a compreender o que se passa na singularidade desse "nós" brasileiro sem pressupor que o devir é apenas aquilo efetuado em certo grupo, mas, antes de qualquer coisa, a efetuação de uma singularidade que ocorre no acontecimento, isto é, os modos como a subjetividade brasileira vai se deslizando meio a este acontecimento colonial e que, com ele, vai se constituindo enquanto corpo.

poder e o poder sobre seus discursos de verdade"[xxxvi][20]. Buscando o exercício desta atitude crítica, considero que há uma racionalidade colonial que opera e que está em embate com essa razão estrangeira, dita global, mas que permanece estrangeira, não nos descreve, não emerge em nossa história senão como momento atual de um dispositivo colonizador.

Portanto, considerando que a racionalidade colonial se cristaliza em uma mentalidade e governamentalidade a ela favorável, apresento nos tópicos seguintes uma descrição que não tem como objetivo acompanhar os elementos que materializam um rigor histórico, mas, em vez disto, procura tecê-los em seus mais variados aspectos para assinalar *modos* de manifestações da verdade que alimentarão a constituição de nossa hegemonia. Apesar de considerá-los como *acontecimentais* e, portanto, não evocarem uma correlação dos fatos históricos, mas sobretudo uma aleturgia própria à hegemonia aqui praticada, observo que estes modos encontram ressonâncias com as diversas tecnologias do poder utilizadas pelo sistema colonial/civilizacional problematizados nesta tese. Por outro lado, o quilombo é acentuado em seu potencial político – na perspectiva de ele ser uma prática política: isto é, uma *organização social*, como concebido por Beatriz Nascimento – que engendra uma perspectiva crítica e emancipatória (uma inservidão voluntária) desta racionalidade.

Em outras palavras, nas bordas constitutivas desta racionalidade, o quilombo – e com ele os movimentos e rebeliões negras realizadas em engenhos e senzalas – é assumido como uma experiência de independência e emancipação das forças autoritárias que persistem em nos assombrar na contemporaneidade, tanto nos exercícios de governo quanto econômicos. Isto, porque, nas palavras de Nego Bispo, o quilombo é uma instituição radicalmente contra-colonial. Retomo, por exemplo, a fala de um dos quilombolas do Mandira quando, com certo "pessimismo" quanto à titularidade da terra, afirma um "ativismo" ético, estético, político e econômico como modo de resistência à racionalidade colonial inerente à nossa governamentalidade.

---

20 Sobre este ponto, Nildo Avelino faz uma abrangente problematização em torno da "suposta" relação entre o pensamento de Foucault e o neoliberalismo (como, por exemplo, o livro *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, de Geoffroy de Lagasnerie). Por se tratar de uma questão que não importa a esta tese, considero apenas sua conclusão frente a estas teorias que, para o autor, trata-se de uma suposição desprovida de uma "atitude crítica". Esta atitude crítica, a qual Foucault concebe em sua análise arqueológica, é compreendida pelo cientista político como uma atitude que não institui um regime de verdade para se legitimar e, por isto, ela "revela que a aceitabilidade daquilo que somos, fazemos e pensamos não possui outro fundamento que a arbitrariedade de um saber e a violência de um poder". (AVELINO, 2016, p. 244). Desse modo, uma atitude crítica é movida por uma vontade, uma coragem, que busca escapar da chave "saber-poder" no exercício de uma inservidão voluntária que é, antes de qualquer coisa, "questionar como foram possíveis a sua aceitabilidade, não para denunciar sua maldade essencial ou elogiar a suavidade dos seus limites, mas para revelar na contingência de sua história a fragilidade capaz de franquear novas possibilidades de ser, fazer e pensar em nossa atualidade". (AVELINO, 2016, p. 246).

> Acredito que o importante é continuarmos criando possibilidades de nós nos mantermos aqui. Enquanto estivermos aqui, conseguiremos resistir e lutar. Porém, a partir do momento que a comunidade for enfraquecida, já não poderemos ver o futuro. Por isto, vamos lutar para permanecer vivos.[xxxvii]

Nesta fala, a comunidade é evidenciada enquanto campo de resistência às forças autoritárias que entrelaçam as relações sociais brasileiras. Permanecer vivo surge como uma "palavra de guerra" para continuarem criando possibilidades de vida face ao sistema de dominação que insiste em se atualizar. Desse modo, o quilombo entra em cena como uma experiência contra-colonial que se opõe ao autoritarismo endêmico de nossa república de coalisão, mostrando-se capaz de manter uma frente de poder onde a comunidade não é enfraquecida pela fronteirização empreendida na topologia colonial.

No entanto, cabe destacar que, enquanto um "sistema diferencial", como denomina Beatriz Nascimento, este poder não definido pelo desejo de exploração, dominação e sectarismo, mas pela ação coletiva de compreender que "cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo"[xxxviii]. Nesta perspectiva, o indivíduo não possui o poder, como quem o compra ou conquista, mas é próprio poder enquanto existência diferencial. "Acreditamos que o importante é continuarmos criando possibilidade de nós nos mantermos aqui" é a expressão da diferenciação, a qual não se baseia na conservação de um estado de poder – ético, estético, político e econômico –, mas de uma existência cuja perspectiva é dissolver aquilo que os impossibilitam a vida ou, em outras palavras, daquilo que os impossibilitam ver o futuro.

A estratégia básica deste ato de insurgência, além de permanecerem vivos, é permanecerem nas trincheiras da fronteirização colonial, lugar onde suas forças criativas entram em embate com a racionalidade colonial e, pouco a pouco, vão dissolvendo as fronteiras no exercício de novas possibilidades de existência. Nos próximos tópicos acentuarei esses embates que constituem as relações de autoritarismo e dependência desse "nós brasileiro", enquanto o quilombo vem, pelas margens, dissolvendo estas relações de poder e instaurando uma política da relação como modo de fortalecer a comunidade.

... ***PARA*** **FORÇAR A ENTRADA:** PRIMEIRA CENA

Quando o português chegou
Debaixo de uma bruta chuva
Vestiu o índio.
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.

[...]

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Oswald de Andrade

Antes mesmo do rei, antes mesmo da casa, antes mesmo das estruturas hereditárias e da instituição e dos protocolos, a terra de Pindorama é marcada pelo encontro que materializa a dualidade que forjará os próximos séculos e assentará suas estruturas metafísicas e físicas: *Velho* e *Novo Mundo*[21]. Como afirmam as historiadoras Schwarcz e Starling, "novo, porque ausente dos mapas europeus; novo, porque repleto de animais e plantas desconhecidos; novo, porque povoado por homens estranhos, que praticavam a poligamia, andavam nus e tinham costume fazer a guerra e comer uns aos outros"[xxxix]. Novo porque evocava uma nova forma institucional, um novo protocolo, segundo o qual "o rei não é propriamente uma pessoa", mas uma imagem monopolítica do autoritarismo e dependência – abundante em individuações.

Por aqui – assim como por todos os lugares onde se viu a emergência de um empreendimento colonial/civilizacional –, viu-se a necessidade de vestir o índio, vestir os "homens da terra" com uma roupa que cobrisse suas vergonhas e intimidades, sua nudez; uma roupa que os vincularia à utilidade de serem escravizados por uma estrutura colonial, por uma racionalidade ocidental repleta de valores cristãos, de modos de uma sociedade civilizada. Eis, então, a separação dos mundos *interior* e *exterior* produzida pela impermeabilidade da roupa[22].

21 Este *encontro*, no entanto, não é algo situado apenas em um remoto passado (em 1500, por exemplo), mas a materialidade da subjetividade contemporânea. Ele é uma espécie de "eterno retorno" nietzschiano, constituindo um movimento espiralar donde nossa sociedade se constitui – para além do bem e do mal. Como afirma Krenak (1999, p. 28), "os nossos encontros, eles ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo, eu tenho certeza, até o terceiro milênio, e quem sabe além desse horizonte".

22 Na carta escrita por Pero Vaz de Caminha ao rei, este modo de descrever os denominados "homens da terra" é bastante explícita. Designados como "mancebos e de bons corpos", o fidalgo português narra: "A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma

Não obstante, o mito de um povo pacífico e conciliador – que emanará como semióforo na constituição da nação e que ainda hoje é presente em nosso imaginário, a despeito das desigualdades sociais e das consequentes violências praticadas – não escapa à descrição de Pero Vaz de Caminha em diversas partes de sua carta ao rei Dom Miguel. No primeiro contato com os nativos, o fidalgo português diz:

> E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.

Esta imagem conciliativa atravessa toda a descrição de Caminha. Com eles dançavam, comungavam, festejavam e até bebiam, mesmo que o vinho não os apraziam. Considerando-os portadores de uma tamanha inocência – que sequer a de Adão seria maior –, a "melhor" semente que ali poderia ser lançada pelo rei, segundo o narrador, seria a salvação desta gente. Assim, "todos serão tomados ao desejo" da alteza, afinal, Deus não os havia trago para esta terra "sem causa". Por outro lado, o que a carta escrita pelo português nos lega enquanto riqueza histórica é a composição de um imenso mito pacífico para justificar a dominação daqueles que – sem fé, sem rei e sem lei – habitavam estes trópicos. Mais do que isto, um teatro santo que, protagonizado pelo padre frei Henrique (e por diversos outros que aqui desembarcaram), visava à conversão ontológica dos antagonistas homens da terra, buscando incluí-los na genealogia adâmica. Esta "inclusão", figurada pela conversão de suas almas, implicava indubitavelmente sua "exclusão" para a consolidação de um espírito autoritário. Esta foi a semente que germinou como uma erva daninha na formação da alma brasileira, onde a subjugação do *Outro* era praticada como conversão, pois, como destaca Roberto Gambini, esta conversão "tinha como resultado a passagem da vida tribal integrada para uma experiência anônima nas fronteiras de uma sociedade colonial incipiente, baseada na exploração do trabalho escravo para a produção de bens exportáveis"[xl].

A abundância da terra, seus bons ares, "assim frios e temperados", suas águas "infindas", ou seja, a completude da Natureza nos trópicos, como narrado por Caminha, não isentaria aos homens da terra - de "bons rostos e bons narizes", "bem feitos" – ao teatro da

---

cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto". Podemos notar, além das descrições utilizadas no corpo deste texto, o caráter racial posto em sua narrativa como forma de descrição dos "mancebos", pardos, avermelhados. Era, pois, necessário cobrir as vergonhas destes corpos nus – destes que não era possível "entendimento que aproveitasse" ou linguagem compreendida – com um "barrete vermelho" e uma "carapuça de linho".

falta, de sua incompletude: lhes faltavam uma fé, um Deus, roupas, um rei, a ordem que amamentaria futuramente o progresso republicano. Isto porque a racionalidade colonial encontra no *Outro* a falta de si, aquilo que o representa, isto é, seu espelho. E, a despeito da narrativa de Caminha nos transcrever a perspectiva de um ideal paradisíaco nestas terras tropicais, a inconstância selvagem dos indígenas – que causavam desconfiança nos civilizados – fomentaria o mito da barbárie antropófaga. Inúmeras alegorias fantasiosas de viajantes, em sua maioria imaginadas para além do que os olhos podiam ver ou a razão admirar, seriam largamente inventadas e difundidas nos séculos do "achamento". José Roberto Teixeira Leite, historiador que perseguirá os rastros dos viajantes do imaginário europeu entre os séculos XV e XVII, encontra em xilogravuras, narrativas, diários, entre tantos documentos históricos, a figura dos monstros (ou "bestas-feras") disformes das Américas: cinocéfalos, andrógenos, pigmeus, artabaritos sem boca, arimastos dotados de um só olho na testa, antropófagos, enfim, como destaca o autor, "toda uma horripilante fauna subumana"[xli][23]. Narciso sempre acha feio o que não é espelho. Na análise de Nego Bispo,

> É importante observar que ao se referir aos nativos, Pero Vaz Caminha reconhece que a rebelião daquele povo com os elementos da natureza, ou seja, com o seu território, os permite uma condição de vida indesejável diante da condição dos recém-chegados colonizadores. Isso demonstra, seguramente, que os colonizadores, ao acusarem esse povo de improdutivo e atrasado, estavam querendo refletir naquele povo a sua própria imagem.[xlii]

Junto à conversão dos índios, a apropriação dos trópicos e de suas riquezas edênicas era praticamente automática. Com a prática de um pensamento linear, como afirma Nego Bispo, a frota marítima liderada por Pedro Alves Cabral deixa explícito o desejo português pelo direito de posse das terras à vista do Novo Mundo. Para garantir esta propriedade, nomeava cada coisa da natureza que cobria suas visões. A nomeação dava esta segurança de posse a partir dos topônimos que traçavam a cartografia deste *nomos da terra*: as ervas compridas eram chamadas de "botelho" ou "rabo-de-asno", as aves eram chamadas de "fura-buchos"; e quando houve terra à vista, um grande monte, "mui alto e redondo" – descreve Vaz de Caminha –, é nomeado pelo capitão por "Monte Pascoal" (era época de páscoa para os

23 No entanto, salvas as fantasiosas imagens criadas para representar os homes da terra, segundo Leite (1996, p. 35, grifos meus), "de todos os hábitos dos naturais do Novo Mundo, *nenhum causaria decerto maior espanto entre os europeus que a antropofagia*, causa aliás de constantes discussões filosófico-religiosas acerca da verdadeira índole desses gentios, descendentes de Adão e Eva para alguns, mas para outros pouco mais do que *bestas-feras* – o que de resto propiciava um bom pretexto de escravizá-los".

europeus)[24]. Ali, diante de seus olhos e de sua razão colonial, estava a gigante "pela própria natureza": batizada em uma longa missa como Terra de Vera Cruz; com seu "formoso céu, risonho e límpido", onde "a imagem do Cruzeiro resplandece", a constelação estrelar que se tornaria símbolo (de disputa) desta "pátria amada, Brasil"[25]. Eis o paraíso encontrado – cuja certidão precede seu achamento – pelos portugueses. A cruz fincada naquele monte representaria, em nome Deus, a apropriação deste lugar de fruição, onde se instaura "a matriz de uma consciência para a qual é possível e desejável apropriar-se da cornucópia e sugar para sempre, como eternos filhos que nunca crescem, o leito de um seio inexaurível"[xliii]. No entanto, a imagem desta cruz não estaria fincada apenas naqueles sertões narrados por Caminha, mas seria paulatinamente cravada – com o sabor mítico que nos enobrece – na alma brasileira. A guerra santa empreendida pelos portugueses representava, desse modo, uma vitória material de uma racionalidade ocidental que buscaria, daí em diante, seus meios de crescimento e expansão.

