

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ

FELIPE VIOLI MONTEIRO

HETEROLOGIAS: Um estudo do organizar, resistir e fabular em duas comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Paraná

Apoio: CAPES

Maringá, PR

2023

FELIPE VIOLI MONTEIRO

HETEROLOGIAS: Um estudo do organizar, resistir e fabular em duas comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Paraná

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Administração do Programa de Pós-graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elisa Yoshie Ichikawa  
Coorientador: Prof. Dr. Luciano Mendes

Maringá, PR

2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M775h	<p>Monteiro, Felipe Violi</p> <p>Heterologias : um estudo do organizar, resistir e fabular em duas comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Paraná / Felipe Violi Monteiro. – Maringá, PR, 2023.</p> <p>165 f.: il. color., figs., tabs., maps.</p> <p>Orientadora: Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa. Coorientador: Prof. Dr. Luciano Mendes.</p> <p>Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2023.</p> <p>1. Alteridade. 2. Diferenças. 3. Outro (Filosofia). 4. Quilombos. I. Ichikawa, Elisa Yoshie, orient. II. Mendes, Luciano, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em Administração. IV. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 303.482</p>
-------	---

## ATA DE DEFESA PÚBLICA - DOUTORADO

Aos vinte e sete dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três, às catorze horas e trinta minutos, realizou-se, por videoconferência, em conformidade com o Ato Executivo 004/2020-GRE e a Res. 003/2020-CEP, a apresentação do Trabalho de Conclusão (Tese de Doutorado), sob o título: **Heterologias: um estudo do organizar, resistir e fabular em duas comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Paraná**, de autoria de FELIPE VIOLI MONTEIRO, aluna(o) do Programa de Pós-Graduação em Administração – Área de Concentração: Organizações e Mercado. A Banca Examinadora esteve constituída pelos docentes: Dr<sup>ª</sup>. Elisa Yoshie Ichikawa (presidente), Dr. Alexandre de Pádua Carrieri (membro examinador externo – CEPEAD/UFMG), Dr<sup>ª</sup>. Josiane Barbosa Gouvêa (membro examinadora externa – PSU/IFPR), Dr. William Antonio Borges (membro examinador do PPA) e Dr<sup>ª</sup>. Josiane Silva de Oliveira (membro examinadora do PPA). Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, a banca examinadora faz constar a(o) candidata(o) a condição de **Aprovado com correções** pela Banca Examinadora. E, para constar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelo coordenador e pelos membros da Banca Examinadora.

Esta ata não vale como certificado de conclusão do curso de pós-graduação em Administração. A obtenção da titulação de doutor(a) em Administração está condicionada ao depósito da versão definitiva em PDF e não editável, com todas as correções feitas e atestadas pelo orientador, com a ficha catalográfica da BCE/UEM, no prazo máximo estabelecido no regimento do Programa, de acordo com a condição de aprovação.

Maringá, 27 de novembro de 2023.



Dr<sup>ª</sup>. Elisa Yoshie Ichikawa  
(Presidente)



Dr. Alexandre de Pádua Carrieri  
(membro examinador externo – CEPEAD/UFMG)



Dr<sup>ª</sup>. Josiane Barbosa Gouvêa  
(membro examinadora externa – PSU/IFPR)



Dr. William Antonio Borges  
(membro examinador do PPA)



Dr<sup>ª</sup>. Josiane Silva de Oliveira  
(membro examinadora do PPA)



Dr<sup>ª</sup>. Priscilla Borgonhoni Chagas  
(coordenadora adjunta do PPA)

## AGRADECIMENTOS

*Na memória tudo é grato, até a desventura*

*(Jorge Luís Borges)*

Essa tese é composta de intangíveis agradecimentos. No entanto, memória, espaço e tempo nos limitam. Por isso, agradeço especialmente a vocês:

Às pessoas de Comunidades Quilombolas do Paraná, pela resistência, pelo acolhimento, pela força expressiva, por me fazerem crer no mundo e no(s) Outro(s). Principalmente à Bel, pelo carinho, pelo ativismo, pela educação escolar quilombola; À Sol e Nair, pelo pouso, pela comida, pelas histórias, pelas risadas, pela amizade; À Gê, pelo benzimento, por ser um exemplo de amor incondicional ao Outro; À Jaque, pelas conversas, histórias, memórias e pela acolhida.

À minha orientadora Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa, pelo exemplo da vida em constante viagem ao(s) Outro(s), por fazer parte de toda minha trajetória acadêmica, das aulas de T.O no mestrado à orientação dessa tese, pelos ensinamentos, pelos quilômetros rodados juntos, pelos desafios e pela confiança.

Ao Prof. Dr. Luciano Mendes, pelas reflexões, pela atenção aos detalhes, pela correção do ensaio teórico e coorientação dessa tese.

À Profa. Dra. Josiane Silva de Oliveira, pela potência crítica e expressiva, pelo repertório, pelas aulas de Metodologia e Etnografia.

Ao Prof. Dr. William Antônio Borges, pelo exemplo de uma vida não autoritária, por me inserir na vida acadêmica.

À Profa. Dra. Josiane Barbosa Gouvêa pela sensibilidade com minhas inseguranças, pelas indicações de literaturas, pela leitura minuciosa.

Ao Prof. Dr. Alexandre de Pádua Carrieri, pelas aulas de Cartografia, por sua produção acadêmica, pelo acolhimento na defesa, pelas piadas que quebravam o gelo em um momento de tensão.

Ao Bruhmer, pelo carinho durante esses seis anos de pós-graduação, pelas conversas na sala de estudos, pelo café, pela lembrança com os prazos.

À Universidade Estadual de Maringá, pelo seu papel na formação acadêmica da sociedade, por ser minha segunda casa durante 12 anos. À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de estudos que possibilitou minha dedicação integral ao doutorado. Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que garantiu insumos para as viagens e estadias nas Comunidades Quilombolas do Paraná.

Aos colegas de doutorado e do Grupo de Estudos Organizacionais (GEO) que enriqueceram minhas reflexões e aprendizagem durante as disciplinas e pelo apoio nos momentos de insegurança.

À minha companheira Amanda, por ser luz nos momentos mais sombrios, por me fazer persistir, pela paciência, pelo que construímos e temos construído, pelo riso compartilhado, pelo amor.

À minha mãe, Mariza, pelo exemplo de força e resiliência, pela preocupação, pela alegria, por ser quem é e me fazer quem sou.

*O quilombo é um avanço. É produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência. Uma sabedoria.*  
*(Beatriz Nascimento)*

## RESUMO

O objetivo geral nessa tese foi coproduzir uma heterologia com duas comunidades remanescentes de quilombolas no Estado do Paraná. Para tanto, foi necessário percorrer os caminhos históricos do conceito de *kilombo* desde África até as comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Com isso, pude perceber que cada vertente político-epistemológica procurou “representar” o quilombo de acordo com seu tempo, seus interesses e ideologias de sua época: por vezes considerando-o como um fenômeno “contra-aculturativo”, ora como um centro de resistência ao contexto colonial escravista, ora como projeto de nação. Tais interpretações se espriam até os dias atuais para as Comunidades Remanescentes de Quilombos em nosso país. Neste sentido, pude perceber que se tornou comum “inventar o *Outro*”, como um reflexo de si. Isso exigiu um entendimento mais abrangente sobre as dimensões ético-político-epistemológicas da relação entre os *Outros* e o *Mesmo*. Por meio da filosofia, apresentamos que a representação dos Outros é nada mais que uma imagem fixa construída. No entanto, um texto precisa ser construído, a experiência precisa ser colocada neste estático papel que irá preencher os espaços físicos e virtuais de alguma biblioteca. Portanto, retomamos nossa aparente problemática. Como realizar uma escrita *antirrepresentacional*? Como o discurso abre um espaço para o que ele fala? Ou, ao menos, é alterado por ele? Como ele, por sua vez, é marcado pelo que procura apresentar/produzir? Recorri à obra de Michel de Certeau, a partir do que ele convencionou chamar de Heterologia, e aqui defendo o uso do conceito como modo alternativo de pensar os Outros. O estatuto do trabalho da escrita heterológica é, então, fazer aparecer a alteridade alterante e produzir essa diferença constitutiva a partir da inacessibilidade dos Outros, que ao mesmo tempo é sua condição de possibilidade, tornando a escrita apenas ferramenta conceitual que manifesta sua ausência. Assumir o ausente como condição de possibilidades afirmativas, é produzir também um novo *logos* que expande a fronteira dos discursos e dos saberes. Em resumo, tentei mostrar que a heterologia é, desse modo, *logos* dos outros. É conceber a alteridade para além da representação de uma exterioridade nunca alcançada, mas sim como condição fundante da produção de um futuro, de algo totalmente novo. Essa é a ambivalência da heterologia, a condição de um fazer e a denegação de uma ausência, age ora como um discurso de uma lei, ora como álibi, oscila entre fazer história e contar histórias, sem ser redutível nem a uma nem a outra. A partir disso, direcionei minha prática heterológica e meu olhar para coproduzir esse saber heterológico com duas comunidades remanescentes de quilombos no Paraná. A partir de inserções que duraram cerca de um ano, vivenciei momentos de organização e resistência quilombola frente às violências impostas pelos mecanismos institucionais, pelos vizinhos e pelo olhar homogeneizante de pesquisadores. Como conclusão, percebi que é que somente a partir do questionamento “de que modo se vive o quilombo” é que se pode evitar objetivá-lo. Somente perguntando “como se vive” é que podemos evitar a questão redutora de “o que é o quilombo”. Enquanto persistirmos em examinar os Outros nos termos do que “é”, continuaremos a objetivá-los, representá-los sob o escrutínio de nossa razão. Deste modo, se não podemos pensar como os quilombolas, sequer pensar sobre os quilombolas, no máximo conseguiremos pensar com eles.

**Palavras-chave:** Alteridade; Heterologias; Outridade; Quilombos



## ABSTRACT

The overall aim of this thesis was to co-produce a heterology with two remaining quilombo communities in the state of Paraná. Considering that, it was necessary to follow the historical paths of the *kilombo* concept from Africa to the remaining quilombo communities in Brazil. As a result, I was able to see that each political-epistemological strand sought to "represent" the quilombo according to its time, its interests, and the ideologies of its era: sometimes considering it as a "counter-cultural" phenomenon, sometimes as a center of resistance to the colonial slave context, sometimes as a nation project. These interpretations still apply to the Remnant Communities of Quilombos in our country today. In this sense, I could see that it has become common to "invent the Other" as a reflection of oneself. This required a more comprehensive understanding of the ethical-political-epistemological dimensions of the relationship between the Other and the Same. Through philosophy, we have shown that the representation of the Other is nothing more than a constructed fixed image. However, a text needs to be constructed, the experience needs to be placed on this static piece of paper that will fill the physical and virtual spaces of some library. So, we return to our apparent problem. How can we carry out anti-representational writing? How does discourse open a space for what it speaks? Or, at least, is it altered by it? How is it, in turn, marked by what it seeks to present/produce? I turned to the work of Michel de Certeau, based on what he conventionally called Heterology, and here I defend the use of the concept as an alternative way of thinking about the Other. The status of the work of heterological writing, then, is to make altering alterity appear and produce this constitutive difference based on the inaccessibility of the Other, which at the same time is its condition of possibility, making writing just a conceptual tool that manifests its absence. To assume the absent as a condition for affirmative possibilities is also to produce a new logos that expands the frontier of discourses and knowledge. In short, I've tried to show that heterology is thus the logos of the other. It is to conceive of alterity beyond the representation of an exteriority that has never been reached, but rather as the founding condition to produce a future, of something totally new. This is the ambivalence of heterology, the condition of a doing and the denial of an absence, it acts sometimes as a discourse of a law, sometimes as an alibi, it oscillates between making history and telling stories, without being reducible to either one or the other. I directed my heterological practice and my gaze towards co-producing this heterological knowledge with two quilombo communities in Paraná. Through insertions lasting about a year, I experienced moments of quilombola organization and resistance in the face of the violence imposed by institutional mechanisms, by neighbors and by the homogenizing gaze of researchers. In conclusion, I realized that it is only by asking "how do you live the quilombo" that you can avoid objectifying it. Only by asking "how people live" can we avoid the reductive question of "what is the quilombo". If we persist in examining the Other in terms of what it "is", we will continue to objectify it, to represent it under the scrutiny of our reason. In this way, if we can't think like the quilombolas, or even think about the quilombolas, at most we'll be able to think with them.

Keywords: Alterity; Heterologies; Otherness; Quilombos

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACONEMA – Associação Comunidade Negra Manoel Ciríaco dos Santos

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CF – Constituição Federal

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CONAQ – Coordenação Nacional De Articulação Das Comunidades Negras Rurais  
Quilombolas

CRQ – Comunidades Remanescentes de Quilombos

EMATER – Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural

ENCCEJA – Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos

EOS – Estudos Organizacionais e Sociedade

FCP – Fundação Cultural Palmares

FECOQUI – Federal Estadual Das Comunidades Quilombolas Do Paraná

GTCM – Grupo de Trabalho Clovis Moura

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MNU – Movimento Negro Unificado

MMQPR – Movimento das Mulheres Quilombolas do Paraná

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

RTID – Relatório Técnico De Identificação E Delimitação

SEED/PR – Secretaria Estadual de Educação do Estado do Paraná

UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Caminho ao Quilombo.....	82
Figura 2: Entrada Parque Nacional do Iguaçu.....	88
Figura 3: Visão via satélite da CRQ Manoel Ciríaco dos Santos.....	93
Figura 4: Capa do livro “Da África ao Rocio São Sebastião: Quilombo de Palmas-PR, Brasil” .....	100
Figura 5: Fazenda Pitanga com muros de taipa ao fundo .....	103
Figura 6: Aproximação dos muros de taipa .....	104
Figura 7: Notícias de jornal a respeito do conflito gerado pelo laudo .....	113
Figura 8: Notícia a respeito da escolta policial para o INCRA .....	114
Figura 9: Reportagem sobre ameaça.....	115
Figura 10: Ofício do INCRA rejeitando o relatório .....	124
Figura 11: Objetos que simbolizam as comunidades tradicionais .....	143

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Definições de Quilombo e suas abordagens .....	34
Quadro 2: Visitas às Comunidades Remanescentes de Quilombos .....	92

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Comunidades Remanescentes Quilombolas no Estado do Paraná .....	43
Mapa 2: Comunidade Remanescente de Quilombo Apepú .....	87

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Comunidades Remanescentes Quilombolas Certificadas .....	38
Gráfico 2: Comunidades Remanescentes Quilombolas Tituladas.....	38

## SUMÁRIO

PRÓLOGO .....	16
<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>19</b>
<b>2. DO “CONCEITO” DE QUILOMBO EM ÁFRICA E NO BRASIL: O LUGAR HISTÓRICO E O POLÍTICO .....</b>	<b>25</b>
2.1. COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL .....	34
2.2. O TRABALHO ESCRAVIZADO E OS QUILOMBOS NO PARANÁ.....	39
<b>3. UMA VIAGEM AO OUTRO: REFLEXÕES ÉTICO-POLÍTICO-EPISTEMOLÓGICAS 44</b>	
3.1. ALTERIDADE E OUTRIDADE: A “INVENÇÃO” DO OUTRO NO PENSAMENTO OCIDENTAL E COLONIAL .....	44
3.2. O MESMO E O OUTRO NA ESCRITA: IDENTIDADE E DIFERENÇA .....	51
<b>4. HETEROLOGIAS E ETNOLOGIAS: O LOGOS ALTERANTE.....</b>	<b>59</b>
4.1. TRAÇADOS METODOLÓGICOS DE UMA HETEROLOGIA .....	63
4.1.1. O despertar epistemológico da história: caminhar pela margem.....	67
4.1.2. Do histórico ao cotidiano: uma atenção às práticas.....	71
4.1.3. Mística: crença e alteridade .....	77
<b>5. ANTROPOLGIA COLONIAL E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA.....</b>	<b>82</b>
5.1. DUAS COMUNIDADES, DOIS ANTROPÓLOGOS.....	90
5.2. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO MANOEL CIRÍACO DOS SANTOS.....	92
5.3. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ADELAIDE MARIA DA TRINDADE BATISTA .....	98
5.4. OS RELATÓRIOS ANTROPOLÓGICOS .....	107
<b>6. TRÊS NARRATIVAS HETEROLÓGICAS: ORGANIZAR, RESISTIR E FABULAR 131</b>	
6.1. ORGANIZAR: O QUILOMBO E A POLÍTICA .....	132
6.2. RESISTIR: A EDUCAÇÃO E A EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA.....	139
6.3. FABULAR: RELIGIOSIDADE E ALTERIDADE .....	147
<b>7. CONSIDERAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS .....</b>	<b>152</b>
REFERÊNCIAS.....	156
ANEXO I.....	162

## PRÓLOGO

Como nasce um texto? O questionamento borgiano nunca me pareceu tão difícil de responder. No campo da ficção ele pode partir de uma certa “revelação”. No entanto, se considerarmos que uma tese, com raras exceções, nasce da experiência vivida, um problema se estabelece, é necessário corporificar esse texto, dar substância, contextualizá-lo, promover seus contornos e conexões.

É assim que o texto parte para um diálogo, fala com interlocutores que se apresentam no passado (o conjunto de conceitos, referenciais, inspirações mobilizadas), fala com o presente (com você que o lê, com sujeitos que compartilham do fazer da tese) e fala com o futuro (as intenções quase nunca atendidas que o texto se propõe a solucionar). Contudo, como em qualquer diálogo, quem escreve pensa nos incontáveis questionamentos que surgirão a partir de cada sentença escrita, sobre cada escolha realizada e, ao prever tudo isso, se vê bloqueado na escrita, sempre à espera de *Outros(as)* interlocutores(as). Paradoxalmente, não há qualquer escrita sem um(a) *Outro(a)* que se propõe a lê-la, mesmo que este *Outro* sejam o *Mesmo* de outro tempo.

Portanto, adianto algo que será discorrido nesta tese: é o encontro com a alteridade que nos força a pensar. Todo texto parte, antes, de um encontro com *Outro(s)* e se finda no ato de ser lido, interpretado e subvertido por *Outro(s)*.

Dos incontáveis encontros que sucederam esta tese, sinto que devo elencar três principais. O primeiro ocorre logo na entrada do doutorado, em que está em vigência o projeto intitulado: “Memórias de resistências: a gestão ordinária, o cotidiano e a territorialização das mulheres-lideranças de comunidades quilombolas do estado do Paraná”, a partir do qual me encontro com a noção de que o Paraná, um estado narrado como branco, de colonização europeia e posterior imigração japonesa, se constitui de 86 comunidades negras rurais e 36 comunidades remanescentes de quilombos. Dentre estas, conheço a história da Comunidade Invernada Paiol de Telha, que resistiu física e juridicamente para ter seu território reconhecido e titulado, figurando como a única titulada no estado do Paraná.

O segundo encontro, correlacionado, consiste na discussão do Marco Temporal que se alastrou pelo país a partir de 2018, com a retomada do julgamento das diretrizes



de demarcação e titulação de território indígena e remanescente de quilombola, inclusive com a vitória do povo quilombola, em 2020, em razão da improcedência da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI número 3239) impetrada pelo então Partido da Frente Liberal (atual Democratas), que exigia o estabelecimento de uma data na qual as comunidades remanescentes de quilombos deveriam provar a ocupação, para então, titularem legalmente seus territórios.

Como terceiro e lastimável momento, essa tese surge do encontro com a fala pública de um ex-presidente que compara remanescentes de quilombolas com gados, retira-lhes a humanidade, fala de seu peso em arrobas, diz que “não servem nem para reproduzir”. Um ex-presidente que covardemente ilustra a tese de Frantz Fanon sobre a desumanização do corpo negro.

É por meio da contingência destes encontros, então, que nasce essa tese.

Ainda, sinto a necessidade de contextualizar um pouco melhor quem escreve. Sob pena de cristalização nas armadilhas da identidade, faço uma adaptação de uma frase recitada por Beatriz Nascimento que me toca: Eu sou eu e eu sou branco. E, enquanto branco, sou um produto das relações raciais no Brasil.

Aqui parto do meu primeiro anúncio, como branco também experiencio o racismo cotidianamente, mas de um modo totalmente diferente: sou inegavelmente beneficiado pela estrutura racista vigente. Também percebo manifestações do racismo no cotidiano, das quais por vezes me posiciono, confronto, interpelo, mas em outras me constranjo, me calo, exerço o que Cida Bento (2002) chamou de pacto narcísico da branquitude. Neste sentido, essa tese não é diferente, é um exercício de desconstrução no qual procurei ao máximo exercer uma prática e uma escrita antirracista, mas como toda desconstrução, deverá haver tropeços inconscientes, nos quais me desculpo por eventuais episódios que posso incorrer ao longo das linhas que se seguem.

Como segundo anúncio, é importante afirmar que essa tese, apesar dos desvios epistêmicos, é sobretudo um exercício do empirismo e, como todo estudo empírico, exigiu o contato do corpo, das percepções, sensibilidades, para produzir experiências conjuntas – algo que foi mediado, durante todo o tempo, pela pandemia do Covid-19 no Brasil e no Mundo. Nesse sentido, produzir essa pesquisa no contexto pandêmico incorreu no desafio de só haver de fato uma aproximação física com as comunidades remanescentes

de quilombos a partir da vacinação de todos(as) os(as) sujeitos(as) envolvidos(as) na pesquisa, e aceitação da comunidade, algo que se iniciou nos meses finais de 2021.

Como terceiro e último anúncio, afirmo de antemão que não foram poucos os teóricos que nos alertaram sobre as armadilhas de falar sobre os Outros como um reflexo de Si (Bhabha, 2013; Certeau, 2021; Fanon, 2008; Faustino, 2016; Kilomba, 2019; Spivak, 2010). Sobretudo, a partir de um contexto discursivo no qual sujeitos brancos sempre objetificaram sujeitos negros(as), e este foi e têm sido o maior desafio desta tese e deste autor, isto é, impedir que o sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir um Outro seletivamente.

Esse receio, por muitas vezes, ameaçou essa tese de paralisia. Foram inumeráveis os exercícios e tentativas de encontrar um caminho, muitas vezes desembocando em becos sem saída, labirintos discursivos e longos períodos de silenciamento. Não acredito que tenha encontrado as respostas definitivas (se é que existam) mas, agora, reconheço o limite dos meus instrumentos, culminando em um relato dos caminhos e paisagens por onde passei, com os aliados e aliadas que percorreram comigo e o que construímos juntos.

Por fim, há uma condição de denúncia na qual essa tese se apresenta. Ela não é uma denúncia para a lei, mas da lei. É, antes, uma denúncia da sociedade racista que vivemos, mas neste ponto outras(os) foram muito mais eficientes em fazê-lo. Especialmente, então, é uma denúncia de uma certa categoria de antropólogos, juristas, acadêmicos, políticos, que buscaram e buscam promover um verdadeiro genocídio quilombola no Estado do Paraná, e só não obtiveram sucesso por conta da resistência e organização das próprias subjetividades remanescentes de quilombolas.

## 1. INTRODUÇÃO

Esta tese se insere como um dos resultados do projeto maior intitulado “Memórias de Resistência: a gestão ordinária, o cotidiano e a territorialização das mulheres-lideranças em comunidades quilombolas no estado do Paraná, financiado pelo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Esse projeto “guarda-chuva” buscou compreender o processo de territorialização (Klozovski, 2020; Molina, 2022) e gestão cotidiana (Lima, 2022) de comunidades remanescentes de quilombos no Paraná.

Pois bem, nesta Introdução, farei uma breve descrição de como, a partir desse início, de minha participação no projeto do CNPq, minhas leituras e inserção no campo alteraram significativamente os rumos da tese que aqui apresento.