Isto ocorre, porque, como explica Gambini:

> A civilização europeia, vinha há séculos (na verdade, desde o classicismo grego) estruturando uma consciência crescentemente baseada numa racionalidade percebida como atributo humano vitorioso sobre os deuses. O pensamento racional, a linha reta, a não-contradição, a lógica aristotélica e a superação do senso de limite imposto por um poder maior passarão a permear a consciência europeia de maneira cada vez mais imperiosa. Pretendendo-se soberana, ela não suporta dividir o domínio da mente e sua visão de mundo com o outro princípio ou outros valores que a contradigam. Excludente e fria, a razão só se satisfaz com monopólios.[xliv]

Com o intuito de fazer proliferar esta racionalidade, não é de se surpreender que mesmo após a República os indígenas ainda seriam os "Outros" do outro lado da margem. Mas não apenas, pois, com o que deles restaram, milhões de negros "libertos" – que teriam tornado esta terra seus próprios corpos com o suor e sangue de suas vidas ostracizadas – avançavam para os rincões destes trópicos constituindo as periferias enquanto nossa aristocracia colonial caminhava triunfalmente para a atualização de seu império central: o domínio da terra, deste *topos* à vista. Transformavam os nomes, mas a estrutura de dominação e autoritarismo era preservada. Como constata Bispo em seu estudo

24 Importante destacar é que a cartografia desses topônimos – sejam em suas correspondências ou disputas – designavam a constituição do *Outro* na perspectiva ocidental: Natureza e os naturais da terra, ambos "objetos" de curiosidade e de interesse dos europeus.

25 A imagem do cruzeiro que resplandece – marca importante não apenas no Hino Nacional, mas também na representação de nossa Bandeira Nacional – terá sua narrativa europeia inaugural sob a descrição do espanhol João Faras ou João Emeneslau (SCHWARCZ; STARLING, 2018).

> mudavam a denominação das suas organizações político-administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e etnocídio se repetiram em todas as gestões, independente dos conceitos por eles apresentados.[xlv]

Desse modo, por aqui se consolidava o poder das hereditariedades, das tutelas, dos favores, dos conchavos. A guerra santa havia se transformado em ideal republicado. E, mesmo que os movimentos independentistas vinham se arrastando por alguns anos, "em pleno século XIX, o Brasil se afirmava como país independente e incorporava à sua Constituição as fórmulas liberais europeias, ao mesmo tempo que conservava o regime servil, ligado que estava ao passado colonial"[xlvi]. As políticas de mando e obediência constituíam assim seu território em uma mentalidade senhorial, naturalizando um regime servil que buscava nacionalizar um hábito à dependência e ao autoritarismo. Isto, porque, como destaca Gambini, o processo colonial estruturou "uma consciência, um modo de ser, pensar e agir, da qual somos portadores e representantes, queiramos ou não, e da qual um passado riquíssimo foi extirpado [o autor se refere à psique indígena antes do processo colonial/civilizacional], dissociando-se de um todo do qual, no entanto, deveria fazer parte integral e complementar"[xlvii].

A fábula que conta como o rei está nu serve como imagem para a formação desse modo de governamentalidade e, muito provavelmente, para o que denomino, ainda incipientemente, de *racionalidade colonial*. Roberto Gomes, em sua *Crítica da Razão Tupiniquim*, considera que

> Uma Filosofia brasileira precisaria ser o desnudamento desta Razão que viemos a ser. Seja por excesso de pudor, por medo, o fato é que até hoje não nos despimos. Talvez temendo nada encontrar por debaixo de nossos trajes europeus, nosso infatigável terno e gravata. Ou talvez fosse para nós excessivamente doloroso descobrir-se *em,* enfrentando a radical solidão da nudez. Tiraríamos as roupas para descobrir, absurdamente, que estamos nus"[xlviii].

Mas ao contrário disto, e em vez de uma resposta crítica, cultuamos uma consciência coletiva – cuja racionalidade é colonial –, marcada por arquétipos servis onde as práticas de mando e obediência são abundantemente cultivadas. Nos tornamos fiéis detentores e protetores do passaporte ocidental de uma educação autoritária, legado de nossa conversão ontológica que tem como princípios o poder, a dominação, a obediência e o medo.

Como "o rei não é propriamente uma pessoa", sua roupa é ao mesmo tempo invisível e vista por todos; é o que se vê, o que veste esse infatigável *nós* brasileiro enquanto novo rei. A carapuça vermelha que nos foi legada como modo de nos dominar e que, com ela, mantemos presente a dominação. No entanto, caberia questionar: como escapar do eterno paradoxo da

existência do rei, que parece mais uma espécie de "barbeiro" lógico russelliano[26] que uma pessoa propriamente dita? Como fazer do dia de chuva uma manhã de sol? Necessário, pois, assumir uma perspectiva contra-colonial, ao modo descrito por Bispo, isto é, produzir um pensamento circular, uma contra-efetuação da colônia em nós. É neste momento que, parafraseando Abdias Nascimento, "o disfarce da fusão, da miscigenação, perde sua eficácia, e o rei branco está nu"[xlix]. No entanto, esta posição contra-colonial deve passar pela compreensão de que "*trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo*"[l].

Com isto, poderemos retomar a hipótese de que a racionalidade colonial amplifica o que, atualmente, é designado como racionalidade neoliberal, onde a forma da concorrência encontra no autoritarismo e na dependência uma outra forma de expressão nestes trópicos. Para o desdobramento da problematização desta hipótese, precisaremos considerar que nossa roupa está usada e surrada, praticamente aderida ao corpo, para então questionar se não há uma nova configuração subjetiva que apreendeu muito profundamente o ser que a roupa imprime. Assim, ao desvespuciar, descolombizar e descabralizar o Brasil, podemos questionar: que corpo resta enquanto espaço de relações nas dinâmicas contemporâneas? Talvez reste um corpo, uma subjetividade, em que o autoritarismo e as relações de dependência, marcas profundas do colonialismo, estejam já irremediavelmente encravadas. Afinal, se Michel Foucault mostra a correlação entre liberalismo e sujeito liberal, entre hegemonia e aleturgia, assim como Pierre Dardot e Christian Laval mostram entre neoliberalismo e sujeito-empresa, uma República colonial não poderia ter como correlato outra coisa que um sujeito colonial. De todo modo, ainda que se possa imaginar um desnudamento que surpreendesse uma nudez insuspeita, nova, própria, por enquanto podemos encontrar neste corpo a atualização das relações coloniais que fundam a República no Brasil (o esvaziamento da Casa Real do corpo físico do rei[li]), onde, com elas, constituem-se uma subjetividade marcada pelo autoritarismo e pela dependência em um teatro de poder e dominação.

26 Referência ao conhecido *Paradoxo do Barbeiro*, um variante do paradoxo inventado por Bertrand Russell para criticar o "paraíso lógico" de Cantor. Para uma discursão a este respeito, veja: (GONDIM; GOMES, 2016).

... *AO* FORÇAR A ENTRADA: SEGUNDA CENA

Na casa do rei, que é um palácio de corindo e pórfiro vermelho antigo, não posso entrar, mas nos jardins do rei, abertos à visitação pública, eu e meus amigos e os amigos de meus amigos temos direito de passear e até de fazer piquenique.

Vivemos de olhos cravados nas janelas da casa do rei, pois há expectativa de ele assomar e saudar-nos ou fazer um gesto qualquer. Até agora isto não aconteceu. Começamos a suspeitar que o rei não mora, nunca morou em sua casa.

Então onde mora o rei, e se não mora ali, por que não nos franqueiam a entrada da casa? O guarda explicou-nos que seria contra o protocolo, e não pode haver rei sem protocolo. E que não fazia mal o rei, por hipótese, não morar ali ou mesmo em nenhum lugar, pois o rei não é propriamente uma pessoa, mas uma instituição, ao passo que nós, seus súditos, somos pessoas físicas e em geral não nos comportamos bem nos paços.

Um dia destes alguém, desconhecido de nós todos, tentou forçar a entrada na casa do rei e foi dissuadido com bons modos. Como insistisse, removeram-no à força. Meu filho de oito anos, que assistiu à cena, perguntou: "Quem sabe se era o rei que queria entrar?".

Carlos Drummond de Andrade

Supondo que o reinado tenha sido substituído por uma República, marcando o que seria o fim do Brasil-Império (1822-1889), os súditos adquirem "entrada franca". A casa do rei, tornada "casa do povo", seria território aberto a qualquer um que quisesse ali entrar para ocupar não apenas seus jardins, mas para apropriar-se de seus paços. Porém, sai o rei, fica o *protocolo*. Sai o Império, fica um corpo político fragmentado, cindido em múltiplas desigualdades e arranjado em diferentes jogos de dominação. Permanece uma estrutura doméstica que movimenta e expande os familiarismos[lii]. Os clientismos, os paternalismos e as tutelas sustentam as bases desse protocolo que se apresentava como uma solução natural para os problemas de uma nação alicerçada nos proveitos de uma colônia de exploração e em uma divisão de territórios que buscava atualizar o poder de mando e obediência nas mãos dos grandes senhores de terra. Desse modo, "estereotipada por longos anos de vida rural, *a mentalidade de casa-grande* invadiu assim as cidades e conquistou todas as profissões, sem exclusão das mais humildes"[liii]. Isto porque, naquela altura, as tecnologias do poder exercidas pela escravidão, mais que uma economia colonial, haviam se transformado em uma espécie de "consciência nacional", moldando condutas e definindo desigualdades, atualizando práticas de dominação e criando uma sociedade fortemente paternalista e hierárquica[liv].

Em 1821, ao sair da Casa Real, que se estabelecia com seus poderes nucleares na então capital do Brasil (o Rio de Janeiro), a mudança do corpo do rei de volta a Portugal não implicaria a entrega das chaves da casa ao corpo político desta antiga Terra de Vera Cruz, mas, em vez disto, à preservação, perpetuação e proliferação dos poderes hereditários, da instituição protocolar, do beneficiário *pater* nacional. Como destaca Schwarcz, "esse etos patriarcal e masculino foi, assim, transplantado para os tempos de República, quando se continuava a regular a distribuição do poder por meio da hierarquia e da força política de senhores de terra"[lv]. Desta rede hierárquica e beneficiária ainda fortemente presente em nossa contemporaneidade, composta sobretudo por uma aristocracia rural, *nós*, "pessoas físicas", ao forçar a entrada, seremos removidos *com força* e *bons modos*, afinal, "não nos comportamos bem nos paços" de uma terra que já tinha certificado de propriedade[27].

É por isto que este texto se materializa em uma tentativa de pensar o sistema de diferenças e dominações que subsiste no Brasil contemporâneo a partir da perspectiva de que há uma racionalidade específica – o que tem como efeito formas de subjetivação próprias e atuais – cuja genealogia parece descrever a emergência conceitual de uma *razão colonial* que não se reduz em nenhum momento a certa racionalidade neoliberal, mas que a amplifica dentro de suas características próprias. Pela força empreendida – seja a de forçar a entrada ou a de ser removido com bons modos –, fica desse modo a suspeita de que o rei não mora e nunca morou em sua casa. Desta maneira, a pergunta pela abertura democrática da porta desta casa – através da qual as pessoas poderiam avançar em paços que, afinal, pertenceriam a todos – não alcança em momento algum de nossa história mais que o tom de uma suspeita ingênua: "quem sabe se era o rei que queria entrar?".