Do mergulho na literatura que fiz para me familiarizar com o projeto, vi que desde a formação da palavra originária dos povos de língua *banto*, o *kilombo* em África carrega o conteúdo de uma instituição transcultural, sociopolítica e militar (Munanga, 1996). No Brasil, contudo, houve um embate acerca do conceito de quilombo, sobretudo, a partir da relação entre fuga e quilombo, algo que produziu e produz efeitos na garantia de direitos políticos e territoriais aos remanescentes de quilombos até a contemporaneidade.

Deste modo, em um primeiro momento, direcionei meu olhar para o contexto historiográfico e discursivo sobre o “conceito” de quilombo ao longo da história no Brasil e no Paraná. Com isso, pude perceber que cada vertente político-epistemológica procurou “representar” o quilombo de acordo com seu tempo, seus interesses e ideologias de sua época: por vezes considerando-o como um fenômeno “contra aculturativo” (Ramos, 1942; Carneiro, 1966), outras como uma materialidade da resistência ao contexto colonial escravista (Freitas, 1973; Moura, 1993), ou como projeto de nação (Nascimento, 1980; Nascimento, 1985).

Tais interpretações, embora tenham se baseado a partir da historiografia quilombola do período colonial escravista, se espraiam para os dias atuais como categorias teóricas que visam reestabelecer uma origem “comum” das atualmente denominadas comunidades remanescentes de quilombos.

Neste sentido, a despeito da concepção das Comunidades Remanescentes de

Quilombolas (CRQs), foi a partir do congresso pré constituinte promovido em 1986 pelo Movimento Negro Unificado (MNU) que surgiram as primeiras propostas relacionadas às demarcações de territórios remanescentes quilombolas (Almeida, 2001). Para a contemplação das comunidades, no entanto, se fazia necessário produzir uma definição que abarcasse toda a dinâmica e heterogeneidade dos quilombos e que dialogasse com os dispositivos constitucionais de propriedade.

Passados quase 15 anos da constituinte que reconhecia, pela primeira vez, comunidades remanescentes de quilombos, em 20 de novembro de 2003 inaugura-se um momento histórico para o movimento negro rural com a publicação do Decreto Nº 4.887/2003, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Neste último há, sobretudo, um avanço que garante aos grupos étnico-raciais os critérios de auto-atribuição (Brasil, 2003). Tal Decreto se apoia na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na qual o país é signatário, e que compreende o critério de autoidentificação como fundamental para determinar os grupos nos quais se aplicam a referida convenção.

Aqui, a definição de CRQs entra na arena política institucional, travando-se uma verdadeira disputa entre antropólogos, historiadores, imprensa e decisões judiciais (Arruti, 2008).

Ao longo dos anos, à Fundação Cultural Palmares competiu a emissão de certificados baseados no princípio de autoidentificação e assim o fez. No entanto, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA competiu emitir os títulos de terras. Deste modo, o processo ocorria a partir de um duplo caminho: após a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, respeitando o critério de autoidentificação, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) assume a responsabilidade de conduzir o processo de titulação por meio de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), conforme estabelecido pela Instrução Normativa nº 16, de 24 de março de 2004, que exigia a contextualização de “informações cartográficas, agronômicas, ecológicas, socioeconômicas e históricas” (INCRA, 2004).

A partir deste processo, surge uma contradição: às comunidades remanescentes

quilombolas é respeitado o direito de autoidentificação apenas ao que se estabelece enquanto “reconhecimento” de sua existência. Mas quando estes passam a requerer a titulação de seus territórios, o Estado convoca uma classe de pesquisadores, antropólogos, para produzir relatórios afirmando o que os quilombolas, “de fato, são”.

Dessa inerente contradição entre um processo de autorreconhecimento que precisa ser “auditado e autorizado” por um Outro, produz-se um efeito visível e desalentador. De acordo com a última publicação governamental, há 2.862 Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQs) certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Dentre essas, porém, apenas 205 encontram-se com títulos de terras expedidos. No estado do Paraná, das 36 CRQs certificadas, apenas a CRQ Invernada Paiol de Telha teve seu território parcialmente titulado.

A partir do exposto, então, recorri à Kilomba (2018), ao afirmar que se tornou comum inventar o *Outro* como um reflexo de si e como uma noção fantasmática do Eu, o que também é expresso pelo conceito de *Outridade*. Essa noção está, sobretudo, imbricada em um processo de relações étnico-raciais, na qual a exclusão sistemática das pessoas negras e quilombolas através da sua definição como *outridades* são motivadas por um desejo do branco de consolidar/afirmar o poder através de uma identidade universal, isto é, o branco constrói sua identidade a partir da personificação dos aspectos reprimidos do *Mesmo* como um *Outro*. A identidade, assim, é antes de tudo calcada em uma forma de propriedade e de representação.

Neste sentido, Mudimbe (2019) delimita que a “invenção do negro” como outro surge a partir de dois tipos de etnocentrismo complementares e inseparáveis, quais sejam, uma filiação epistemológica e uma conexão ideológica. O primeiro implica em uma assumir uma episteme, construindo um *logos* a fim de garantir sua credibilidade enquanto ciência e propósito enquanto disciplina. O segundo, como atitude ideológica que orienta uma prática do pesquisador, isto é, um modo de agir no campo que se insere como detentor do saber.

Assim, a partir da expressa recusa na construção de um *logos* etnocêntrico, esta tese, como qualquer outra, ainda pressupõe a construção de um *logos*. Deste contexto, portanto, surge o problema de pesquisa desta tese: *como produzir um logos que*

*considere o Outro em sua condição de alteridade, a partir da relação de um sujeito pesquisador com duas comunidades remanescentes de quilombos no Paraná?*

Diante de tal problema, o objetivo geral da tese se desenhou para: *coproduzir uma heterologia com duas comunidades remanescentes de quilombos no Estado do Paraná.*

Deste objetivo geral, derivaram os seguintes objetivos específicos:

- Descrever os caminhos históricos e discursivos do conceito de quilombo em África e do quilombo brasileiro;
- Narrar as práticas cotidianas e os efeitos produzidos da relação entre pesquisador e as subjetividades quilombolas;
- Fabular experiências coproduzidas com remanescentes de quilombolas, por meio de ações políticas e discursivas.

Mas o que significa a heterologia, a que me referi anteriormente? Recorri, assim, aos *rastros* da obra de Michel de Certeau, que tratavam sobre um desejo que foi interrompido por sua morte: o desejo de construir uma “ciência do *Outro*”, ou uma “heterologia” como ele gostava de chamá-la.

Propus epistemologicamente que a heterologia também se apresenta como uma “operação”, nos moldes da proposta de Certeau (2001a) em “A escrita da história”. Esta se inscreve em um *lugar* social, no qual se articulam instituições e a organização de saberes, e insere a própria operação como produto e produtora de um contexto, considerando que história não deve ser entendida como um fato verdadeiro que se desvela na análise do passado, mas a partir de sua condição lacunar, isto é, direcionando um olhar para contextos particulares e cotidianos que possibilitam reescrever um saber que comumente se propôs universal.

Metodologicamente, me ancorei nos conceitos de “estratégias e táticas” (Certeau, 2015) como operativos, isto é, eles são capazes de nos contar as ações do *Outro* e como estas são percebidas por nós, sem recorrer à definição do *Outro*. Em outras palavras, eles buscam no que o *outro* nos diz e faz, em divergência ao que o *Outro* é. O foco deve ser em reordenar as relações de poder, em oposição a meramente identificar centros de poder ou impotência, seja num sentido estritamente ontológico, seja num sentido cultural, ou até mesmo político. Deste modo, produzir heterologias situa-se na margem entre a discursividade e a subjetivação e vai além, reconhece a escrita também como princípio

de ação.

No final de outubro de 2021, após um longo período de isolamento imposto pela pandemia do Covid 19 e no aguardo que pesquisadores e quilombolas pudessem ser vacinados, fazia minha primeira inserção no campo, com o olhar sobre as mesmas categorias já debatidas sobre ancestralidade, territorialização e trajetórias históricas. E que foram abordadas por pesquisas a partir de experiências com comunidades quilombolas do Estado do Paraná (Cararo; Cararo, 2013; Cardoso, 2018; Colombo, 2021; Cruz; Marques, 2013; Felipe, 2015; Klozovski, 2020; Lobo, 2008; Marquezini, 2021; Molina, 2022; Moraes, 2020; Ribeiro, 2015; Silva, 2018, 2021; Soares, 2012).

No entanto, logo nas minhas primeiras idas aos quilombos, o propósito da minha inserção no projeto “guarda-chuva” do CNPq foi substancialmente alterado, e foi dando “cara” a esta tese que lhes apresento. Os(as) moradores(as) dos quilombos demonstravam mais interesse em me contar histórias sobre os efeitos produzidos por situações de violência geradas a partir da inserção de antropólogos contratados pelo INCRA para a execução dos laudos antropológicos que lhes “garantiriam” o processo de titulação, que de fato, repetir mais uma vez a história de suas famílias, suas práticas e seus processos de territorialização.

É desta forma que as comunidades remanescentes dos quilombos Manoel Ciríaco dos Santos e Adelaide Maria da Trindade Batista, que são coprodutoras desta tese, não se entrelaçam apenas na história compartilhada de um êxodo forçado que trouxe centenas de milhares de pessoas negras escravizadas ao Brasil, ou na relação cotidiana que estabelecem com a noção dinâmica de quilombo, mas também compartilham uma resistência contemporânea que adveio de uma relação entre sujeitos-quilombolas-pesquisados e antropólogos-pesquisadores.

Deste modo, são narrados o processo de execução dos laudos antropológicos e a relação que estes tiveram com as comunidades remanescentes de quilombos, posteriormente, trago relatos compartilhados pelos quilombolas sobre os efeitos produzidos, as violências geradas e o modo como resistiram frente a tal acontecimento.

Por fim, trago três narrativas heterológicas como excertos de uma tentativa de produzir esse *logos*, que tenta tornar possível metodologicamente a construção de um texto onde o *Outro* possa falar por si mesmo, a partir da sua condição de alteridade, isto

é, alterando o *Eu* pesquisador, uma vez que é somente quando o *Outro* fala por si próprio, que rompemos com a nefasta tradição de objetificá-lo sob as armadilhas da representação.



## 2. DO “CONCEITO” DE QUILOMBO EM ÁFRICA E NO BRASIL: O LUGAR HISTÓRICO E O POLÍTICO

*A pergunta que eu parto é sempre essa, por que aqui se chama quilombo? O que significa essa palavra? Uma palavra que tem desaparecido da história do Brasil. (Beatriz Nascimento, Orí)*

O esquecimento também é uma prática do fazer história. Os cento e trinta e cinco anos que nos separam da abolição da escravidão nos mostram que o Estado brasileiro tem sido eficiente em esquecer propositalmente a história e as reivindicações reprimidas de uma parcela da sociedade.

Não é possível estimar o número de pessoas negras trazidas na condição de escravizadas para o Brasil. Clóvis Moura (1993, p. 7) mostra um contexto incerto e especulativo, e ao resgatar a pouca documentação que possuímos, afirma: “Rocha Pombo estimava em 15 milhões o número de negros entrados pelos diversos portos, número que Taunay acha exageradíssimo. Renato Mendonça calcula em 4.830.000 o seu total”. Nascimento (1978), por sua vez, considera a estimativa de 4 milhões um número abaixo do razoável, dadas as condições nas quais o período escravista se utilizou de pessoas negras no Brasil, mas reitera a impossibilidade de precisar os números, principalmente, por conta da publicação da Circular N.º 29, de 13 de maio de 1891, na qual ordenou-se a destruição de todos os documentos históricos relacionados ao período da escravização legalizada.

Diante de tal inexatidão, é certo dizer que o Brasil fora o país, no continente americano, que mais teve pessoas escravizadas desembarcadas, totalizando cerca de 40% de todo o continente – aproximadamente seis vezes mais que para os Estados Unidos e, mais do que o dobro dos enviados para as colônias espanholas e os caribes inglês e francês. A uniformidade da presença da escravidão nos mais diversos territórios nacionais consistiu em um dos principais fatores para que o regime escravista brasileiro tenha perdurado por tanto tempo, vez que estas pessoas eram distribuídas de acordo com os interesses de expansão da economia colonialista, com a utilização de populações negras para a alavancar economias locais e desenvolvimento de territórios regionais (Moura, 1993).

A escravidão foi, por mais de três séculos, a condição fundante para um regime

econômico, jurídico e social que categorizava diversos povos originários do continente africano com status de mercadoria, marcados à ferro, comercializados e assassinados em nome do “desenvolvimento” nacional.

Frente às violências físicas e simbólicas impostas por tal sistema, não paravam de surgir, por parte daquelas pessoas, movimentos de resistência por todo o território nacional: assassínios dos “senhores”, de capitães-do-mato, suicídios, fugas individuais e coletivas, guerrilhas e insurreições urbanas se alastravam pelo país, mas todas estas acabavam, de um modo ou outro, convergindo ao quilombo como centro de organização de pessoas ex-escravizadas, sendo que o quilombo existiu durante todo o período da escravização legalizada e esteve presente em quase todo território brasileiro (Moura, 1993).

A genealogia do quilombo é a fuga, é o ato primeiro de alguém que não se reconhece propriedade de outro: eles materializam de modos mais distintos o desejo pleno de liberdade (Gerber; Nascimento, 1989). De negros fugidos com pilões na mata até o território ancestral de Palmares, que resistiu por mais de uma centena de anos, o conceito de quilombo passou por incontáveis significações históricas e apropriações políticas, compondo um arcabouço visitado não apenas academicamente, mas com reivindicações de um direito étnico que luta pela titulação de seus territórios e políticas públicas direcionadas.

Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção (LEITE, 2000, p. 333).

Para compreender a trajetória percorrida pelo conceito de quilombo no Brasil, é necessário retomar a formação da palavra originária dos povos de língua *banto* (*kilombo*), mais especificamente dos territórios do antigo Zaire e de Angola, países que tiveram expressivo número de pessoas negras trazidas forçadamente ao Brasil (Munanga, 1996).

De acordo com Munanga (1996), o *kilombo* africano surge de histórias que envolvem romances, guerras, êxodos e alianças políticas, carregando o conteúdo de uma instituição transcultural, sociopolítica e militar conhecida na África Central, mas mais especificamente, a partir da união do exército do príncipe recém migrado do Zaire (*Kinguili/Kingui/Kingui*), com a experiência de combate dos povos guerreiros e nômades

*jagas*, também chamados de *imbangala*.

Os *imbangalas* combateram a invasão portuguesa por décadas no território de Angola, ora exilando-os, outras sendo capturados e forçosamente traficados para a América. Eram considerados um povo nômade que se associava por iniciação, diferentemente de outras estruturas sociais de parentesco. Uma de suas características mais marcantes era a eliminação de seus filhos ao nascer, visto que a pouca idade poderia atrapalhar o deslocamento constante dos guerreiros, deste modo, adotavam qualquer jovem estrangeiro (comumente de tribos derrotadas), desde que iniciado em seus rituais.

Um recém iniciado no *kilombo* era preparado, geralmente pelo ato da circuncisão, para receber e desenvolver uma força vital, transformava seu espírito e seu corpo em algo sólido e robusto para enfrentar qualquer adversidade. Um jovem *kilombo* era preparado não apenas para a guerra com os portugueses, mas para fundar novos territórios (Nascimento, 2021).

O ato de circuncisão transformava o jovem em kilombo. A casa sagrada e o território onde se desenvolvia a iniciação do guerreiro também se chamava kilombo. O acampamento onde se realizavam trocas comerciais também era denominado kilombo. E, por fim, o ato de deslocamento em esforço de guerra era o movimento do kilombo (Nascimento, 2021, p. 249).

De acordo com Nascimento (2021), para os *jagas*, este conceito significava tanto o sujeito quanto seu território, os ritos e as paisagens, significava também uma associação de homens livres, aberta a qualquer um independente de seu grupo originário – era sua condição de rito que os tornava coletivos.

No que se refere às semelhanças entre o quilombo no Brasil e em África, não é difícil estabelecer uma conexão entre as histórias. Munanga (1996, p. 63) afirma que “pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata”.

As primeiras alusões aos quilombos no Brasil, partem do ponto de vista do colonizador. Gomes (2018) afirma que já na data de 1575 havia menções às formações de pessoas escravizadas fugidas que teriam sido inicialmente identificadas como mocambos, algo que mais tarde, se traduziria no que conhecemos por quilombo. Lara (1996, p. 42) resgata um regimento aprovado pela Câmara de São Paulo, datado de

1733, que definia por quilombo “o ajuntamento de mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles, e fazerem roubos e homicídios”.

No entanto, a primeira definição oficial da Coroa Portuguesa ocorre em 1740, como resposta à consulta do Conselho Ultramarino, considerando quilombo “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Moura, 1993 p.11). Definição esta que, vale dizer, ressoa e provoca questionamentos até os dias atuais em enunciados sobre comunidades quilombolas e seus remanescentes no Brasil.

De acordo com Lara (1996), as definições chamam a atenção a um pequeno número de fugitivos em razão da necessidade operacional por parte do Estado para o estabelecimento de salários de capitães-do-mato e colonizadores em geral que obtinham recompensas monetárias pela destruição de quilombos. Em contraposição, na arena acadêmica o quilombo de Palmares foi frequentemente apresentado como o paradigma de todos os quilombos brasileiros, muito disso devido a sua longevidade e população, de modo que Palmares se eternizou na historiografia quilombola como o exemplo de organização negra.

Tal representação não passou despercebida por Nina Rodrigues (2010), um dos maiores expoentes brasileiros do racismo científico que imperava no final do século XIX. Em “Os africanos no Brasil”, escrito entre 1890 e 1905, mas publicado postumamente em 1932, o autor via em Palmares uma representação organizacional da “raça *banto*<sup>1</sup>” e, sobretudo, uma ameaça à civilização brasileira.

A todos os respeitos, menos discutível é o serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais, destruindo de uma vez a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil (Rodrigues, 2010, p. 85)

Palmares, sob a interpretação racista de Nina Rodrigues (2010) é, antes de tudo, uma ameaça ao desenvolvimento, um horizonte de medo. É uma lembrança de que o

---

1 Como visto anteriormente, *banto* pode ser entendido como um tronco etnolinguístico em África que reúne uma série de povos de valores e costumes distintos, não há uma “raça *banto*”, menos ainda características culturais “essenciais”.

Brasil poderia se tornar um Haiti.

Não é de se surpreender que as interpretações dos racistas de nossos tempos assemelham em muito à narrativa de outrora, não raro escutar que com o avanço de políticas afirmativas o Brasil se tornará uma Venezuela, ou mesmo um Haiti.

O histórico e irônico posto na obra de Nina Rodrigues (2010, p. 75) assenta na apresentação da própria organização Palmarina, tal qual: “E a mais sabida, sem dúvida a mais notável, dentre todas a que melhor escapou ao ingrato olvido dos pósteros, foi aquela que impropriamente se crismou de República dos Palmares”. Assim, Palmares é chamado de República antes mesmo do que de quilombo, se assenta na historiografia brasileira como primeira república livre do Estado colonialista português em um período no qual o Brasil sequer sonhava em tornar-se independente.

Com a virada do século, aliado ao arrefecimento do racismo científico, surgem duas principais matrizes interpretativas que promoveram o conceito de quilombo no Brasil. A primeira, “culturalista”, iniciada na década de 1930 a partir dos escritos de Arthur Ramos (1946) e Edison Carneiro (1966), e a segunda, “materialista”, na década de 1960, tendo como principal expoente Clóvis Moura (Gomes, 1996).

Nas interpretações culturalistas, há sobretudo uma interpretação de que os quilombos consistiam em forças de negação à aculturação promovida pelo período colonial, isto é, consistiam em organizações que procuravam garantir a manutenção das tradições africanas. Arthur Ramos (1946) indica o quilombo como fenômeno contra-aculturativo do africano escravizado. Na mesma linha, Edison Carneiro (1966) também entende o fenômeno contra-aculturativo ao afirmar padrões culturais africanos, caracterizando Palmares como um Estado negro, mas destacando a diversidade étnica ali existente.

Os quilombos, outra curiosa forma de organização social dos Negros de procedência *bantu* oferecem magníficos exemplos de contra-aculturação (Ramos, 1946, p. 346)

Independente do reconhecimento de uma diversidade étnica, a vertente culturalista promove, de modo geral, um reducionismo à força do quilombo frente ao Estado Colonial, visto que não entendiam o quilombo como agente de desgaste do regime vigente, apenas como conservantismo de valores africanos (Gomes, 1996).

Beatriz Nascimento (2021) faz uma crítica elegante à tal vertente, ao afirmar que

Ramos e Carneiro estavam impregnados de ideologia liberal burguesa, visto que estes viam o quilombo como um retorno à “situação tribal”. De acordo com a autora, até a década de 1970 o quilombo adquire um papel ideológico que fornece material para uma ficção contemplativa, e é lembrado apenas como desejo de uma utopia.

A partir da década de 1970, o quilombo passa a ser significado como reação ao colonialismo cultural e material, tendo como maior expoente Clovis Moura, que percebe justamente o desgaste gradativo que o sistema escravista sofria em função da resistência dos quilombos. De acordo com Moura (1993, p. 13), “à medida que o escravismo aparecia e se espraiava nacionalmente, a sua negação também surgia como sintoma da antinomia básica desse tipo de sociedade”.

Tal abordagem enfatiza as características organizacionais e políticas dos quilombos. Assim, o quilombo aparece, desde seu início, como o centro de resistência da quilombagem, essa, por sua vez, entendida como a constelação de manifestações de resistência e protesto das pessoas escravizadas; seu caráter emancipacionista antecede, em muito tempo, o movimento liberal abolicionista. Composta de caráter mais radical, a quilombagem encontrava vias alternativas de comércio, produção, mas também de violência, como modos de resistência ao sistema colonial escravista vigente (Moura, 1992).

Neste sentido, é importante ressaltar que a consideração de “movimento radical” nada tem a ver com as descrições pejorativas de “radicalismo” observadas nos discursos liberal e colonialista. E a consideração da via da violência como motor de mudança radical do sistema vigente não assume esta como uma “natureza” inata dos quilombolas e suas organizações, vez que estes tinham proporções, orientações e durações muito distintas. Havia desde pequenos quilombos – compostos por até uma dúzia de pessoas armadas em florestas, com alta mobilidade, fugindo de profissionais contratados para recapturá-los –, até ao exemplo Palmarino, que viveu anos de “paz” durante a liderança de Ganga Zumba (Moura, 1993).

Em face de sua grande diversificação, era comum aos quilombos mais populosos reproduzir em seu interior o tipo de sistema econômico relacionado às áreas na qual estavam inseridos. Embora a grande maioria praticasse a agricultura de subsistência, também se trocavam insumos e serviços com pessoas não-escravizadas. Logo, o

quilombo se apresentava, ainda, como refúgio para muitas pessoas marginalizadas pela sociedade escravista, independentemente de sua cor.

Nesse contexto, são importantes as ressalvas de Moura (2001) e Almeida (2001) ao afirmarem que não se deve considerar o quilombo como um universo homogêneo, mas, ao contrário, uma soma de dinâmicas que evidenciam complexidades e diferenciações, tais quais em suas populações, áreas geográficas e até em suas práticas organizativas.

Dentre as mais diversas formas de resistência e organização social, Décio Freitas (1973) procurou categorizar em pelo menos sete tipos fundamentais de quilombos – categorias estas que, por vezes, aparecem como atreladas ao pensamento de Clovis Moura –, sendo as seguintes: agrícolas, extrativistas, mercantis, mineradores, pastoris, de serviços e predatórios. Até este momento, o conceito de quilombo esteve atrelado intimamente ao conceito de fuga, desde as primeiras menções da Coroa até a vertente materialista-histórica.