A atmosfera do pensamento que orienta a elite intelectual e política brasileira no final do século XIX, na fundação da República, sedimenta um olhar historiográfico em que nosso passado (e com ele nosso futuro) estariam marcados por uma disposição pacífica e conciliadora[28]. Embora esta não seja então a primeira república no *Novo Mundo*, é a "primeira

27 Este "certificado" de propriedade se dá, primeiramente, com a bula *Inter Caetera*, de 4 e maio de 1493 e, posteriormente, com o Tratado de Tordesilhas. Com a primeira, o papa Alexandre VI dividiu as terras do globo entre Portugal e Espanha. Com a segunda, a partir de uma linha imaginária, as duas coroas assinaram suas posses. Quando Pero Vaz de Caminha escreve sua carta ao rei, ele a inicia assegurando este certificado de propriedade ao dizer: "posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam à Vossa Alteza a nova do achamento desta *vossa terra nova* [...]".

28 Esta disposição pacífica e conciliadora pode ser compreendidas junto à Chauí (2019b, p. 192), a partir de sua leitura de Afonso Celso (livro *Porque me ufano de meu país*), com base na perspectiva de que ronda em nosso país um ufanismo, uma espécie de "orgulho" por aquilo que somos. A pacificação e a conciliação aparecem assim como um mito que concebe, por exemplo, que nossa nação se consolidou a partir do "cruzamento de três raças valorosas constitui[ndo] um povo bom, pacífico, ordeiro, serviçal, sensível e sem preconceitos". Este mito

república brasileira", no sentido profundo de estabelecer a forma governamental nascente na imagem de conciliação (espécie de república de coalisão) e em um golpe (marca inaugural de certo "golpismo atávico"[lvi])[29]. O golpe que arranja, que dá um jeito. E o mais interessante: a república nasce de um golpe face a um reinado que se impôs desde 1808, ocupando terras coloniais que se tornariam o simulacro da metrópole enquanto os franceses avançavam pelo velho mundo. Sim, os franceses da revolução republicana... É uma espécie muito curiosa de ciranda ideológica.

E quis a ironia da história que o Benjamin brasileiro fosse homônimo do Constant francês, em nome e sobrenome, marcando nossa frágil república na repetição quase cômica de um signo relevante da revolução francesa. Porém, tudo ocorre nos trópicos sem alguma posição em disputa, como a posição burguesa daquelas terras, mas com uma assimilação de toda posição em uma nação eclética (supostamente não classista, portanto). Ligaram-se no Brasil o positivismo, certo liberalismo e o militarismo, em repetição mal ajambrada de acontecimentos estrangeiros. Assim, como diria Roberto Gomes, "de país colonizado, tornamo-nos formalmente livres – e sempre saudosos"[lvii]. Como destaca Azevedo Amaral em seu livro *O Brasil na crise atual*, publicado em 1934, "tornamo-nos um curioso caso histórico de uma nação que, tendo tido personalidade coletiva característica quando vivia sob o regime colonial, passou a colonizar-se espiritualmente depois de ter realizado sua independência política"[lviii].

---

tem seus correlatos com um outro mito erigido por nossa intelectualidade conservadora, qual seja: *o mito da cordialidade*. O homem cordial, enquanto um ufanismo brasileiro, surge de uma má interpretação da perspectiva crítica da obra de Sérgio Buarque de Holanda, quando este considera a dificuldade (encarada com horror) do brasileiro em separar o público do privado, o Estado da família. Surge então um "homem" cujo caráter é definido por sua hospitalidade, generosidade e civilidade nos tratos com os outros. Estas características, no entanto, possuem sua fecundidade nos modos de vida de nossa antiga aristocracia rural, onde a função dos familiarismos possui seus correlatos no mito da conciliação e pacificação na tentativa de enobrecer o homem disciplinado e submisso e vilescer o homem insubordinado e revoltado. O fato de ser um "homem" e não uma "mulher" denota seu berço patriarcal, onde a masculinidade possui centralidade no exercício destas características de diplomacia (HOLANDA, 1995).

29 De acordo com Glissant (1996), o "atavismo" se apresenta como marca de uma *cultura atávica* na medida em que uma cultura busca consolidar uma *identidade-raiz*. Fundamentada a partir de um nomadismo em flecha (projetivo), as culturas atávicas têm por princípio o lugar da não-relação (onde ocorre a fronteirização como defendido por Achille Mbembe). Este "lugar" possui o estatuto de uma identidade única que busca se universalizar frente às diferenças que tendem a se crioulizar. Importante ressaltar que as culturas atávicas e compósitas – sendo esta última as culturas que colocam em relação as diferenças – não se opõem como quem pudesse estabelecer um *versus* entre uma e outra. O que as determinam e as diferenciam são seus modos de operação no processo de composição *do* social. Para Glissant, as culturas compósitas tendem a "se tonar" atávicas [Glissant (1996, p. 22, tradução e grifo meus) utiliza o conceito *devir* para definir seu processo de passagem entre compósita e atávica], o que significa, em suas palavras, que elas "reivindicam uma espécie de *perdurabilidade*, um tempo que parece necessário para que qualquer cultura esteja segura de si mesma e tenha a audácia de se afirmar". As culturas compósitas, por outro lado, em vez de assumir uma identidade raiz como única e universal, tendem a se diferenciar na medida em que visam à creolização, a partir de um encontro onde as identidades-raiz vão ao encontro de outras identidades-raiz, compondo um rizoma.

Como sintoma do saudosismo evidenciado por Roberto Gomes, não é demasiado estranho encontrar entre nós – seja política, econômica, social ou intelectualmente – um interesse insaciável pelo estrangeiro, por aquilo que vem de fora, como se fôssemos um apêndice do exterior, acentuadamente da Europa. Neste lugar, naturalizou-se um puro desejo edipiano pelo reconhecimento desta Grande-Mãe, de sermos por ela ouvidos e, obviamente, reconhecidos. Como destaca Sérgio Buarque de Holanda, "aqueles que pugnaram por uma vida nova representavam, talvez, ainda mais do que seus antecessores, a ideia de que o país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais: deve formar-se de fora para dentro, deve merecer a aprovação dos *outros*"[lix]. Nos ambientes institucionais, conservamos um sentimento fetichizado pelo terno e gravata, pela elegância burguesa, pelo intelectualismo extraterritorial. Muitas vezes, canta-se pela ordem e pelo progresso, procurando trocar qualquer ideia de república por um qualquer imperialismo. Afinal, esta república está fundada em uma estrutura doméstica e familiar complexa e violenta, na qual o patriarcalismo impera ainda como forma de sustentação de algo que habituou-se chamar de "família tradicional brasileira". No que diz respeito à filosofia, vestidos com trajes emprestados, tornamo-nos, nas palavras de Roberto Gomes, "assimiladores" e "ornamentais", numa estética caricata e empobrecida da repetição de conceitos que habitam um paraíso metafísico *au-delà* de nossos trópicos. Traços que revelam que nossa intelectualidade é, como destaca Buarque de Holanda, "conservadora" e "senhorial", onde operam um sentimento de "presunção" a partir daquele que *domina* um móbil de conhecimentos frente aquele que *não domina*: "de onde, por vezes, certo tipo de erudição, sobretudo formal e exterior, onde os apelidos raros, os epítetos supostamente científicos, as citações em língua estrangeira se destinam a deslumbrar o leitor como fosse uma coleção de pedras brilhantes e preciosas"[lx30].

Nada surpreendente, se notamos que nossa experiência republicana foi amamentada e educada a partir do universo doméstico europeu[31]. Enquanto a saída do rei pudesse representar a entrega das chaves para o corpo brasileiro, restou-nos, entretanto, uma estrutura cindida por múltiplas desigualdades e diferentes jogos de dominação que reproduzem

30 Roberto Gomes, ao contrapor nosso "jeito piadístico" de ser, afirma que no momento de pensar queremos a coisa séria, momento em que: "mergulhado num escafandro greco-romano – embora não seja nem grego nem romano -, o brasileiro foge de sua identidade [...]. No bolor de nosso 'pensamento oficial' não se encontra qualquer sinal de uma atitude que assuma o Brasil e pretenda pensá-lo em nossos termos. Além do palavrório aridamente técnico e estéril, das ideias gerais, das teses que antecipadamente sabemos como vão concluir, das ideias bem pensantes, nada encontramos que possa denunciar a presença de um pensamento brasileiro entre nossos 'filósofos oficiais', vítimas de um discurso que não pensa, delira". (GOMES, 2001, p. 12).

31 Cabe destacar que a própria concepção de *Ordem* e *Progresso* – inscrita em nossa bandeira nacional – trata-se de uma perspectiva do positivismo comtiano.

internamente as relações coloniais. Como afirma os mandiranos, "esta gente [a elite brasileira] não tem sequer afinidades com pobres, negros, comunidades tradicionais e povos indígenas", haja vista que a partir da fronteirização, a elas aplicadas, que elas exercem a dominação endêmica à racionalidade colonial. Presa a seus extraterritorialismos, altamente cultuados nos diversos exercícios de governo, nossa república, e com ela nossa elite intelectual, sob a proteção de suas fortificadas arquiteturas imperiais, jogaram por debaixo de seus tapetes provinciais tudo aquilo que pudesse representar uma outra experiência de república, tudo que pudesse manter simbolicamente evidenciado *nossos rastros coloniais*. Em vez de uma ética e política de memória, os habitantes republicanos herdaram do colonialismo o esquecimento, além de grande parte de suas estruturas de poder engenhosas e, portanto, enganosas. Uma "bronca" secular com aqueles que foram jogados às margens do país. Como conclui Abdias Nascimento em seus documentos de uma militância pan-africanista,

> Para os africanos escravizados, assim como para os seus descendentes "libertos", tanto o Estado colonial português quanto o Brasil – colônia, império e república – têm uma única e idêntica significação: um estado de terror organizado contra eles. Um Estado por assim dizer *natural* em sua iniquidade fundamental, um Estado *naturalmente* ilegítimo, porque tem sido a cristalização político-social dos interesses exclusivos de um segmento elitista, cuja aspiração é atingir o *status* árido-europeu em estética racial, em padrão de cultura e civilização. Esse segmento tem sido o maior beneficiário da espoliação que em todos os sentidos tem vitimado o povo afro-brasileiro ao longo da nossa história.[lxi]

Em virtude deste Estado *natural* e *naturalizante*, suprimimos as revoltas das senzalas para consagrar as "grandes revoluções" ocidentais. Sim, as grandes revoluções... Deste modo, fundamos nosso pensamento utópico baseado nas *topias* alheias e extraterritoriais sob as bases de uma pedagogia do esquecimento. Nesta pedagogia – com certa extroversão e emoções dionisíacas – nós, brasileiros, alimentamo-nos do empreendimento colonial/civilizacional, assumindo-o como alicerce constituinte de nossa identidade nacional. Como destaca Gambini, "é quase um hábito, ao defrontarmos grandes ideias, nos voltarmos sempre para o hemisfério norte e nos reportarmos a um clima intelectual de autores, bibliografias e tradições que nunca nos incluem"[lxii]. Desse modo, mergulhados nestes meandros transatlânticos, escapamos com certo humor alienante de nos levarmos "nós mesmos" *a sério*[32], de nos colocarmos à prova.

32 Gomes (2001, p. 13-19) fará uma distinção entre o *sério* e o *a sério*. O primeiro, de acordo com o autor, estaria a serviço de uma "máscara social", como uma "casca normativa que nos vem do exterior e nos dita o que convém". Por outro lado, o *a sério*, em vez de um certo "zelo" pelas normas sociais impostas pelo externo, possui um aspecto interno que, ao menos, a partir de uma perspectiva crítica, coloca o socialmente admitido sob suspeita. Desse modo, o *a sério* é como plano de composições de múltiplas significações, enquanto o *sério* é quando as singularidades são reduzidas a uma caricatura existencial centrada no externo, trata-se, em suas palavras, de uma *Razão Ornamental*.

> Urgente, pois, que se faça a leitura além das aparências dos mitos com os quais gostamos de nos revestir de modo narcisista. Além da cordialidade, do espírito aberto e conciliador; são mitos e apresentam algo comum aos mitos: estruturam uma visão de mundo e pretendem ser inquestionáveis. Gerados pela ausência de uma posição crítica, são produto da indiferenciação intelectual. Eis por que, ausente a crítica, seu contrário emerge sob a forma de intolerância, sectarismo, partidarismo estéril, repressão, censura – um campo fértil para a atuação da autoridade irracional e para os regimes que dela façam uso[lxiii].

Uma outra experiência não se trataria de uma romantização do passado, como quem o erige em uma forma de idealizar o futuro, mas de reeditá-lo, como afirma Bispo, com uma consistência crítica de uma memória situada em nossos próprios trópicos. Consistência esta que encontramos, por exemplo, no acontecimento de 1789. Curiosamente situado no mesmo ano da Revolução Francesa, este foi o ano em que os escravizados do Engenho de Santana se rebelaram contra a ordem colonial, mataram o mestre de açúcar, refugiaram-se nas matas e escreveram um tratado revolucionário que, como destaca Barros de Castro, "levanta uma ponta do véu de ignorância que encobre a atuação dos escravos como agentes históricos, capazes de traduzir os seus interesses em reinvindicações, e exercer pressões no sentido da transformação do regime que os oprime"[lxiv].