No entanto, há na contemporaneidade um embate acerca da relação entre fuga e quilombo, visto que produz efeitos na garantia de direitos políticos e territoriais aos remanescentes de quilombos (Soares, 2012).

O conceito de quilombo foi objeto de interpretações como as de Fiabani (2012), que no campo da historiografia, se utiliza da noção de fuga para defender uma noção conservadora de quilombo, sugerindo a inexistência de comunidades quilombolas contemporâneas ou “remanescentes” por entender que a pretensa abolição da escravatura de 1888 produziu a dissolução dos quilombos a partir da inexistência da fuga. Para o autor, houve um exercício político-ideológico por parte dos antropólogos pós-constituintes em promover uma resignificação de um conceito histórico objetivo para algo contemporâneo e subjetivo.

Com a abolição, o trabalhador escravizado estava livre para usar sua força de trabalho. Sabe-se que muitos ex-cativos continuaram sendo explorados das mais variadas formas. No entanto, o quilombo desapareceu, pois desapareceu o quilombola, o trabalhador que se refugiava para proteger sua liberdade (Fiabani, 2012, p. 372).

À guisa de conclusão, Fiabani (2012) promove uma divisão entre um quilombo

histórico e um contemporâneo. Sob uma pretensa defesa de um “fato objetivo”, recusa a ressemantização do conceito na atualidade e considera qualquer esforço como político, ideológico e não-científico. O autor não erra em dizer que há uma dimensão política-ideológica em torno deste conceito, contudo, exalta seu positivismo ao resguardar-se na já batida cientificidade objetiva e livre de ideologias.

Quanto à relação entre fuga e quilombo, já na década de 1980 Abdias do Nascimento (1980, p. 263) transitava como intelectual dos quilombos e político eleito pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), reafirmando que a concepção de “quilombo não significa escravo fugido, mas sim, reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”.

Neste sentido, julgo válido fazer uma ressalva: a fuga não pode ser considerada um marco temporal para deslegitimar a existência de comunidades remanescentes quilombolas, no entanto, essa ainda deve ser considerada indissociável ao quilombo. Na esteira desta discussão, Beatriz Nascimento (2021) acrescenta:

A fuga, longe de ser espontaneísmo ou movida por incapacidade para lutar, é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida. É o coroamento de uma série de situações e etapas nas quais estão em jogo diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos (Nascimento, 2021, p. 129)

Deste modo, a fuga não se estabelece unicamente como a causa dos processos organizativos quilombolas, mas também como seu efeito, portanto, seu desaparecimento enquanto “fato histórico” não dissolve as dinâmicas de resistência produzidas.

Nascimento (2021), ao tomar a fuga como efeito de processos organizativos, critica as diferenciações que historiadores como Edson Carneiro e Décio Freitas promoveram entre quilombos e revoltas/tomadas de poder, visto que tal visão sugere que o quilombo, por recorrer à fuga, é uma forma negativa de luta. Também, tece reflexões a respeito às linhas de interpretação utilizadas pelos movimentos encaixados dentro do quadro socialista. De acordo com a autora, não é possível que uma análise de quilombos possa obedecer aos pressupostos vinculados às teorias de mudança social, notadamente marxistas, a partir da tomada do poder.

Desta maneira, surge a partir de 1980, o que considero nesta tese uma vertente



sociopolítica do conceito de quilombo, tendo como principais expoentes Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento. Defende-se o quilombo como estrutura social que não se configura apenas como reservatório do passado, mas um *continuum* cultural em um país fundamentalmente heterogêneo, mas que não se reconhece como tal. Diferindo das abordagens anteriormente mencionadas, tais autores vinculam a reflexão sobre o conceito de quilombo não apenas a um viés culturalista de nação, ou materialista de classe, mas, sobretudo, de afirmação de identidade étnica e de um projeto de nação.

De acordo com Abdias do Nascimento (1980), o quilombo representa uma etapa no progresso humano e sociopolítico em termos de igualitarismo econômico. São o resultado da exigência vital dos africanos escravizados no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. Tal entendimento é de que quilombolas não são foragidos, mas sujeitos ativos na construção de uma sociedade não pautada na exploração racial. É uma *práxis* afro-brasileira caracterizada pelo associativismo, fraternidade, solidariedade e comunhão existencial, que rompe com a lógica da propriedade privada e rejeita o imperialismo, e se apresenta como um projeto teórico-político para o Brasil.

De modo semelhante, Beatriz Nascimento (1989) entende o quilombo como sociedade alternativa que o negro criou:

O quilombo é um avanço, uma memória que não acontece só para os negros, acontece para nação. Ele aparece, ele surge nos momentos de crise da nacionalidade, a nós não cabe valorizar a história, nos cabe ver o continuum dessa história (Nascimento, 1989, p. 13).

Em face ao exposto, temos que o conceito de quilombo passou e passa por sistemáticas ressignificações de acordo com o tempo, espaço e relações de poder investidas nestes, sendo que também ao longo desta tese não se emitirá um enunciado estável e prescritivo por parte deste autor, mas como exercício de síntese, o quadro a seguir resgata a discussão ora realizada e a ilustra em períodos.

Quadro 1: Definições de Quilombo e suas abordagens

	QUILOMBO COMO AMEAÇA À CIVILIZAÇÃO	QUILOMBO COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA À ACULTURAÇÃO	QUILOMBO COMO ANTINOMIA AO SISTEMA COLONIAL ESCRAVISTA – AGENTE DE DESGASTE DO SISTEMA	QUILOMBO COMO PROJETO DE NAÇÃO
ABORDAGEM	Racismo científico	Culturalista	Materialista	Sociopolítica
PRINCIPAIS REFERÊNCIAS	1932* ▼ NINA RODRIGUES  *Escritos de 1890 a 1905	1942 1940 ▼ ARTHUR RAMOS  1947 ▼ EDISON CARNEIRO	1972 ▼ JOSÉ A. GOULART  1973 ▼ DÉCIO FREITAS	2001 1988, 1989 1981 1977 ▼ CLÓVIS MOURA  1980 ▼ ABDIAS DO NASCIMENTO  2022* 2021* 1989 ▼ BEATRIZ NASCIMENTO  *Textos inéditos organizados e publicados por Alex Ratts

Fonte: Elaborado pelo autor

## 2.1. COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL

Frente à concepção que tomava o quilombo como um projeto de sociedade mais igualitária e justa, o Movimento Negro Unificado (MNU) promove, no ano de 1986, um congresso pré-Constituinte em Brasília, aberto para todas as entidades do movimento negro no país, solicitando propostas que dessem conta da experiência vivida de pessoas negras no Brasil. Neste congresso surgem as primeiras propostas relacionadas às demarcações de territórios quilombolas (Almeida, 2001).

De acordo com Almeida (2001), foi a existência preliminar de mobilização e organização das comunidades negras rurais, bem como sua união aos movimentos negros urbanos, que promoveu a demanda pela garantia de titulação das terras quilombolas à Assembleia Nacional Constituinte, resultando no artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, que versa:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir lhes os títulos respectivos (Brasil, ADCT/CF, 1988).

Contudo, a característica heterogênea dos processos organizativos das comunidades quilombolas, aliada à inserção do termo “remanescentes”, tornou a tarefa de reconhecimento e posterior titulação alvo de um intenso debate que perdura até os dias atuais.

De modo distinto ao que o termo “remanescente” possa sugerir, com referências a uma ligação histórica direta às comunidades quilombolas de negros escravizados fugidos no período escravista, o significado aqui torna-se mais abrangente e utilizado para ações coletivas em defesa do território destas mais diversas comunidades (O’Dwyer, 2001).

Neste sentido, veja que também são considerados remanescentes de comunidades aqueles descendentes de ocupações de terras livres, mas também com heranças, doações, compra de terras por meio de serviços prestados, ou pela permanência em terras que ocupavam no interior das grandes propriedades escravistas (Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002).

O’Dwyer (2001) ressalta, ainda, que estas não devam ser tratadas como populações isoladas, detentoras de uma cultura tradicional que luta contra a “modernidade”, mas como organizações que emergem em resposta às atuais situações de conflito com grupos sociais, econômicos e políticos sobre o território que ocupam, partilhando a história de um acontecimento sem precedentes que produz efeitos em suas vidas até a atualidade.

O quilombo ganhou, assim, visibilidade nacional, aliando-se às reivindicações de políticas públicas direcionadas às populações. Contudo, para que essas comunidades fossem contempladas, era necessário produzir uma definição que abarcasse toda a dinâmica e heterogeneidade dos quilombos ao passo que dialogasse com os dispositivos constitucionais e normativos a respeito da legislação da propriedade.

É diante de tal problemática que a definição de quilombo entra na arena política institucional, travando-se uma verdadeira disputa entre antropólogos, historiadores, imprensa e decisões judiciais, que posicionavam a luta por garantia de direitos, pleiteada por parte das populações negras rurais, frente o desejo pela manutenção de privilégios por parte dos donos de latifúndios, políticos conservadores e detentores de propriedades rurais (Arruti, 2008).

Como resultado de tal disputa é publicado o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, de texto desalentador à comunidade negra, o qual dispôs que somente seria reconhecida a propriedade sobre terras que: 1. Fossem ocupadas por quilombos em 1888; e 2. Estivessem ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.

Visto a dificuldade em garantir documentação de um período que foi propositadamente varrido da história oficial, o Decreto surge como um forte impeditivo na garantia de direitos às comunidades negras rurais que buscavam a titulação de seus territórios.

No entanto, em 20 de novembro de 2003 inaugura-se um momento histórico para o movimento negro rural com a publicação do Decreto Nº 4.887/2003, o qual revoga o anterior, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o já mencionado art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Neste último há, sobretudo, um avanço que garante aos grupos étnico-raciais “os critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003). Tal Decreto se apoia na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na qual o país é signatário, e que compreende o critério de autoidentificação como fundamental para determinar os grupos nos quais se aplicam a referida convenção.

Após a publicação do Decreto, entretanto, o Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), ingressou com a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239-9/600, conhecida popularmente como “marco temporal”, a qual foi julgada improcedente pelo Supremo Tribunal Federal quinze anos mais tarde, em fevereiro de 2020.

Ao longo dos anos, embora a discussão sobre o marco temporal pairasse como impeditivo na titulação dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos, à Fundação Cultural Palmares competiu a emissão de certificados de autorreconhecimento e assim o fez. Por outro lado, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA competiu emitir os títulos de terras.

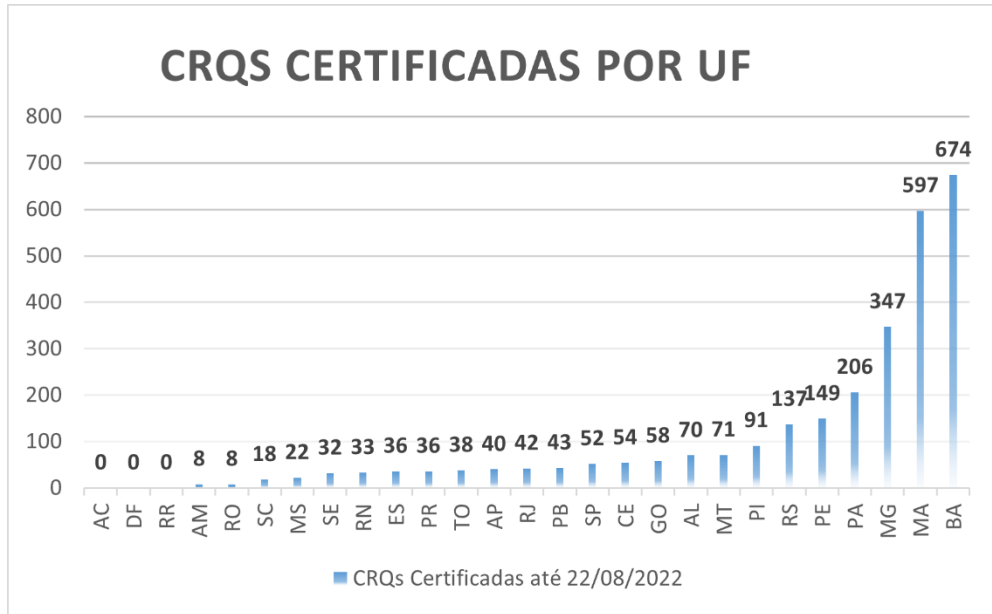
Deste modo, o processo ocorria a partir de um duplo caminho: após a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares respeitando o critério de autorreconhecimento, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) assume a responsabilidade de conduzir o processo de titulação por meio de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), conforme estabelecido pela Instrução Normativa nº 16, de 24 de março de 2004, que exige a “contextualização de informações cartográficas, agrônômicas, ecológicas, socioeconômicas e históricas”.