> Meu Senhor, nós queremos paz e não queremos guerra; se meu senhor também quiser nossa paz há de ser nessa conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber.
> Em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós, não tirando um destes dias por causa de dia santo.
> Para podermos viver nos há de dar rede, tarrafa e canoas. Não nos há de obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mande seus pretos Minas.
> Para seu sustento, tenha lancha de pescaria ou canoas do alto e, quando quiser comer mariscos, mande seus pretos Minas.
> Faça uma barca grande para quando for para Bahia nós metermos nossas cargas para não pagarmos fretes.
> Na planta de mandioca, os homens queremos que só tenham tarefa de duas mãos e as mulheres de duas mãos e meia.
> A tarefa de farinha há de ser de cinco alqueires rasos, pondo arrancadores bastantes para estes servirem de pendurarem os tapetes. A tarefa de cana há de ser de cinco mãos, e não de seis, e a dez canas em cada feixe.
> No barco há de pôr quatro varas, e um para o leme, e um no leme puxa muito por nós. A madeira que se serrar com serra de mão embaixo hão de serrar três, e um em cima.
> A medida de lenha há de ser como aqui se praticava, para cada medida um cortador, e uma mulher para carregadeira.
> Os atuais feitores não os queremos, faça eleição de outros com nossa aprovação. Nas moendas há de pôr quatro moedeiras, e duas guindas e uma carcanha.
> Em cada uma caldeira há de haver botador de fogo, e em cada terno de faixas o mesmo, e no dia sábado há de haver remediavelmente peija no Engenho.
> Os marinheiros que andam na lancha, além de camisa de baeta que se lhe dá, hão de ter gibão de baeta, e todo o vestuário necessário.
> O canavial de Jabiru, o iremos aproveitar por esta vez, e depois há de ficar para pasto, porque não podemos andar tirando canas por entre mangues.

> Poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada um tirar jacarandás ou qualquer pau sem darmos parte para isso.
> A estar por todos os artigos acima, e conceder-nos estar sempre de posse da ferramenta, estamos prontos para o servirmos como dantes, porque não queremos seguir os maus costumes dos mais Engenhos.
> Poderemos brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos impeça e nem seja preciso licença[33].

Como podemos notar, os negros deste engenho insurgem face à condição colonial em cada artigo posto no documento. Conhecido como *Tratado de Paz*, os escravizados do Engenho de Santana nos legam uma experiência de resistência, "notável a muitos títulos"[lxv], face aos ostracismos da colônia desde suas primeiras linhas; resistência esta que se estenderia em outros levantes entre 1821 e 1824 e, depois, em 1828. Eles iniciam dizendo: "nós queremos paz e não queremos a guerra; *se meu senhor também quiser nossa paz há de ser nessa conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber*". Neste caso, os conceitos de paz, assim como o de guerra, estão submetidos à conjunção *se* que segue como condição única para a consumação da revolta.

Como uma sentença, nos artigos subsequentes, eles decidem as condições trabalhistas que desejam se submeterem, iniciando com o alargamento de dias de folga (sexta-feira e sábado), para que pudessem se dedicar a atividades econômicas próprias. A paralização das atividades por tempo indeterminado, a abertura para negociações e as exigências solicitadas revelam uma organização social no sentido profundo estabelecido por Beatriz Nascimento em sua definição de quilombo. Eles se organizam, como se reconhecendo homens, como se reconhecendo seus direitos, e exigem uma nova condição de trabalho e autonomia, fundando a primeira experiência de manifestação trabalhista no Brasil. A senzala, o engenho, tornam-se o espaço de disputa e negociação de uma condição de vida melhor, tanto para homens quanto para mulheres – o que nos possibilita presumir que a composição deste tratado contou com a participação feminina.

Além dos elementos trabalhistas evocados em cada exigência, os escravizados negam os atuais feitores e seus castigos, nos oferecendo uma primeira experiência democrática ocorrida no Brasil-Colônia, quando as decisões políticas ainda partiam da Coroa portuguesa. Eles dizem: "os atuais feitores não os queremos" e exigem: "faça eleição de outros com nossa aprovação". É importante dizer que este é o primeiro registro histórico que concebe a prática

33 Este documento foi extraído do livro *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*, de Gomes (2015, p. 52-53). Porém, cabe ressaltar, que sua primeira publicação foi realizada por Stuart Schwartz em seu artigo *Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves' View of Slavery*, publicado na revista *Hispanic American Historical Review*, em 1977.

de eleições nestes trópicos, tendo aplicabilidade política e social na medida em que eles, possivelmente, pretendiam aprovar feitores menos algozes e mais flexíveis nas frequentes negociações. Ao exigirem: "poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada um tirar jacarandás ou qualquer pau sem darmos parte para isso", os aquilombados de Santana fazem uso de uma estratégia colonial denominada de "brecha camponesa"[34]. Exigindo não apenas sua permanência, mas também sua ampliação – apesar de que esta prática visava ao controle dos escravizados, impedindo-os de se rebelarem e se aquilombarem –, os cativos buscavam se apropriar, dia após dia, da terra, fazendo dela não apenas seu espaço de disputa e negociação, mas também sua condição vital. Lugar onde poderiam brincar, folgar e cantar sempre que quisessem sem que fossem impedidos.

A reivindicação pela autonomia em suas celebrações religiosas, assim como dos meios de produção e de trabalho, indica uma autonomia constituinte da organização social, tendo como substrato o domínio da escrita em uma época em que o analfabetismo incorria em praticamente toda população brasileira. O uso da escrita destaca vigorasamente a característica de uma organização social que sabia os motivos pelos quais se rebelavam e que, para um combate à altura, seria necessário apropriar-se das tecnologias que a colônia utilizava para os reprimirem. Há uma importante inversão política neste ato, pois, se por um lado o domínio da letra era utilizado pela administração colonial como forma de os subalternizar, por outro eles o utilizam como prática de resistência no alargamento de seus direitos. Além desta inversão, temos aqui a oportunidade de considerar que – apesar do tratado escrito pelos cativos evocar elementos que nos conduzem a considerar apenas a dimensão econômica envolvida nas exigências – há uma forte afirmação de caráter "psicológico" que envolve a existencialização dos escravizados. Nesta perspectiva, "as aspirações dos escravos, seja no que se refere ao trabalho dedicado às suas roças, seja em torno à liberdade nos batuques e

34 De acordo com o historiador João José Reis, a "brecha camponesa" trata-se "de uma margem de economia própria para o escravo dentro do sistema escravista. Ao ceder um pedaço de terra em usufruto e a folga semanal para trabalhá-la, o senhor aumentava a quantidade de gêneros disponíveis para alimentar a escravaria numerosa, ao mesmo tempo que fornecia uma válvula de escape para as pressões resultantes da escravidão". (REIS, 1986, p. 28). Para além desta dimensão econômica, a "brecha camponesa" possuía também sua dimensão ideológica. Ainda de acordo com o autor supracitado, apresentando documentação histórica do sistema escravista no Rio de Janeiro, no século XIX, a administração colonial entendia que "a ilusão de propriedade 'distrai' da escravidão e prende, mais que uma vigilância feroz e dispendiosa, o escravo à fazenda. 'Distrai', ao mesmo tempo, o senhor do seu papel social, tornando-o mais humano aos seus próprios olhos. 'Estas suas roças, e o produto que delas tiram, faz-lhes adquirir certo amor ao país, distraí-los um pouco da escravidão, e entreter com esse seu pequeno direito de propriedade. Certamente o fazendeiro vê encher-se a sua alma de certa satisfação quando vê vir o seu escravo da sua roça trazendo o seu cacho de bananas, o cará, a cana, etc." (REIS, 1986, p. 31).

festividades, colocam em cheio e, primordialmente, a questão do reconhecimento da sua existência e lugar na sociedade"[lxvi].

Anterior a este tratado, entre 1597 e 1694, temos o Quilombo dos Palmares como uma das maiores insurgências à colônia portuguesa. Ao reunir mais de 20 mil negros, esta comunidade se tornou o terror dos colonos e dos fazendeiros locais. Palmares é também o temor da Coroa, afinal, "diante da impossibilidade de destruí-los, chegaram a propor tratados de paz, visando reconhecer a autonomia dos palmaristas, em troca de lealdade"[lxvii]. Negando se curvar ao imperialismo colonial, organizaram ataques, emboscadas e roubos por quase um século, tornando-se posteriormente símbolo de resistência à repressão do Estado. Como denunciado por Abdias Nascimento, este é o mesmo Estado que praticou o genocídio de homens e mulheres negros após a denominada "abolição" da escravidão[lxviii]. No entanto, seria no mínimo curioso se nossa história concebesse Palmares como uma primeira experiência republicana em nossos trópicos. Ao contrário disto, encontramos, por exemplo, um pouco antes da fundação da *res publica*[35] brasileira, discursos como o do presidente do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano (IAGA), Roberto Calheiros de Mello. Proferido em 1873, em comemoração ao quarto aniversário do IAGA, o presidente diz:

> Nem mais amplos ou melhores são os monumentos que nos restão acerca da existencia e extinção dos Palmares. As chronicas fallão dos repetidos levantamentos de tropas e frequentes investidas contra aquelle formidavel ajuntamento até sua completa extinção; mas não nos descrevendo a estrutura interior da suposta republica, não nos deixão hoje até que ponto o governo de Zumby confundia as ideias de nobre e altiva independencia com as de depredação e desenfreamento. As explorações que o Instituto mandará proceder mais tarde na memoravel serra da Barriga e n'outros lugares que a tradição assignala como pousios, talvez nos venhão a fornecer algumas relíquias de objetos de uso e artefactos d'aquelles desgraçados guerreiros[lxix36]

A designação do Quilombo dos Palmares como uma "suposta república" explicita a história que as instituições nacionais e estaduais pretendiam criar a partir de suas explorações arqueológicas. Ao adjetivá-lo como "suposto", o instituto deixa evidente a negação que é nutrida por Palmares, objetivando a constituição de uma história nacional alimentada pelo iluminismo e marcada pelo progresso. Ao contrário daqueles "desgraçados guerreiros", no discurso destas instituições, o branco (e europeu) surge como uma solução bem sucedida na constituição da civilização brasileira que teria, a partir de então, a marca da ordem e do

35 Em oposição à *res privata*, a *res publica* significa aquilo que é público, uma espécie de "bem comum" da sociedade, uma coletivização dos direitos sociais (SCHWARCZ, 2019).

36 Em citações documentais como esta, mantenho a escrita como apresentada no documento, objetivando não alterar as expressões, as formas gramaticais da época em que o documento foi escrito.

progresso graças aos civilizados portugueses. Nos *Apontamentos para a história da pátria*, publicado em 1873 na mesma revista, será a imagem do sertanista alagoano Bernardo Vieira de Melo que protagonizará a vitória – a "mais esplêndida", diz o documento – contra Palmares, então compreendido como inimigos da sociedade[37].

Este protagonismo europeu, que tende a suprimir os danos da colonização na invenção da figura dos negros (e indígenas) como inimigos do processo civilizacional, pode ser encontrado também na obra *História da colonização portuguesa do Brasil*, escrita em comemoração ao primeiro centenário de nossa independência e publicada entre os anos 1921-1924. Escrita pela elite intelectual brasileira (e lusófona), a historiografia ganha matéria, expressão e conteúdo quando o Brasil é pensado a partir dos arquétipos europeus, concebendo a colonização como um fato heroico e benéfico para a formação da cultura e da identidade brasileiras. Nas palavras apresentadas nesta obra, o empreendimento megalomaníaco da colonização é assim entendido:

> O extraordinário, neste drama da História universal, é o defrontar do homem da Renascença com o espécimen do homem pré-histórico da América; o encontro da nobreza europeia, oriunda da cavalgada mística das Cruzadas, com o antropófago; do homem vestido de brocados flamengos e veludos genoveses, com o homem nu da idade lítica; da caravela artilhada com a piroga; do guerreiro armado da espada e do arcabuz com o aborígene nômada, que o defrontava com o arco flexível e as aceradas flechas; dos homens que haviam começado a edificar os jerónimos com o exemplar fóssil, habitante das selvas tropicais. O maravilhoso é a implantação do homem civilizado, do homem que tinha uma legislação, uma poesia e uma arte, nos abismos vegetais das florestas asfixiantes, entre os seus ferozes irmãos primitivos, obrigado a transportar para o paraíso inóspito, ressoante de rugidos, de silvos e de cantos, a cruz pesada da civilização. Emocionantissimo espectáculo é êsse a que pudemos, por assim dizer, assistir, da transfusão de uma civilização multimilenária, que já produzira os poemas de Homero, de Vergílio e de Dante, a filosofia de Platão, a sciência de Pythágoras, Ptolomeu e Euclides, a arte de Phídias, de Fra-Angélico, de Botticcelli, de Nuno Gonçalves, de Miguel Ângelo e de Leonardo de Vinci, a eloqüência de Demósthenes, de Cicero e de Santo Agostinho, a arquitectura do Parthénon, do Fórum e das catedrais bizantina, românica e gótica, numa seiva gigantesca, povoada por um homem infantilmente terrível, que ainda devorava os seus semelhantes e conservava o casto impudor sexual do anjo e do tigre.[lxx]

Na composição deste atavismo cultural, desta dependência ao exterior como forma de pensar os trópicos *seriamente*, a colonização é concebida por esta intelectualidade como um evento "extraordinário", onde a implantação do homem civilizado é concebida como um

37 Em um conciso recorte do documento, encontramos reminiscências da constituição desta narrativa histórica. Veja: "Que o mesmo Vieira de Mello mascara da sua fazenda Pindoba para os Palmares, com grande número de voluntários; Que ainda ao mesmo Vieira de Mello fora conferido o comando destas tropas e o título de capitão-mor; Que dividido o nosso exército em três corpos, foi confiado o que tinha de entrar em combate no ponto mais difícil e arriscado ao capitão-mor Bernardo Vieira de Mello; Que depois dos últimos socorros de gente, armas e canhões enviados de Pernambuco, ainda é Vieira de Mello que denodadamente penetra no centro das fortificações, pondo termo com a vitória a mais esplêndida a uma luta demasiado sangrenta e vingando a derrota de Domingos Jorge Velho". (DUARTE, 1873, p. 32).

acontecimento "maravilhoso", visto que os europeus, enquanto civilização multimilenária, possuíam tantos "benefícios" para este paraíso inóspito (a legislação, a poesia, a arte, a ciência, entre tantos). Os indígenas, por outro lado, são concebidos como ferozes, antropófagos, nômades, primitivos, na implantação desse "emocionantissimo espectáculo que pudemos assistir", onde o homem branco era o protagonista de um gigantesco empreendimento que buscava converter a "infantilidade terrível" daqueles que devoravam seus semelhantes.

Guerreiros ferozes, como Palmares, estariam à margem da constituição desta história que visava a atualização desse espetáculo a céu aberto, bem como a romantização da topologia da violência em uma defesa da racionalidade colonial. Não é de se admirar que, em vez das experiências lideradas por nomes como Ganga-Zumba, Zumbi, no caso de Palmares, e por negros que se manifestam contra a precariedade de vida a qual são submetidos, no caso do Engenho de Santana[38], deslocou-se o positivismo de Auguste Comte para o centro do golpe que pôde fundar oficialmente nossa experiência republicana. Excomungaram nossas revoltas comunais sob a égide de mitos revolucionários estrangeiros. Na edipianização de nossas estruturas subjetivas mais perenes, fomos vestidos de um ecletismo cientificista acentuado pelo positivismo, visceralmente conectado ao liberalismo anglo-saxão. Enquanto Palmares representava um exercício de liberdade e autonomia como outra experiência de república, estabeleceu-se entre nós uma prolongada condição de dependência que marcaria nossas condições sociais e subjetivas.

Não muito tarde, chegou-se a inventar uma "democracia racial" sob as bases de um saudosismo perverso, evocando um suposto "orgulho" brasileiro pela presença biológica/cultural da África e construindo a imagem do "senhor benevolente"[lxxi]. Postularam assim:

> o mito de que a sobrevivência de traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido o resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos. Canções, danças, comidas, religiões, linguagem, de origem africana, presentes como elemento integral da cultura brasileira, seriam outros tantos comprovantes da ausência de preconceito e discriminação racial dos brasileiros 'brancos'[lxxii].

Estas ornamentais teorias encontram campo fértil em nossos trópicos, e "isto se dá em função do estado de alienação no qual nos encontramos; preferimos jogos lógicos e epistemológicos àquilo que sabemos urgente"[lxxiii]. A este exercício epistemológico de nossa

38 Estas experiências sequer são mencionadas nos três volumes da *Historia da colonização portuguesa do Brasil*.

elite intelectual, caberia questionar, junto a Abdias Nascimento, se "seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação?"[lxxiv]. Um questionamento como este não implica, no entanto, em uma negação a estes conhecimentos científicos, mas em uma posição crítica ao seu uso proteico e universalista, considerando-os como modo de legitimação e reconhecimento do que é produzido nestes trópicos. Nas palavras do autor supracitado, "o conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase 500 anos de opressão"[lxxv]. É em virtude disto que Abdias arrogará em favor do que ele denomina de "instrumento conceitual operativo", onde o quilombo emerge como uma "ideia-força" que se opõe à racionalidade colonial, aquela que amplifica a espoliação econômica da terra e das gentes. De acordo com suas palavras, este instrumento conceitual "não pode ser fruto de uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata", ao contrário disto, ele deve "exprimir a vivência de cultura e de práxis de coletividade negra [...], enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta"[lxxvi].

Ao evocar o quilombo dos Palmares como experiência uma experiência de emancipação do colonialismo, não desejava, de forma alguma, apresentar um estudo histórico, arqueológico, sequer antropológico e sociológico desta comunidade que resistiu duramente à colônia durante o século XVII. Para isto, temos historiadores como Pedro Paulo Funari, Flávio dos Santos Gomes, Clóvis Moura, João José Reis, entre tantos outros[39]. Queria apenas sobressaltar estes empreendimentos aquilombados como experiência de uma organização social independente da escravidão, ou seja, de uma ideia-força conceitual. Em outras palavras, como um modo de proclamar "a falência da colonização mental eurocentrista", celebrando "o advento da libertação quilombista"[lxxvii]. Isto porque, ao erigir uma história gloriosa da colonização, a lógica que fundamenta o pensamento intelectual na fundação de nossa república evoca a necessidade de problematizar esta pedagogia do esquecimento, empreendida por uma razão-colônia que persiste em nos vestir enquanto corpo brasileiro. Como destaca Gambini, "transcendendo a coloração das peles, o que verdadeiramente importa é o mito que coletivamente estamos vivendo"[lxxviii], afinal, como questiona Nego Bispo, "qual a diferença ente o ataque dos colonizadores contra o Quilombo dos Palmares no século XVII e os atuais ataques praticados pelo grande capital contra as comunidades atingidas pelos [...] ditos empreendimentos?"[lxxix]. Com isso, talvez possamos

39 A quem se interessar neste estudo, sugiro: Funari (1996); Funari (1997); Gomes (1996); Gomes (1997); Moura (1988); Moura (1993); Reis (1996); Reis e Gomes (1996).

situar assim a emergência conceitual de uma racionalidade colonial, cuja descrição mereceria uma genealogia mais desenvolvida da historiografia brasileira, o que não está em questão neste texto.

RACIONALIDADE COLONIAL E A CONTEMPORANEIDADE

De forma sintética, uma racionalidade não diz respeito a um modelo econômico particular, nem a um modelo político de exercício de governo, mas ao modo como as diversas relações de poder ocorrem. Michel Foucault, por exemplo, analisa o neoliberalismo norte-americano mostrando que este modelo "é muito mais um tipo de relação entre governantes e governados do que uma técnica dos governantes em relação aos governados"[lxxx]. Se a racionalidade neoliberal coloca o elemento econômico do cálculo e, principalmente, da *concorrência* como modo privilegiado de governo e como modo constitutivo dos sujeitos (sujeitos de interesse), pode-se suspeitar que, embora esteja presente, esse *modus operandi* não descreve com precisão o móbil das relações sociais e políticas brasileiras. Afinal, o tipo de poder em jogo tem como medida a dominação, uma relação atual de dependência e independência, uma relação atual entre superioridade e inferioridade (equação violenta marcada, por exemplo, por um racismo estrutural, por relações de gênero e de classe) e não a liberdade, como no modelo liberal em que "a liberdade não é nada além – mas já é muito – do que uma relação real entre governantes e governados, uma relação onde a medida 'muito pequena' da liberdade que existe é dada por um 'ainda mais' de liberdade que é exigida"[lxxxi].

Sem recusar o papel importante da estrutura socioeconômica neoliberal, considero que esse conceito não parece primordial para compreender o que se passa na atualidade do Brasil no século XXI, mesmo que ele seja importante para entender por que motivos a condição política brasileira atual é possível no contexto mundial, em suas relações inter-Estados, tendo em vista que as discussões a respeito do neoliberalismo lançam mais luz sobre a possibilidade geopolítica da política econômica brasileira do que sobre a configuração sócio-política "interna". Desse modo, caberia questionar: como as coisas se passam "internamente", afinal?

Algumas poucas situações, bastante cotidianas, da experiência brasileira indicam que a constituição de um "nós" brasileiro não é tanto o reflexo de um modelo neoliberal quanto de uma disposição simbólica de dominação. Podemos inferir que há uma dupla herança em jogo: relações efetivas de dominação do padrão colonial e, por outro lado, uma roupagem conciliadora e pacífica na égide dos semióforos que constituem a história "Oficial" deste nós.

A pergunta de Nego Bispo, que poderia ser concebida irreverente do ponto de vista histórico, é respondida pelo autor na medida em que essa dominação simbólica se expressa no Brasil enquanto um "pensamento colonial". É neste exercício que, para o autor, a troca de nomenclatura de um determino modo de governo não significa que sua estrutura tem se alterado. De acordo com suas palavras,

> o que podemos perceber é que essas comunidades [comunidades indígenas, quilombolas: denominadas pelo autor de afropindorâmicas] *continuam sendo atacadas pelos colonizadores* que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, *os colonizadores*, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com as máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência de nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida.[lxxxii]

A partir desta citação de Nego Bispo, podemos dizer que existe um complexo jogo de sentimentos de humilhação e de superioridade que atravessa o imaginário social brasileiro, muito mais do que uma forma concorrencial. Esta, aliás, é contrária à solidariedade que orgulhosamente grande parte da população evoca como característica de sua sociabilidade, o que se reflete em um senso de comunidade muito presente e, por vezes, "utilizado/instrumentalizado" pelo poder de um grupo, como uma milícia, uma igreja, entre outros. Essa comunidade por vezes sucumbe a uma organização, mas nesse mesmo movimento ela normalmente procura se defender – *Il faut défendre la communauté* – do estrangeirismo opressor, colonialista, encarnado sem grandes questionamentos por nosso pensamento oficial, acadêmico, que vai de par com o empresariado neoliberal na usurpação dessas comunidades como parte de um todo homogêneo, embora por razões diferentes (tradição emprestada no pensamento nacional, por um lado, e neoliberalismo importado, por outro). No caso das comunidades tradicionais, das expropriações cotidianas às quais são vítimas, podemos dizer que, se há uma economia, esta é descrita como o faz Bispo, ou seja, como uma "economia monocultora colonial", que, sob a égide de seus autoritarismos, desumanizam indígenas e quilombolas à medida em que os desterram, afinal, como vimos nesta tese, estes se humanizam pela própria terra.

O que se nota é que, de todo modo, as tensões da condição colonial têm várias escalas e se reproduz como racionalidade que atravessa as mais diversas relações sociais em uma espécie de "cadeia alimentar" (incluindo nessa imagem a ideia da predação). Trata-se de uma racionalidade colonial cuja forma geral não é a concorrência, mas a de tensões geradas por níveis de dominação diversos, configurando uma cadeia antropofágica de jogos de

superioridade-humilhação. O Estado Democrático de Direito, como evidenciado por Antonio dos Santos Bispo, revela-se assim como um pensamento atávico, onde os "os povos colonizadores continuam no fluxo linear da sua lógica cosmovisiva, em função mesmo da sua forma vertical e monista de elaboração do pensamento, que não os permite e/ou os capacita a fazerem refluxos"[lxxxiii].

Quando muitas pessoas no Brasil são contra o pagamento de FGTS[40] para empregadas domésticas ou contra o programa bolsa família[41], não se trata de "economizar", de estabelecer condições iguais de concorrência, nem de uma concepção de política social. A chave ainda economicista de análise não alcança o sentido da posição de recusa de um direito trabalhista mínimo ou de uma renda mínima, uma vez que essa recusa não parece diretamente ligada simplesmente a algo como uma posição individualista ou pouco humanista (e, portanto, pouco republicana), na forma de um egoísmo economicamente orientado. A ideia de que se deva recusar qualquer parcela aos "sem-parcela", como retoma Jacques Rancière[lxxxiv], está explícita não apenas no exemplo do FGTS ou do bolsa família, mas em relações cotidianas ou "micro-sociais". Vemos este estado de negação em diversos relatos apresentados pelos mandiranos nesta tese, onde a desapropriação, a desintegração da comunidade e a negação de seus direitos atualizam a condição colonial que subjaz no Brasil. Em um dos diversos relatos apresentados por Nego Bispo, encontramos esta prática típica de uma consciência colonial enquanto forma de governo. Para o autor quilombola,

> poderíamos citar infindáveis exemplos como o Projeto Grande Carajás da Vale de exploração mineral numa área que corresponde a 900 km2, ou seja, um décimo de todo o território brasileiro, que afeta a vida de inúmeras comunidades [...]; o projeto de implantação do Sistema Ferroviário Transnordestina que, associado aos empreendimentos que virão ao seu reboque como a expansão da fronteira agrícola da soja e da cana-de-açúcar, hidrelétricas e exploração mineral, causarão impactos brutais a toda população nordestina [...].[lxxxv]

Beatriz Nascimento, em uma de suas respostas no texto *O nativismo angolano pós-revolução*, escrito em 1979, utiliza trechos de uma poesia de Armindo Francisco como dados de uma atitude crítica de nossa atualidade, colocando em evidência os "motivos" pelos quais a luta ainda é imanente dentro desta razão de Estado em que a dominação simbólica captura a

40 FGTS é um Fundo de Garantia do Tempo de Serviço, conquista dos trabalhadores que remunera o trabalhador que é despedido sem justa causa a partir de uma conta vinculada ao contrato de trabalho, o que implica uma contribuição mensal do empregador.