Embora os marcos legais quilombolas enfatizem o processo de autodeterminação, ao passo em que há uma mudança institucional, da Fundação Cultural Palmares para o INCRA, os relatórios antropológicos se inserem como motores de uma inerente contradição. O que antes era atribuído pelos próprios remanescentes de quilombos, agora passa a ser mediado e “auditado” por meio dos laudos produzidos por uma classe de antropólogos.

Houve ainda mais uma infeliz dinâmica, conforme os pedidos de certificação e titulação se multiplicavam ao passar dos dias, frente ao pouco efetivo de antropólogos que compunham o INCRA, a instituição atualiza a instrução e adiciona um dispositivo que autoriza a parceria com instituições públicas e privadas para a realização de tais relatórios.

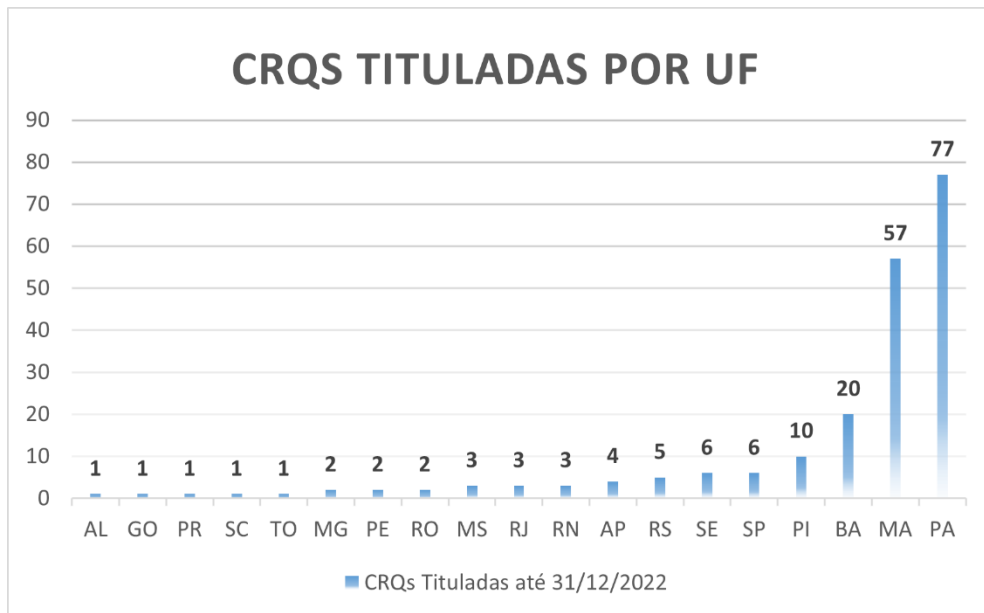
Dessa inerente contradição entre um processo de autorreconhecimento que precisa ser “auditado e autorizado” pelos antropólogos, produz-se um efeito visível e desalentador. Analisando a última publicação governamental, verifica-se que existem 2.862 Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQs) certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Dentre essas, porém, apenas 205 encontram-se com títulos de terras expedidos.

Gráfico 1: Comunidades Remanescentes Quilombolas Certificadas



Fonte: Elaboração própria com base em dados da Fundação Cultural Palmares

Gráfico 2: Comunidades Remanescentes Quilombolas Tituladas



Fonte: Elaboração própria com base em dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

Conforme se vê nos gráficos supracitados, o Paraná possui 36 Comunidades Remanescentes Quilombolas certificadas, sendo apenas uma destas titulada. Entretanto, relatórios publicados pelo Grupo de Trabalho Clovis Moura (2010) apontam a existência de 86 comunidades negras rurais em sua totalidade.

## 2.2. O TRABALHO ESCRAVIZADO E OS QUILOMBOS NO PARANÁ

A construção da historiografia do Paraná parece não ter medido esforços para apagar o trabalho escravizado. Oliveira (2005) aponta que os trabalhos de Wilson Martins (1968) e de Ruy Wachowicz (1988), atribuem uma importância ímpar à imigração europeia e japonesa, omite ou diminui de forma drástica a participação do negro escravizado na formação da sociedade paranaense, e a repetida veiculação deste discurso, de acordo com Novacki (2000), influenciou de forma decisiva o imaginário popular e constituiu no que alguns historiadores chamam de “mito do Paraná branco”.

Gouvêa (2019) ressalta que este discurso provoca efeitos que promovem a ideia da branquitude como norma, na qual trata o grupo racial branco como universal dado e que raramente é problematizado enquanto raça, ao passo que trata a negritude como inferior e objeto de escrutínio.

É possível observar em Ianni (1988) que a estruturação econômica paranaense se deu em decorrência do trabalho escravizado. Em um exercício de tipologização, o autor elenca cinco principais fatores que contribuíram para a utilização da mão de obra cativa na formação da economia paranaense. Em primeiro lugar, constata que em razão da vasta área despovoada e não titulada, a inserção de trabalhadores assalariados e “livres” poderia facilitar que estes se apossassem de pequenas porções de territórios a fim de produzir os bens necessários para seu consumo e subsistência, gerando um problema aos grupos dominantes que não conseguiriam reapropriar-se das terras agora ocupadas por pessoas não escravizadas.

Destarte, o escravismo atendia principalmente aos interesses dos grandes proprietários de terras e colonizadores, a fim de garantir o maior número possível de propriedades agrícolas. O segundo e o terceiro fator referem-se ao quantitativo suficiente

de trabalhadores para atender às atividades produtivas agrícolas, visto que o território acabara de constituir-se, não havendo pessoas assalariadas o suficiente em contraposição à facilidade na qual se adquiriam pessoas negras escravizadas no Brasil Colonial; De acordo com Ianni (1988, p. 67) “os africanos constituíram estoques inesgotáveis de força de trabalho”. Os dois últimos fatores influem à própria dinâmica do sistema escravista constituído. Visto que o Paraná não se fazia como província independente, tornou-se uma estratégia comum do período colonial o envio de trabalhadores escravizados com o objetivo de desenvolver certas regiões (Ianni, 1988).

Neste sentido, a afirmação de Moura (1992), a respeito da história do negro no Brasil se confundir com a formação da própria nação brasileira, parece cada vez mais assertiva. O que diferiu a história do Paraná, contudo, foram os esforços de branqueamento demográfico relacionados ao desenvolvimento tecnológico.

O engenho de soque à força humana escrava foi substituído pelo engenho hidráulico que, por sua vez, deu lugar ao engenho a vapor [...] obviamente algumas dessas modificações teriam provocado a redução da área de participação do escravo no processo produtivo, bem como teriam forçado a sua substituição pelo trabalho livre (Ianni, 1988, p. 83).

Deste modo, o negro que fora essencial para o desenvolvimento da região, tornou-se um inconveniente habitante para uma população que começa a aceitar alemães, italianos, poloneses durante a segunda metade do século XIX, e que se ajustam às condições econômicas e sociais que os atraíram, alterando a demografia paranaense (Ianni, 1988).

No ano de 1767 a comarca de Curitiba tinha metade dos habitantes na condição de escravizados. Já em 1811, este número se reduzira para cerca de 30% de cativos, enquanto no Paraná já se calculava o número de 20%. Já em 1873 o Paraná contava com 4.889 estrangeiros, dos quais grande maioria compunha-se de alemães, italianos e poloneses, enquanto 738 eram africanos escravizados. No entanto, a população cativa já teria diminuído sensivelmente, não alcançando 10% dos habitantes (Ianni, 1988, p. 94)

De modo geral, os imigrantes europeus que se assentavam na recém-criada Província do Paraná ajustavam-se dinamicamente às condições econômicas e sociais que os atraía por sua escolha, e promovendo um senso comum ainda prevalescente, que é a ideia de que a escravização foi irrelevante na história do Estado, e que a imigração



européia é aspecto definidor da especificidade do local.

Em face ao exposto, fica nítida a larga utilização da força de trabalho negra escravizada na região, e ao retomarmos Moura (1993), podemos afirmar que onde havia privação de liberdade, havia em igual intensidade sua antinomia. Portanto, também são incontáveis os relatos de fugas, assassinio de senhores e formação de quilombos no Paraná.

Ianni (1988), ao realizar um resgate histórico nos documentos paranaenses do período colonial, indica que se repetem alusões a quilombos como focos de resistência ao regime escravista vigente.

Os moradores de Campos Geraes representaram a câmara pedindo providências. A 16 de maio os vereadores concederam licença a Francisco de Almeida, com a gente que lhe parecesse paga a sua custa, dar combates aos “**calhambolas**”, verbete significante de “negros fugidos”, extraído do Dicionário histórico e geográfico do Paraná, de Ermelino de Leão, Vol. IV, Fascículo I, Curitiba, 1929, p. 1.376 (Ianni, 1988, p. 172, grifo nosso).

Conforme registra Vieira dos Santos, em 1757, na área de Curitiba, mandava-se “prender a hum Francisco Martins Lustoza que morava no descoberto novo das minas de outro lugar chamado a Pedra Branca onde se achava acantonado com muitos agregados Criminozos; e **calhambolas** (Ianni, 1988, p. 173, grifo nosso).

A partir da constatação histórica do papel do negro escravizado na formação do Estado é que se insere a emergência destes sujeitos de direito no território paranaense. Como já discorrido anteriormente, o quilombo não pode e não deve ser visto como um recipiente do passado, mas como um *continuum* cultural, uma prática cotidiana que nos permite vislumbrar uma existência *outra*.

Embora comunidades remanescentes de quilombos tenham entrado no debate político com o dispositivo apresentado no ADCT-CF/88, o “mito do Paraná branco” provocou efeitos de estagnação por parte dos órgãos governamentais a respeito da busca por territórios de comunidades remanescentes de quilombos até meados de 2003.

Na esteira das provocações suscitadas pelo Decreto 4.887/03, que regulamentada o procedimento para autoidentificação, demarcação e titulação de territórios de comunidades remanescentes de quilombolas, surgem os primeiros debates a respeito das comunidades negras rurais no Paraná, sobretudo no “I Encontro de Educadores/as Negros/as do Paraná”, organizado pelo Movimento Negro com apoio do governo do

Estado, realizado em 2004. Estabelece-se, assim, uma exigência em romper com a inanição dos órgãos governamentais. Posteriormente, dessa relação entre o movimento negro organizado e o governo estadual, em maio de 2005 é instituído o Grupo de Trabalho Clovis Moura (GT Clovis Moura, 2008), com o objetivo de identificar a história de um Paraná Negro, que até então, havia sido relegada.

Este GT percorreu, entre os anos de 2005 e 2010, incursões que apresentaram, como já mencionamos, um total de 86 comunidades rurais negras, dentre estas, 36 reconhecidas como Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs). Tal observação surpreendeu a todos, visto a hegemônica noção de que o Estado não havia contado com o trabalho escravizado. Nas palavras do presidente do Grupo de Trabalho:

O que não se esperava é que o Estado historicamente considerado europeu ou europeizado, além de ser reconhecido como de expressiva população negra, se descobrisse com uma geografia na qual a existência de Comunidades Negras Tradicionais, de Comunidades de Quilombos e de 'Terras de Preto' tivesse a dimensão que se constatou (Lobo, 2008).