41 Programa de distribuição de renda criado em 2003 e que estabelece uma renda mínima (sob determinadas condições), atendendo a famílias em situação de pobreza e de pobreza extrema. Boa parte da classe média e da classe alta brasileiras é contrária ao programa estabelecido pelo governo de Luiz Inácio Lula da Silva, "argumentando" geralmente por meio da expressão atroz: "não se deve dar o peixe, mas ensinar a pescar".

econômica e se revela como modo de destruição da diferença. Segue os trechos do poema citado pela autora:

> A luta continua porque estou farto da fome
> A luta continua porque estou farto da miséria
> A luta continua porque estou farto da calúnia
> A luta continua porque estou farto de ser estúpido
>
> Há quinhentos anos que sou analfabeto
> Não sou ninguém
> Não tenho fome
> Há quinhentos anos que sou rapaz
> Mesmo aos cem anos
>
> Há quinhentos anos que sou espancado
> Há quinhentos anos que sou esborrachado
>
> O meu pai chama-se rapaz
> A minha mãe é Maria
> O nome da minha irmã é rapariga
>
> A luta continua porque estou farto da fé e do Império
> Das civilizações ocidentais
> Das religiões hipócritas
> Estou farto de ser sub-homem
> Estou farto de ser ignorante e ignorado
>
> A luta continua porque estou farto de esperar
> Estou farto das migalhas
> A minha terra tem maná, leite e mel, e não como
> Tenho fome de séculos
>
> Já não suporto os ladrões do meu pão
> Já não suporto os ladrões da minha força
> Já não suporto os ladrões das minhas riquezas
>
> Ainda ontem na minha rua alguém pedia esmola
>
> A luta continua porque do oceano ao leste
> A quitandeira ainda grita: laranja, laranja minha senhora
>
> A lavadeira ainda diz: bom-dia minha senhora
> A luta continua...[lxxxvi]

Durante uma entrevista realizada com a comunidade do Mandira no ápice da propagação do novo Corona vírus, em 2020, esta condição de dominação parece ainda ser uma chave de operação, dada a racionalidade que produzem nossa subjetividade. Nesta entrevista, um dos comunitários afirma:

> Existe um núcleo que eles querem destruir [...] A elite segue... só morrem quando Deus fala: 'você vai e não tem jeito'. [No entanto], quando chega na massa, *em que não tem para onde*

> *correr*, *o pobre*, por exemplo, não tem jeito, *ele acaba morrendo em casa, pois não tem condições de correr*. *Quando sentir a falta de ar, já era*. Infelizmente é o que eles querem.[lxxxvii]

Ao comentar sobre as políticas de reconhecimento e demarcação territorial, o mesmo comunitário diz:

> Temos uma política federal que não está nem aí para os quilombolas, os indígenas. Quando se fala de território, dos direitos dos povos tradicionais, querem acabar com tudo.[lxxxviii]

Quando consideramos a realidade das relações sociais internas do país, a pesquisa de campo nos oferece uma multiplicidade de matérias de expressão que nos permitem problematizar nossa atualidade a partir de uma atitude contra-colonial daquilo que somos e viemos a ser. No entanto, estes breves exemplos expressam que a dominação não se confunde sempre com exploração (economia), mas se situa em um sentimento profundo de disputa simbólica. É nesta direção que Bispo afirmará que nossa sociedade contemporânea ainda opera a partir do colonialismo na medida diversas formas de violências, racismos, expropriações, etc. São cotidianamente efetuados tanto pelo Estado quanto por parte da sociedade brasileira. Afinal, desde o século XIX, grande parte da classe média e da elite brasileiras reafirmam o que tomam como certa superioridade simbólica (superioridade-humilhação), herdada da identificação imaginária com o colonizador, o estrangeiro. É por isso que o modo como a República foi "proclamada" no Brasil é decisivo, como apresentado anteriormente.

Dessa disputa simbólica participa, como seu avesso, uma impossibilidade vital de suplantar as relações de poder nas quais essas mesmas pessoas são dominadas, são "humilhadas". Portanto, muitos tratam de "aproveitar" os mínimos modos de dominação possíveis (há uma grande escala em jogo, uma cadeia alimentar complexa, assim como a concorrência tem diversos níveis na racionalidade neoliberal). Como destacado na fala do mandirano, a elite brasileira não está interessada em suas causas, ao contrário disto, desejam a destruição em massa pela via da negação de direitos constitucionais, como saúde e educação. O narcisismo ocidental, próprio do exercício de governo de si e dos outros forjados na racionalidade colonial, é base fundamental de suas buscas: encontrar no outro o próprio espelho. Quando isto não ocorre, cabem-nos destruir qualquer possibilidade emergente da diferença. Como afirma o comunitário:

> [Eles] defendem, com unhas e dentes, projetos que visam eles mesmos, pois se importam apenas com aquilo que os representam.[lxxxix]

Aparentemente, quanto mais um país é simbolicamente (e/ou economicamente) dominante – quando é colonizador no sentido amplo do termo – menos ele reproduz internamente (entre os cidadãos) as distâncias que os situam face ao "resto" do mundo nessa exata posição de superioridade. Acontece que os conflitos gerados por essa tensão (de diferentes extensões e intensidades) parecem crescer em escala exponencial no Brasil e, talvez, em grande parte do mundo. Conflitos que, muitas vezes, implicam a aniquilação de modos de vida diversos, aniquilação como censura, aniquilação como Antropoceno. Aniquilação esta que reproduz cotidianamente o conflito constitutivo da República Federativa do Brasil, a condição colonial de nosso conceito importado de "independência".

Tendo isto em vista, podemos concluir que no espaço do poder, corpos eventuais se sucedem sem que o protocolo republicano seja outra coisa que a imagem de uma pacificação idealmente universal. A maneira neoliberal de conciliação pela suposta autonomia de todas as partes (igualdade no jogo) imprime *de fora* certa racionalidade que se impõe como descritiva de uma subjetividade sempre permeável às razões estrangeiras. Porém, a reprodução de relações violentas de dominação nas mais sutis questões cotidianas encontra eco mais forte na história de dependência (inclusive econômica e intelectual) do que em qualquer disposição à concorrência. Há mais sobrevivência, ressentimento e vingança do que cálculo de vantagens nas redes sociais e subjetivas que compõem essa frágil generalidade que se pode denominar (não sem risco) por um "nós" adjetivado "brasileiro". Afinal, esse corpo político que nasce da usurpação colonizadora gera um corpo-história em que a alteridade violenta de um encontro se reproduz entre diversos órgãos – partes de um corpo, portanto, cujas relações de encontro e alteridade não se deixam conciliar senão numa imagem falsificadora de *uma* República una e conciliadora.

É assim que, por debaixo da roupa de um país independente, sobrevive e cresce um modo de subjetividade marcado pela dependência. O contexto de "liberação" na descrição da emergência histórica de uma racionalidade (neo)liberal problematizada pelos franceses (Foucault, Dardot e Laval) é muito distante do contexto de dependência em que ocorre nossa experiência republicana. O perverso mito conciliador e pacificador do senhor benevolente envolve, com sua roupagem colonial, as estruturas mais perenes da subjetividade brasileira, construindo assim uma história-catástrofe na repetição empobrecida de uma ideia de república. E a essa hegemonia, quanto ao exercício de governo, não poderia corresponder uma aleturgia que se visse dispensada de uma luta constante por espaço nos paços. Uma luta, cabe

dizer, que não corresponde à forma da concorrência, mas sobretudo à forma da dominação e, portanto, da dependência. Como afirma Marilena Chauí,

> Preservando as marcas da sociedade colonial, escravista e patrimonialista, o Brasil é marcado pela predominância do privado sobre o público e, estendendo a hierarquia familiar ao conjunto social, constitui uma sociedade fortemente hierárquica em todos os seus aspectos: as relações sociais e intersubjetivas aparecem como uma relação entre um superior, que comanda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de comando e obediência. O outro nunca é reconhecido como sujeito de direitos, nem como subjetividade nem como alteridade[xc].

São as marcas desta dependência, imprimidas profundamente pela racionalidade colonial, que produzem as estruturas internas de nossa subjetividade contemporânea. Como afirmou Beatriz Nascimento na conferência sobre a *Historiografia do Quilombo*, proferida na *Quinzena do Negro na USP*, em 1977, "a questão econômica não é o grande drama?", pois "o grande drama justamente é reconhecimento da pessoa, do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil". Um reconhecimento, sintetiza a historiadora, de um outro "nós", "capaz de ser, capaz de existir dentro da nação" [xci], aquilombado, manifestador de direitos que sequer nossa experiência republicana foi capaz de garantir. É por isto que o quilombo ainda continua sendo, em suas palavras, "um avanço [...] uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você"[xcii]. Temos acesso a esta possibilidade nos dias de destruição quando, retomando a conversação realizada no Mandira, um mandirano afirma:

> A partir do momento que a comunidade for enfraquecida, já não poderemos ver o futuro. Por isto, vamos lutar para permanecer vivos.

Desse modo, ao conceber o quilombo como experiência de instituição africana e de uma prática política que escapa de uma delimitação étnico-identitária (como o caso da constituição de nossa identidade nacional, que é baseada em mitos pacificadores e conciliadores entre povos), temo-lo, assim, como uma possibilidade de "ver o futuro", não para idealizá-lo como um elemento utópico meio às nossas mazelas, mas para projetá-lo, como quem profetiza o passado, em uma forma de resistência a esta racionalidade colonial que insiste em atualizar sua hegemonia. No desnudamento desta razão que viemos a ser, esta experiência comunal parece nos servir como meio de escape à governamentalidade que está em jogo nas expressões de nossos autoritarismo e dependência. Em outras palavras, *o quilombo se institui como um processo biopolítico de resistência à razão colonial, constituindo uma atitude contra-colonial que se afirma na contra-efetuação do devir-colonial*.

O que notamos a partir da experiência de campo com o Mandira é que o quilombo, em sua relação, diferenças e circularidade, surge como uma iniciação a esta sapiência, como um ato de criar um momento feliz. Trata-se, portanto, de uma coragem da verdade que se apresenta como resistência à razão conservadora, ao vício do colonizador, ao racionalismo dominador e repressivo. Coragem esta que não encontramos em nossa República, mas a encontramos no Quilombo dos Palmares, nos aquilombamentos do Engenho de Santana, no Mandira, e entre tantos outros grupos quilombista constituídos em nossa história. Enquanto comunidades contra-colonizadoras, o quilombo se apresenta como uma prática política possível para profetizar o passado em um movimento de reedição próprio de seu pensamento circular.

Fazer o *Borí*, se revela assim uma possível resposta elaborada pela historiadora brasileira Beatriz Nascimento. O que isto significa? Fazer o Borí é colocar estas ambivalências no mesmo plano, alimentando um *corpo-cabeça* em uma espécie de singularidade encarnada de todos os tempos, onde a ancestralidade possui um tônus de profetização do passado em vez de sua proteica romantização ou esquecimento. Esse processo profético tem em vista a constituição de uma outra história, de uma outra identidade, que não a Oficial ou Nacional, engendrando um movimento simultâneo de constituição de si em um processo de diferenciação da diáspora. Trata-se de uma espécie de experiência de sangue, corpo e pele que envolve um processo de iniciação a uma política da relação que tem como objetivo dissolver a fronteirização generalizada da topologia colonial imposta sob o próprio corpo. Trata-se de criar para si um corpo-território onde o autoritarismo é colocado em xeque sob a égide de uma nova relação subjetiva com o *Outro*. Em outras palavras, é um manifesto que vê este *Outro* em si, envolvidos numa *topia* existencial que é a própria terra e dissolvendo a fronteirização da topologia colonial. Nas palavras de Beatriz Nascimento no documentário *Orí*:

> O Ôrí na realidade está nessa trajetória do ir e vir. É um momento de não separação, embora aparentemente por ser rito de passagem, rito iniciático, existe um grande corte, uma grande separação do seu passado para o que vem a partir de você mesmo. Essa não separação que está na origem do Ôrí é a não separação, vamos dizer assim, suportando e assimilando as diferenças. O Ôrí talvez esteja numa outra linguagem, uma linguagem também de povos africanos com os povos bantus. O Ôrí pode estar também no prefixo Ki, de onde surge Kilombo. Esse respeito das diferenças que está projetado no conceito de não separação, não há separatividade, é só momento de passagem, o momento de interlocução, não é de interligação, é de interlocução, esse momento é o momento de uma busca, de uma assimilação de alguma coisa, talvez passada, talvez presente, talvez futura, e está na origem justamente dessas palavras pequenas, miúdas como o Ki, Ôrí, e uma série de outras palavras. Axé também é uma palavra que tem o mesmo significado, de alguma coisa interlocutada, o primeiro código, o primeiro é expressão, é verbalização, o Ki, ou Ôrí, esse processo de fazer a cabeça, fazer o

> Bôrí, tem um B antes de alguma coisa que tem esse significado primordial e imediato que é a própria cabeça. Ôrí é a própria cabeça, é a própria unidade, mas ela está buscando nesse momento um instante de não separação, porque ela já é uma unidade, então nesse sentido ela começa a respeitar as diferenças que existem.[xciii]

Neste documentário, narrado e roteirizado por Beatriz Nascimento e dirigido por Raquel Gerber, Beatriz compreende o *Orí* como um elemento de vitalidade que se estabelece como um "rito" de "iniciação a um novo estágio da vida". Em suas palavras, esse processo acontece apenas "para aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com seu passado, com seu presente, com seu futuro, com sua origem e com seu momento ali"[xciv]. Para a historiadora, *Orí* é este processo que articula a heterogeneidade na constituição de uma identidade-relação, considerando que, na tradição filosófico-teológica da cultura Yorubá, *Orí* é a cabeça [como uma "vasilha da personalidade e do destino"[xcv]] que precisa ser alimentada no ritual denominado *Borí*.

Fazer o *Borí* é alimentar esta cabeça mí(s)tica em uma oferenda que consagra não apenas *ÒòSàálá* (aquele que faz a cabeça), mas também ao *àiyé*, isto é, a *terra-mundo*. Escrito com outras palavras, trata-se de estabelecer um canal entre o sujeito e suas forças vitais, haja vista que o *Orí* "se projeta a partir das diferenças, dos rompimentos numa outra unidade, na unidade primordial que é a cabeça, que é o núcleo, *o quilombo é núcleo*"[xcvi]. Fazer *Borí*, desse modo, é alimentar o quilombo em nós como um modo de produzir um "ressurgimento" para a subjetividade brasileira, como uma forma de "sair da repressão, sair da Senzala e ir pro Quilombo"[xcvii].

É nesta outra dimensão que esta tese ensaia sua crítica a um *nós brasileiro* arraigado em uma racionalidade colonial e sua proposta de um *nós quilombola* visceralmente fecundado na diferença e na relação. Em outras palavras, fazer o *Borí* é alimentar o quilombo nesse *nós* difuso e complexo, sobrepondo tempos e imaginários para escapar da repressão, do autoritarismo endêmico da identidade nacional brasileira, estabelecendo uma relação vital com esta terra-mundo; com uma memória criativa que busca escapar das máquinas coloniais que insistem em impor uma subjetividade dominante. Como afirma Beatriz Nascimento, em um de seus artigos publicados em 1989, "Orí talvez seja o novo nome do Brasil. Este nome criado por nós, a grande massa de oprimidos, reprimidos"[xcviii]. Por isto, fazer o *Borí* é também fazer minha história, uma história-continente que busca articular o quilombo como um manifesto nas dinâmicas das relações de poder do autoritarismo brasileiro. Enfim, alimentar as forças vitais desta nova terra articulada a novos territórios existenciais como modo de escapar dos dias de destruição.

Permanecemos aqui
Permaneceremos aqui
Resistiremos com força;
é o que precisamos para correr atrás do resto.

---

i SCHWARCZ, 2019, p. 24.
ii COSTA; SILVA, 2011, n.p.
iii Dados do campo produzidos pelo autor.
iv Dados produzidos em campo pelo autor.
v CHAUÍ, 2019b.
vi SCHWARCZ, 2019, p. 23.
vii SCHWARCZ, 2019, p. 35-36.
viii HOLANDA, 1995, p. 86.
ix HOLANDA, 1995, p. 88.
x SINGER, 1998.
xi SINGER, 1998, p. 120, grifos do autor.
xii SINGER, 1998, p. 123.
xiii SINGER, 1998, p. 126.
xiv COCCO, 2014.
xv BISPO, 2015, p. 19.
xvi NASCIMENTO, 2018, p. 131.
xvii NASCIMENTO, 2018, p. 136.
xviii DARDOT; LAVAL, 2009.
xix FOUCAULT, 2012, p. 8.
xx FOUCAULT, 2012, p. 18.
xxi GOMES, 1994, p. 12.
xxii DARDOT; LAVAL, 2009.
xxiii GOMES, 1994, p. 27.
xxiv DARDOT; LAVAL, 2009.
xxv DARDOT; LAVAL, 2009, p. 6.
xxvi DARDOT; LAVAL, 2009, p. 5.
xxvii DARDOT; LAVAL, 2009, p. 403, grifos do autor.
xxviii DARDOT; LAVAL, 2009, p. 414, grifos dos autores.
xxix DARDOT; LAVAL, 2009, p. 418.
xxx FOUCAULT, 2004, p. 243.
xxxi AVELINO, 2016, p. 249.
xxxii CHAUÍ, 2019b, p. 181-182.
xxxiii FOUCAULT, 2004, p. 223.
xxxiv GOMES, 1994, p. 36.
xxxv GOMES, 1994, p. 46.
xxxvi FOUCAULT, 2015, p. 39.
xxxvii Dados de campo produzido pelo autor.
xxxviii NASCIMENTO, 2018, p. 334.
xxxix SCHWARCZ; STARLING, 2018, n.p.
xl GAMBINI, 2000, p. 152.
xli LEITE, 1996, p. 34.
xlii BISPO, 2015, n.p.
xliii GAMBINI, 2000, p. 22.
xliv GAMBINI, 2000, p. 164.
xlv BISPO, 2015, n.p.
xlvi VIOTTI, 2010b, p. 70.
xlvii GAMBINI, 2000, p 25.
xlviii GOMES, 1994, p. 24, grifo do autor.
xlix NASCIMENTO, 2019, p. 177.
l VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 133, grifos meus.
li KANTOROWICZ, 1998.
lii ANDRADE, 2007.
liii HOLANDA, 1995, p. 87, grifos meus.

liv SCHWARCZ, 2019.
lv SCHWARCZ, 2019, p. 53.
lvi NAPOLITANO, 2019.
lvii GOMES, 1994, p. 102.
lviii AZEVEDO, 1934, p. 179-180.
lix HOLANDA, 1995, p. 166, grifos do autor.
lx HOLANDA, 1995, p. 164-165.
lxi NASCIMENTO, 2019, p. 286-287, grifos do autor.
lxii GAMBINI, 2000, p. 24.
lxiii GOMES, 1994, p. 47.
lxiv CASTRO, 1980, p. 96.
lxv CASTRO, 1980, p. 96.
lxvi CASTRO, 1980, p. 99.
lxvii GOMES, 2015, p. 49.
lxviii NASCIMENTO, 1978.
lxix MELLO, 1874, p. 85-86.
lxx MELLO, 1874, p. 85-86.
lxxi FREYRE, 2005.
lxxii NASCIMENTO, 1978, p. 55.
lxxiii GOMES, 1994, p. 94.
lxxiv NASCIMENTO, 2019, p. 287.
lxxv NASCIMENTO, 2019, p. 287.
lxxvi NASCIMENTO, 2019, p. 289.
lxxvii NASCIMENTO, 2019, p. 288.
lxxviii GAMBINI, 2000, p. 178.
lxxix BISPO, 2015, p. 21.
lxxx FOUCAULT, 2004, p. 224.
lxxxi FOUCAULT, 2004, p. 64.
lxxxii BISPO, 2015, p. 76, grifos meus.
lxxxiii BISPO, 2015, p. 95.
lxxxiv RANCIÈRE, 1995.
lxxxv BISPO, 2015, p. 70.
lxxxvi NASCIMENTO, 2018, p. 187-188.
lxxxvii Dados de campo produzidos pelo autor.
lxxxviii Dados de campo produzidos pelo autor.
lxxxix Dados de campo produzidos pelo autor.
xc CHAUÍ, 2020, n.p.
xci NASCIMENTO, 2018, p. 328.
xcii NASCIMENTO, 2018, p. 190.
xciii NASCIMENTO, 1982, p. 7.
xciv NASCIMENTO, 2018, p. 333.
xcv DIAS, 2014, p. 19.
xcvi NASCIMENTO, 2018, p. 334, grifos meus.
xcvii NASCIMENTO, 2018, p. 343.
xcviii NASCIMENTO, 2018, p. 343.

Mineirinho,
cuidado com o que você vai fazer com esse material,
podemos te achar até no inferno
Mandirano

BIBLIOGRAFIAS

ANDRADE, A. M.; TATTO, N. (Org.). **Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

ANDRADE, S. S. Morar na Casa do Rei, servir na Casa do Império: sociedade, cultura e política no universo doméstico da Casa Real portuguesa e da Casa Imperial do Brasil (1808-1840). **Almanack Braziliense**, v. 0, n. 5, p. 117, 2007.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7–38, out. 1997.

AVELINO, Nildo. Foucault e a racionalidade (neo) liberal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 21, set./dez. 227-284, 2016.

AZEVEDO AMARAL, A. J. **O Brasil na crise atual**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

BAQUAQUA, M. G. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua:** um nativo de zoogoo, no interior da África. [S. l.]: Academic Affairs Library, 1854.

BARBOSA NETO, E. R. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, la mort, les sorts. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 235–260, jun. 2012.

BARROS, M. **Poesia completa.** São Paulo: Leya, 2010.

BISPO, A. S. **Colonização, Quilombos:** modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BISPO, A. S. **Encruzizlhadas no caminho**. [S.l], CONAQ, 2018b. Disponível em: http://conaq.org.br/noticias/encruzilhadas-no-caminho/. Acesso em: 26 out. 2020.

BISPO, A. S. Somos da terra. **Piseagrama**, v. 12, p. 44–51, 2018a.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionaisnos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do

Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 24 out. 2021.

CASTRO. A. B. A Economia Política, o Capitalismo e a Escravidão. *In:* LAPA, J. L. A. (org.) **Modo de produção e realidade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1980.

CHAUÍ, M. ¿Por qué nada sucede en Brasil? **Jacobin América Latina**, v. 1, n. 1, 2020.

CHAUÍ, M. **A nervura do real***:* imanência e liberdade em Espinoza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUÍ, M. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. *In:* ROCHA, A. (Org.). **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Escritos de Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo: Autêntica Editora, 2019b.

CHAUÍ, M. Cultura Popular e autoritarismo. *In:* ROCHA, A. (Org.). **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Escritos de Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo: Autêntica Editora, 2019a.

CLARETO, S. M. **A matemática como acontecimento na sala de aula.** Goiânia: [s.n.], 2013.

COCCO, G. **Korpobraz:** por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COSTA E SILVA, A. **A manilha e o libambo***:* a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néoliberale**. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

DELEUZE, G. A imanência: uma vida. Tradução de Tomaz Tadeu. **Educação & Realidade**, v. 27, n. 2, p. 10–18, 2002.

DELEUZE, G. **Anti-Œdipe et Mille Plateaux** (Cours du 15/02/1977). Disponível em: https://www.webdeleuze.com/textes/181. Acesso em: 20 out. 2020.

DELEUZE, G. **Différence et Répétition**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. (Essais Philosophiques).

DELEUZE, G. **Le pli:** Leibniz et le barroque. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

DELEUZE, G. **Pourparlers.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, G. **Spinoza:** philosophie pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux: capitalisme et Schizophrénie 2.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

DIAS, J. F. À cabeça carrego a identidade. **Afro-Ásia,** n. 49, p. 11–39, 2014.

DIEGUES, A. C. (Org.). **Enciclopédia Caiçara.** São Paulo: Hucitec Nupaub, 2004. v. I.

DIEGUES, A. C. **Enciclopédia Caiçara.** São Paulo: Hucitec Nupaub, 2005a. v. II.

DIEGUES, A. C. **Enciclopédia Caiçara**. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2005b. v. III.

DIEGUES, A. C. **Enciclopédia Caiçara.** São Paulo: Hucitec Nupaub, 2005c. v. IV.

DIEGUES, A. C. **Enciclopédia Caiçara**. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2006. v. V.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2008.

DUARTE, F. P. Apontamentos para a história da pátria. **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoana,** Maceió, n. 2, p. 32, jul. 1873.

EVARISTO, C. **Becos da memória.** 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

FAVRET-SAADA, J. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. Tradução Paula Siqueira. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991),** v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005.

FAVRET-SAADA, J. **Désorceler.** Paris: Éditions de l'Olivier, 2009.

FAVRET-SAADA, J. **Les mots, la mort, les sorts.** Paris: Éditions Gallimard, 1977.

FAVRET-SAADA, J.; CONTRERAS, J. **Corps pour Corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage.** Paris: Éditions Gallimard, 1981.

FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L.; MARACHIN, C. (Org.). **Pesquisar na diferença:** um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2015.