A constatação da quantidade de comunidades negras rurais assustou a todos os governantes e as elites brancas não só no Paraná, mas no Brasil. Soares (2012) enfatiza que a facilidade na aprovação do Art. 68 ADCT-CF/88 ocorreu pelo fato da ideologia do mito da democracia racial estar tão impregnada nestes setores da sociedade, que não viram, naquele momento, o reconhecimento e titulação de territórios de Comunidades Remanescentes Quilombolas como uma ameaça às suas propriedades.

No entanto, o trabalho do Grupo de Trabalho limitou-se a identificar e auxiliar no processo de autodeterminação, até a expedição da certidão de autorreconhecimento como Comunidades Remanescentes de Quilombos por parte da Fundação Cultural Palmares. Entretanto, a inerente contradição da necessidade de "validação" por parte do INCRA para emitir a titulação de seus territórios seguiu a receita que se percebe em quase todos os Estados do país. Das 36 CRQs certificadas pela Fundação Cultural Palmares, apenas a Comunidade Invernada Paiol de Telha<sup>2</sup> teve seu território parcialmente titulado, após intensa batalhada judicial, simbólica e física.

---

2 A luta da CRQ Invernada Paiol de Telha foi documentada por Cararo, 2016; Cararo; Cararo, 2013; Felipe, 2015; Klozovski, 2020).

Mapa 1: Comunidades Remanescentes Quilombolas no Estado do Paraná



Fonte: Paraná (2022)

Neste contexto, procurei entender qual seria minha relação de “pesquisador” em um contexto (e com comunidades) que se viam, sempre, como objeto de escrutínio do “Outro”, em especial de pesquisadores que, entre idas e vindas, também assumiam a posição de “validar” a comunidade perante agentes do Estado para garantia de seus direitos. Mas como resolver essa inerente contradição? Como produzir uma pesquisa com comunidades quilombolas e que, de fato, são certificadas como tal, sem incorrer no risco de assumir, ou performar uma posição de “validá-las” a partir de categorias analíticas e, sobretudo, identitárias?

### 3. UMA VIAGEM AO OUTRO: REFLEXÕES ÉTICO-POLÍTICO-EPISTEMOLÓGICAS

Não foram poucos os teóricos que alertaram sobre as armadilhas de falar sobre o *Outro* como um reflexo de si (Bhabha, 2013; Certeau, 2021; Fanon, 2008; Faustino, 2016; Kilomba, 2019; Spivak, 2010). Quando essa posição desafiadora é posta na relação com comunidades remanescentes de quilombos, os efeitos devem ser ainda mais problematizados. A partir de um contexto discursivo no qual raça e etnia estão imbricadas, este foi e têm sido o maior desafio, o modo como impedir que o sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir um *Outro* seletivamente.

Entre o retrato de Anastácia com sua máscara de ferro, de Etienne Arago, e o livro “Os Africanos no Brasil”, de Nina Rodrigues, apesar dos efeitos mais ou menos devastadores que cada obra produziu, ambas implicam em uma mesma problemática sem aparente saída: o problema da *representação do Outro*.

#### 3.1. ALTERIDADE E OUTRIDADE: A “INVENÇÃO” DO OUTRO NO PENSAMENTO OCIDENTAL E COLONIAL

Independente de época ou lugar, a relação com o *Outro* é daqueles problemas dignos da gênese de uma filosofia. Seja pela busca por compreender as características do que nos faz humanos, ou pelo desejo de reconhecer as semelhanças e diferenças entre nós, procuramos construir categorias “essenciais” que delimitem fronteiras daquilo que somos e daquilo que *não* somos.

De acordo com Kagame (1956), em África diversos são os modos de pensar sobre o ser e o *Outro*. Para a filosofia *bântu-rwandaise*, por exemplo, é a inteligência que diferencia os *Muntu* (seres humanos), dos *kintu* (animais, vegetais e outros seres sem inteligência). No entanto, qualquer exercício de analogia com as filosofias ocidentais apresenta-se falha, visto que o equivalente banto do verbo ser não expressa a noção de existência. É ao enunciar, *muntu*, *kintu*, que se representa uma essência ou alguma coisa em que a noção da existência não está necessariamente presente.

Aqui não se pode tomar o existente como sinônimo de ser, porque nas línguas “bantas” o verbo ser não pode significar existir. O oposto do ser é o nada. Ao analisar os elementos culturais, devemos concluir que o nada existe e é a entidade que está na base do múltiplo. Um ser é distinto de outro porque existe o nada entre os dois (Kagame, 1971, p. 602-603)

Nesta perspectiva, as noções de “ser” e “existir” desempenham papéis fundamentais na filosofia banto, sendo consideradas categorias filosóficas complementares, porém não diretamente comparáveis, o que confere um valor singular à concepção de ancestralidade, em contraste com a filosofia ocidental. Na tradição banto, a ancestralidade mantém seu significado e importância mesmo quando não está mais presente de forma tangível, visto que uma ancestralidade é, mesmo que não exista mais.

Embora Kagame (1971) apresente uma concepção entre o Ser e o Outro na filosofia banto, pode-se dizer que a “invenção do outro” tornou-se uma especialidade da filosofia ocidental, acompanhada do etnocentrismo e colonialismo imbricados nesta.

Em uma primeira aproximação, mais evidente, podemos entender que a alteridade é tudo aquilo (humano ou não) exterior ao *Mesmo*, isto é, tudo que é captável pela percepção: há nessa proposta uma relação entre unidades interdependentes, porém separáveis (um Eu e um Outro). Neste sentido, Viertler (1994) afirma que pensar alteridade pode remeter, em um primeiro momento, a um conceito relativamente estável enquanto reconhecimento do Outro, visto que no campo da etnologia e dos estudos culturais não foram muitos os esforços em pensá-lo.

Com o surgimento do racionalismo, surge a concepção de que o *Outro* é tão somente resultado de uma racionalidade do *Mesmo*. O “*cogito*” cartesiano é a consideração de que a consciência de si é inata à condição humana e não depende da relação com a alteridade. No entanto, essa concepção não nega a importância da intersubjetividade, reconhecendo que os indivíduos são seres sociais que compartilham crenças e ideias. Apesar disso, tal visão enfatiza a razão individual como fundamento do saber sobre as coisas e, portanto, os *Outros*. Neste contexto, é possível afirmar quem é o Outro, constituí-lo, classificá-lo e torná-lo objeto de conhecimento (Falabretti, 2010).

Um século depois, Hegel (1992) busca superar a perspectiva cartesiana ao mostrar que a relação do *Mesmo* com o *Outro* é fundamental para a formação da própria

consciência. A partir da dialética do senhor e do escravo introduz a alteridade no centro da formação da consciência. Enquanto Descartes enfatiza a importância da razão e da capacidade de pensar por si mesmo, a metáfora hegeliana enfatiza o reconhecimento mútuo entre os seres, a consciência de si só existe quando reconhecida e mediada pelo *Outro*.

O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para qual a coisa é o essencial, portanto o senhor: a) como conceito da consciência de si é relação imediata do ser para si; mas, b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser para si que só é para si mediante *Outro* [...] No senhor, o ser-para-si é para o escravo um *Outro*, ou seja, é somente para ele. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. (Hegel, 1992, p. 130-133)

Assim, o que Hegel (1992) chama de identidade essencial é resultado de um processo de duplicação. Quando tomamos consciência de quem somos, simultaneamente tomamos consciência daquilo que não somos, a partir de uma relação de negação com um *Outro*. Em síntese, na dialética do senhor e do escravo a consciência do senhor é mediatizada por meio de outra consciência, a do escravizado e a partir desta duplicação se reconhece uma identidade. Isto, que se convencionou a chamar de esquema triádico, atualiza a noção cartesiana de um *cogito* constituinte, assumindo que o *Outro* agora também interfere na formação de nossa própria consciência, mas tão somente pela negação.

Embora essa noção tenha apresentado o conceito de alteridade como relação dependente de consciência, a Hegel pouco importava a consciência do escravizado. Embora defenda uma reciprocidade de tomada de consciência, o regime colonial que imperou na Europa e nas Américas nos mostrou que os “senhores” não exigiam do escravizado uma *antítese*, mas tão somente seu trabalho (Fanon, 2008).

Apesar do debate posto na filosofia, a infeliz metáfora hegeliana que coloca o sujeito escravizado como *Outro*, permitiu não somente um exercício de abstração, mas o que Spivak (2010) irá nomear de violência epistêmica, um projeto orquestrado e homogêneo de obliterar o rastro deste *Outro*.

A partir da crítica que se instaurou ao regime da negação do *Outro*, surge um novo

modo de pensar a alteridade. No existencialismo, a alteridade parte da condição de que somos todos sujeitos pré-reflexivos. Para esta visão, não há uma separação entre a subjetividade e a intersubjetividade, visto que estamos no mundo e tornamo-nos produtos da experiência conjunta nele (Falabretti, 2010).

No primeiro caso [em Descartes], a intersubjetividade resulta de uma reflexão sobre o *Outro*, já na obra de Merleau-Ponty, como encontramos em 'A estrutura do comportamento' e na 'Fenomenologia da percepção', a intersubjetividade brota da comunicação natural que nasce junto aos modos de expressão do *Outro* (Falabretti, 2010, p. 518)

Filósofos como Merleau-Ponty (2015), Sartre (2011) e Lévinas (1993) concordam em determinado ponto, o *Mesmo* e o *Outro* existem e aí estão, como carne no mundo, relacionando-se, encontrando-se. Para eles, a ética rompe com a ideia de uma identidade-totalidade e dá lugar ao pensamento de que a existência encontra sua "essência" na relação com o *Outro*, uma relação baseada na responsabilidade de não reduzir o *Outro* ao *Mesmo*.

Ainda, apresenta-se como o *Outro* opera pela linguagem. Nela, o *Outro* não apenas se expressa, como também se faz presente como absolutamente *outro*, como exterioridade. A separação entre *Eu* e *Outro* como um abismo deve construir uma ponte que busca não o complemento no *outro*, mas uma troca, o diálogo. Em suma, o *Mesmo* não pode constituir o *Outro*, ele já está lá, subjetividade torna-se, portanto, intersubjetividade.

Não devo tentar provar a existência do outro, mas tentar fundamentar a certeza de sua existência, pois eu não duvido da minha existência, não tento prová-la. Do mesmo modo, eu "sei" da existência do outro, tenho uma compreensão de sua existência. Com efeito, 'se a existência do outro não é uma conjectura inútil, pura ficção é porque existe algo como um cogito que lhe diz respeito (Sartre, 1997, p. 325).

Em todas estas visões, nosso problema da alteridade continua sem solução, eis que haverá o receio de que o *Mesmo*, se constitutivo (cartesiano), subjugu e objetifique o *Outro*. Em oposição, caso sejamos sujeitos pré-discursivos, pré-reflexivos e intercorpóreos, há sempre a possibilidade de que todos sejamos um *Outro*, implicando no esmagamento da subjetividade. Apesar dos embates travados pela filosofia ocidental

no que se refere à construção do *Outro*, aquela não se desvencilha do objetificar deste Outro (Buchanan, 1996).

O movimento pós-colonial se insere nessa cisura, no entanto, não se esforça em resolver o possível paradoxo, mas se atentam à prática colonial na construção do *Outro* enquanto *Outridade*. Quando falamos das relações raciais, sobretudo em países que de história recente com o regime colonial, vemos o ressaltado em Kilomba (2019):

Dentro dessa infeliz dinâmica, o sujeito negro torna-se não apenas o *Outro* – o diferente, em relação ao qual o “eu” da pessoa branca é medido, mas também “Outridade” – a personificação dos aspectos repressores do “eu” do sujeito branco. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com o que o sujeito branco não quer parecer (Kilomba, 2019, p. 37-38).