FORBES, J. D. **Christophe Colomb et autre cannibales**. Tradução Frédéric Moreau. Lyon: Éditions le passager clandestin, 2018.

FOUCAULT, M. **Du gouvernement des vivants. Cours au Collège (1979-1980).** Paris: Hautes Études. EHESS Galimard Seuil, 2012.

FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité. le gouvernement de soi et des autres II.** Paris: Hautes Études. EHESS Galimard Seuil, 2009. (Cours au Collège de France (1983-1984).

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *In:* DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.** Chicago: The Universety of Chicago Press, 1983.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico/ As heterotopias**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique?** Paris: Librairie Philosophique, 2015.

FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France (1977-1978).** Paris: Hautes Études. EHESS Galimard Seuil, 2004.

FREYRE, G. Aspectos da influência africana no Brasil. **Revista del CESLA**, n. 7, p. 369–384, 2005.

FUNARI, P. P. A. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana, *In*: REIS, J. J.; GOMES F. dos S. (Orgs.). **Liberdade por um fio; história dos quilombos no Brasil.** Companhia das Letras, São Paulo, 1996, p. 26-51.

FUNARI, P. P. A. O estudo arqueológico de Palmares e a sociedade brasileira, África. **Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, n. 20-21, 1997, p. 93-103.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2006.

GAMBINI, R. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.

GLISSANT, É. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, É. **Le discours antillais**. France: Gallimard, 1997.

GLISSANT, É. **Philosophie de la relation**. Paris: Gallimard, 2009.

GLISSANT, É. **Poétique de la Relation. Poetique III**. Paris: Gallimard, 1990.

GLISSANT, É.; NOUDELMANN, F. **L'entretien du monde**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

GOMES, F. S. **A Hidra e os Pântanos:** quilombos e mocambos no Brasil (sec. XVII-XIX). 1997. 773f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1997.

GOMES, F. S. Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista. **Tempo**, v. 1, 1996, p. 67-93.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos:** uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira).

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 11. ed. São Paulo: Editora FTD, 1994.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim.** 11. ed. São Paulo: Editora FTD, 2001.

GONDIM, D. M. Inter-Vales: um estudo etnomatemático dos conhecimentos e práticas de uma comunidade de remanescentes quilombolas do Vale do Ribeira segundo a Filosofia da Diferença. *In:* EBRAPEM, 19, 2015, **Anais...** Juiz de Fora, MG, 2015.

GONDIM, D. M. Manifesto Quilombola. **Artes & Ensaios**. v. 37, p. 100–111, 2019.

GONDIM, D. M. Nosotros brasilero y nosotros quilombola. **Revista Bricolaje**, n. 7, p. 9-18, 2021b.

GONDIM, D. M. O trabalho de campo na/para/com Etnomatemática como possibilidade de uma pesquisa afecção: potências do devir. **Bolema: Boletim de Educação Matemática**, n. No Prelo, 2020.

GONDIM, D. M. **Ribeiras de Vales ...e experimentações e grafias e espaços e quilombolas e...** 2018. 146f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" (UNESP), Rio Claro, SP, 2018.

GONDIM, D. M. Vidas que perseveram: escrevivências de uma comunidade quilombola como ruptura ótica e política. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 30, n. 2, 2021a.

GONDIM, D. M.; GOMES, D. O. Entre Definições, Teoremas e Demonstrações: discursos de rigor ou rigor (es) discursivo (s). *In:* Encontro Nacional de Educação Matemática, 12, 2016, **Anais...** São Paulo, 2016.

GONDIM, D. M.; MIARKA, R. Pensar com corpo como pensar com espaço: aforismos imagéticos que afirmam um aprender por trilhas. **Educação Matemática em Revista**, v. 23, p. 169–183, 2018.

GONDIM, D. M.; MIARKA, R. The Mandira Quilombola Community and the Production of an Anthropophagic Identity. *In:* ROSA, M.; COPPE DE OLIVEIRA, C. (Org.). **Ethnomathematics in Action**. Cham: Springer International Publishing, 2020. p. 41–56. Disponível em: http://link.springer.com/10.1007/978-3-030-49172-7_3. Acesso em: 7 set. 2020.

GONDIM, D. M.; MIARKA, R. Uma comunidade dos cantos: notas de uma experiência em campo como expressão de uma educação (matemática) dos sentidos. **Revista de História da Educação Matemática,** Histórias, matemáticas e culturas em contextos educacionais. v. 5, n. 2, p. 100–111, 2019.

GONDIM, D. M.; STIVAL, M. L. Rationalité Colonial. Essai sur le « corps politique brésilien ». **Cahiers Critiques de Philosophie**, v. No Prelo, 2021.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982.

HALL, S. Introduction: Who Needs "Identity"? In: HALL, S.; DU GAY, P. (Org.). **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publications Ltd, 1996. p. 1–17.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INGOLD, T. **Une brève histoire des lignes**. Tradução Sophie Renaut. 3. ed. Le Kremlin-Bicêtre: Zones Sensibles, 2013.

INRC. **Inventário Nacional de Referências culturais:** manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

JACQUES, P. B. **Elogio aos errantes.** Salvador: EDUFBA, 2012.

KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política e medieval.** Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KENT, R. K. Palmares: An African State in Brazil. **The Journal of African History**, v. 6, n. 2, p. 161–175, 1965.

KILOMBA, G. **Memórias da plantacão:** episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, G. **Plantation Memories**. Episodies of Everiday Racism. Münter: UNRAST-Verlag, 2010.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. O eterno retorno do encontro. *In:* NOVAES, A. (Org.). **A outra margem do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 23–31.

LACLAU, E. **Emancipatio(s*)***. London: Verso, 2007.

LEITE, J. R. T. Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII. **Revista USP**, n. 30, p. 32-45. 1996. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i30p32-45. Acesso em: 24 out. 2020.

LISPECTOR, C. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, C. **Todos os contos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

LORDE, A. **Uma ladainha por sobrevivência.** Confabulando.org. [S.l: s.n.]. 1977. Disponível em: http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main/AudreLorde. Acesso em: 7 set. 2020.

MADELRIEUX, S. Le platonisme aplati de Gilles Deleuze**. Philosophie,** v. 97, n. 2, p. 42–58, 2008.

MALDONADO, W. Mandira: nome da terra, nome de gente. In: DIEGUES, A. C. **Enciclopédia Caiçara:** história e memória caiçara. 2. ed. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2005. v. IV.

MANDIRA, C (Francisco Sales Coutinho). Histórias do Quilombo do Mandira. [Entrevista concedida a] Danilo Eiji e Iamara Nepomuceno. **Museu da Pessoa,** Iguape, 29 jul. 2013.

Disponível em: https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/historias-do-quilombo-do-mandira--51147. Acesso em: 24 set. 2019.

MANIFESTO. **Manifesto das comunidades quilombolas do Estado de São Paulo e Vale do Ribeira do Paraná contra as ameaças e retrocessos aos direitos territoriais**. São Paulo/Paraná, 2015. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/manifesto_das_comunidades_quilombolas_do_estado_de_sao_paulo_e_vale_do_ribeira_do_parana_contra_as_ameacas_e_retrocessos_aos_direitos_territoriais.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

MARQUEZ, G. G. **Crônica de uma morte anunciada**. São Paulo: Record, 2005.

MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória:** o Reinado do Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MASSEY, D. B. **Pelo espaço:** uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATTOS, H.; MARTINS, R. L. M. Memórias do cativeiro. *In:* SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. S. **Dicionário da escravidão e liberdade:** 50 tons críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MBEMBE, A. **Brutalisme.** Paris: La Découverte, 2020.

MBEMBE, A. **Critique de la raison nègre**. Paris: La Découverte, 2015.

MBEMBE, A. L'universalité de Frantz Fanon. *In:* FANON, F. **Oeuvres**. Paris: La Découverte, 2011.

MELLO, R. C. de. Discurso do presidente. **Revista do InstitutoArqueológico e Geográfico Alagoano**, Maceió, n. 4, p. 85-86, jun. 1874.

MILLER, J. C. **Poder político e parentesco**. Os antigos estados Mbundu em Angola. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MONTECÚCCOLO, J. A. C. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Trad. de Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Tomo I.

MOURA, C. **Quilombos:** resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MOURA, C. **Rebeliões da senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, v. 0, n. 28, 1996. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364. Acesso em: 24 set. 2020.

NAPOLITANO, M. Golpe de Estado: entre o nome e a coisa. **Estudos Avançados,** v. 33, n. 96, p. 395–420, 2019.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo:** documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, B. **Transcrição do filme Ôrí (1982).** São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 20, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

NASCIMENTO, M. B. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual***:* Possibilidades nos dias da destruição. [S.l.]: Editora Filhos da África, 2018. (Diáspora Africana).

NETO, M. C. Kilombo, quilombos, ocilombo... Mensagem. **Revista Angolana de Cultura**, p. 5–19, 1989.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Matin Claret, 1999.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa como martelo**. Tradução Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

O SOM ao redor. Direção de Kleber Mendonça Filho. Produção de Emilie Lesclaux. Recife: Cinema Scópio, 2013. 1 filme (131 min), som, color.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa-invervenção. *In:* PASSOS. E.; KASTRUP, V.; ESCOSSÓIA, L. **(**Orgs.). **Pistas do método da cartografia:** Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PESSOA, F. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia de Bolso, 1997.

RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RANCIÈRE, J. **La mésentente: politique et philosophie**. Paris: Galilée, 1995.

REIS, D. M., **Dança do quilombo:** os significados de uma tradição, v. 17, 1996, p. 159-171.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil***:* a história do levante dos malês 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

RODRIGUES, J. Navio negreiro. *In:* SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. S. (Orgs.) **Dicionário da escravidão e liberdade***:* 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 343–348.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental:** transformações contemporâneas do desejo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina/ Editora da UFRGS, 2014.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição:** notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

ROLNIK, S. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/político no trabalho acadêmico. **Caderno de Subjetividades**, v. 1, n. 2, p. 241–251, 1993.

RÜCKERT, F. Q.; SILVA, J. F.; CARDOZO, J. C. S.; CESAR, T. S. (Orgs.). **Histórias da pobreza no Brasil**. Rio Grande: Ed. da FURG, 2019. 410 p.

SALES, R. J. R.; MOREIRA, A. C. C. **Reservas Extrativistas no Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia - domínio mata atlântica.** [S.l.]: NUPAUB-USP - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 1996.

SARR, F. **Afrotopia.** São Paulo: n-1 Edições, 2019.

SASSO, R.; VILLANI, A. **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**. Nice: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 2003. (Le Cahiers de Noesis, 3).

SCHMITT, C. **Le nomos de la terre**. Tradução Lilyane Deroche-Gurcel. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, L. M.; GARCIA, L. **Registros de escravos:** repertório das fontes oitocentistas pertencentes ao acervo da biblioteca nacional. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. S. **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil:** uma biografia. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, S. B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

SIBERTIN-BLANC, G. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

SILVA, T. T. Identidade e diferença: impertinências. **Educação & Sociedade**, v. 23, n. 79, p. 65–66, 2002.

SINGER, P. De dependência em dependência: consentida, tolerada e desejada. **Estudos Avançados,** v. 12, p. 119-130, 1998.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro; Salvador: Imago; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SPINOZA, B. **Ética.** Tradução Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TAMAYO, C.; GONDIM, D. M. Uma prática antropológica-terapêutica no (e com o) acaso. O trabalho de campo em questão. *In:* MIGUEL, A.; VIANNA, C. R.; CORRÊA, J. (Org.). **Uma historiografia terapêutica de acasos.** Uberlândia: Navegando, 2020. Disponível em: DOI: 10.29388/978-65-86678-51-2-0. Acesso em: 20 out. 2020.

TAMAYO-OSÓRIO, C. **Venha, vamos balançar o mundo, até que você se assuste: uma terapia do desejo de escolarização moderna.** 2017. 295f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2017.

TEMPELS, R. P. P. **La hilosophie Bantue**. Tradução A. Rubbens. Paris: Présence Africaine, 1948.

TURATTI, M. C. M. **Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da Comunidade de Quilombo Mandira/Cananéia-SP.** [S.l.]: Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), 2002.

VIOTII. E. **A abolição.** 9. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010a.

VIOTII. E. **Da Senzala à Colônia**. 5. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

VIVEIRO DE CASTRO, E**. Metafísicas Canibais***:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. Tradução Oiara Bonilla. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

VIVEIRO DE CASTRO, E. O que temos nós com isto? *In:* AZEVEDO, B. (Org.) **Antropofagia - Palimpsesto selvagem.** São Paulo: SESI-SP Editora, 2018.

VIVEIRO DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana,** v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

VOLZ, J.; PICCOLI, V. (Org.). **Grada Kilomba***:* desobediências poéticas. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.

WOODWARD, K. Concepts of Difference and Identity. *In:* WOODWARD, K. (Org.). **Identity and Difference.** [S.l.]: Sage Publications Ltd, 1997. p. 7–62.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze:** Une philosophie de l'événement. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

ZOURABICHVILI, F. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 2003.