Neste contexto, é que a autora apresenta três características presentes no racismo de forma simultânea.

Em primeiro lugar, na construção da diferença, a pessoa é vista como “diferente” em razão de sua origem racial e/ou pertença religiosa. O questionamento a ser feito é, então: quem é “diferente” de quem? Ou seja, qual é o princípio identitário do qual os *Outros* se diferenciam? É o sujeito negro que é diferente do branco, ou o sujeito branco que é diferente do negro? O diferente se torna assim por “diferir” de um grupo detentor do poder da definição como norma, a branca. A branquitude como ponto de referência é a partida da qual os outros raciais diferem, qualquer não-branco é construído como diferente.

A segunda característica é: essas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade.

Por fim, a de que ambos os processos são acompanhados pelo poder: histórico, político, social e econômico, sendo o racismo (a supremacia branca) a combinação do preconceito e do poder (Kilomba, 2018).

Ainda em Kilomba (2018), se considerarmos as três formas nas quais o racismo se apresenta, o racismo cotidiano seria o de colocar o *Outro* como *Outridade*, isto é, uma personificação dos aspectos reprimidos da sociedade branca: O negro se torna o *Outro* da branquitude, lhe sendo negado o direito de existir como igual.



Seguindo, recorro à Bhabha (2013) para compreender que entre a comunicação entre o *Eu* e o *Outro* há um pacto de interpretação, que requer que estes dois *lugares* sejam mobilizados na passagem para um terceiro lugar, que representa tanto as condições gerais da linguagem, quanto a implicação do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência.

O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. O *Eu* pronominal da proposição não pode ser levado a interpelar – em suas próprias palavras – o sujeito da enunciação, pois isto não é personalizável e sim continua sendo uma relação espacial no interior dos esquemas e estratégias do discurso (Bhabha, 2013, p. 72).

Neste sentido, ainda que a relação entre o *Eu* e o *Outro* caminhe na esfera dos corpos e da existência, quando posta em uma conceptualização, esta não escapa de uma discursividade inerente. De acordo com Bhabha (2013), para a compreensão do processo de identificação analítica, são três as condições subjacentes: 1) Existir significa ser posto como ente a partir e uma relação com a alteridade, seu olhar ou *locus*; 2) O lugar próprio da identificação é um espaço de cisão, criado pela tensão entre o *Eu* e o *Outro*; e, 3) “a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia auto-cumpridora” (Bhabha, 2013, p. 83), isto é, identificar-se é produzir uma imagem de identidade a partir da performatividade assumida pelo sujeito, e ser para um *Outro* implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade.

Com o exposto, não nos encontramos mais diante de uma questão ontológica do ser, mas da performance no momento da enunciação. O desejo pelo *Outro* se duplica na linguagem, que racha a diferença entre o *Outro* e o *Mesmo*, promovendo duas posições parciais, pois nenhuma é suficiente em si (Bhabha, 2013).

Se como sugeri o sujeito do desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então o *Outro* nunca é simplesmente um Aquilo Mesmo, uma frente de identidade, verdade ou equívoco [...] Como princípio de identificação, o *Outro* outorga uma medida de objetividade, mas sua representação é sempre ambivalente (Bhabha, 2013, p. 95-96).

A interpretação pós-colonial da alteridade reside em sua perspectiva performativa, desconstrutora, que não apenas reavalia o conteúdo da tradição cultural ou transpõe os valores entre culturas.

Essa cesura na narrativa da modernidade revela algo daquilo que Certeau descreveu como o não-lugar de onde parte toda operação historiográfica, o lapso com que todas as histórias devem defrontar para elaborarem um começo (Bhabha, 2013, p. 388).

Em resumo, a herança cultural da escravização ou do colonialismo é posta de encontro, não para resolver diferenças históricas nem para renunciar tradições, mas para introduzir um outro *locus* de intervenção, um terceiro espaço de enunciação ambivalente por meio do qual se introduz uma agência pós-colonial (Bhabha, 2013).

Neste sentido, a teorização entre o *Outro* e o *Mesmo*, enquanto condição de enunciação, assume o paradoxo anteriormente exposto, em condição de ambivalência, qual seja: o *Outro* é efeito da nossa reflexão e sujeito de nossa percepção (enunciação e performatividade), por admitir que assumir apenas um dos esquemas parece injusto. No primeiro, há, como já informado, a transformação da alteridade em outridade, uma projeção dos reflexos do *Mesmo* no *Outro* a partir de uma inerente negação. No segundo, quando me vejo no olhar do *Outro*, a imagem que surge altera meu olhar sobre mim, e torno-me sempre *Outro* e incorro em um relativismo da alteridade.

Apesar do exposto, no entanto, o problema da alteridade não margeia apenas as discussões sobre a experiência e a reflexão. Certeau (2011b) começou a demonstrar, o *Outro* é repetidamente chamado a autorizar o discurso do qual participa.

Entre “eles” e “nós” existe a diferença desta escrita “seja santa, seja profana” que imediatamente põe em causa uma relação de *poder*. Entre os Nambikware e Lévi-Strauss ela terá desde o início o mesmo alcance (Certeau, 2011b, p. 195).

A filosofia é cheia de paradoxos e lida muito bem com os mesmos, mas e quando da transposição para a escrita? Como escrever *sobre/com* o *Outro*?

### 3.2. O MESMO E O OUTRO NA ESCRITA: IDENTIDADE E DIFERENÇA

De acordo com Berti (2013), a diferença assume uma nova concepção na teoria de Hegel, a partir da criação da dialética como nova lógica de pensamento. Hegel atribui à Kant e Fichte a descoberta do idealismo, ou seja, da identidade do sujeito e do objeto, mas contrapõe sua nova criação ao que considera uma profunda influência de seus predecessores à lógica do intelecto racionalista cartesiano. Para Hegel, a realidade só pode ser expressa a partir da contradição entre identidade e diferença.

Voltando ao texto de Hegel sobre a Diferença, vejamos como para este filósofo nem o primeiro princípio, isto é,  $A = A$ , ou princípio de identidade, nem o segundo, isto é  $A \neq A$ , por ele identificado com aquele que a tradição leibniziano-wolffiana e Kant chamavam de “princípio de razão suficiente” ou “do fundamento”, são totalmente verdadeiros, ou totalmente falsos: cada um deles exprime uma parte, isto é, um lado da verdade, ou seja, respectivamente identidade e diferença. A verdade plena, completa, se encontra na unidade de ambos (Berti, 2013, p. 273-274, grifo nosso).

Nesse sentido, é assim que se estabelece o princípio da consciência hegeliana, utilizando a identidade e diferença como duas faces que compõe o real, assumindo a identidade como princípio positivo e a diferença como princípio negativo da contradição. O jogo dialético se funda como epistemologia a partir dessa oposição paradoxal: identidade e diferença.

Contudo, a diferença para Hegel não possui o mesmo peso filosófico que o conceito de identidade. A crítica da identidade de Parmênides é presente no pensador alemão apenas quando considerada como identidade lógica, isto é, uma identidade que desconsidera a negação do ser. Para Hegel não é possível conhecer o ser ao afirmar o que ele é, mas sim ao afirmar aquilo que ele não é, ou seja, negando-o (Berti, 2013).

O pensamento de Hegel a partir da diferença foi importante para restituir o movimento dialético sobre a concepção do ser, entretanto, ainda assumiu uma verdade essencial na qualidade das coisas, fazendo com que a cultura ocidental buscasse uma visão estável dos sujeitos e objetos, uma percepção dos fenômenos que mesmo ao reconhecer a mudança não a permitia prejudicar aquilo que as coisas são em sua “essência”.

Mas é só no século XX, que a noção de diferença é posta no campo da

“representação”. O estruturalismo francês, apesar de consistir em um fenômeno diversificado, encontra uma base unificadora no modelo linguístico de Ferdinand de Saussure, que tem como fundamento, em sua teoria, mostrar a linguagem como um sistema de valores constituído não por conteúdos positivos, mas por “diferenças puras” (Dosse, 2018a).

Saussure (1969) propõe uma teoria linguística que se origina a partir da oposição entre língua (*langue*) e fala (*parole*), considerando a língua como o conjunto de signos utilizados por uma cultura para comunicar-se, e a fala como a efetuação propriamente dita da língua pelo indivíduo que a compõe.

Tal oposição reflete em outra dicotomia utilizada por Saussure que irá relacionar-se diretamente ao conceito de diferença. De acordo com o autor, todo indivíduo se comunica por signos que, por sua vez, são estruturados pela oposição entre significante e significado: o primeiro, como a “imagem acústica”, isto é, a fonética que expressa e representa um conceito; o segundo, como sendo este conceito propriamente dito que consiste em um conteúdo socialmente compartilhado e, assim, considerado como significado. Neste sentido, Saussure (1969, p. 139-140) expõe sua teoria sobre a diferença:

Tudo o que precede equivale a dizer que na língua só existem diferenças. Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta, pois, o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças (Saussure 1969, p. 139-140).

A partir das dicotomias que compõe a língua/fala e o significante/significado, Saussure (1969) ultrapassa o campo linguístico e considera o lugar da língua nos “fatos humanos” como característica mais importante, instaurando uma ciência positiva do signo que intitula de semiologia. Com o intuito de instaurar um método para sua nova ciência, Saussure (1969) propõe uma terceira dicotomia que diz respeito à sincronia e diacronia dos fenômenos linguísticos e sociais. Aqui o autor relaciona ao sincrônico tudo o que se refere aos aspectos estáticos da ciência e, por sua vez, diacrônico a todo o conteúdo de “evolução” histórica da língua.

Deste modo, o estruturalismo redireciona o pensamento do exame particular dos

elementos constituintes da linguagem para uma constituição de arquétipos estruturais, que só podem dar conta da “realidade” a partir de sua relação de oposição na representação. Assim, o signo linguístico passa a corresponder à totalidade do “real” a partir da diferença das partes, mas uma diferença puramente oposta.

Como “tese primordial”, o estruturalismo separa o social e o individual, e para além, o “essencial” do que é “acessório”, instituindo um domínio da língua sobre o governo da palavra, isto é, da representação sob o próprio sujeito. Estas dicotomias entre o social e individual apagam a diferença como elemento originário, para mais uma vez, conceder o privilégio ao fato positivo identitário, constituído aqui como signo (Certeau, 2014).

Apesar da novidade epistemológica proposta pelo estruturalismo frente à dialética hegeliana, o conceito de diferença continua a ser entendido por meio da negação e oposição, uma vez que assume a única positividade (unidade) a partir da relação de elementos “puramente diferenciais e negativos”.

Mas talvez o maior problema do estruturalismo tenha sido a aplicação da teoria linguística para a dimensão antropológica, assumindo o primado do caráter sincrônico à diacronia histórica da constituição social, isto é, retornando aos princípios filosóficos de uma metafísica da identidade imutável (que Hegel já havia superado com sua dialética) (Certeau, 2014).

Embora Levi-Strauss (2008), um dos mais expoentes membros do estruturalismo antropológico, tente negar as críticas surgidas a partir da consideração de que uma a-historicidade da vertente, diferenciando este do movimento funcionalista contemporâneo a ele.

Longe de nós, portanto, a ideia de que considerações históricas não tem valor para os estudos estruturais, como creem os que se dizem “funcionalistas” [...] O método histórico não é de modo algum incompatível com uma atitude estrutural. (Levi-Strauss, 2008, p. 315).

O autor assume, em sequência, que o caráter sincrônico dos fenômenos sociais se apresenta como alternativa mais fácil para a compreensão das homogeneidades que estruturam o real observável, reforçando uma primazia da sincronia frente ao diacrônico.

Os fenômenos sincrônicos apresentam, contudo, uma homogeneidade relativa que os torna mais fáceis de estudar do que os fenômenos diacrônicos. Não é, portanto, surpreendente que as pesquisas mais acessíveis, quanto à morfologia, sejam aquelas que envolvem propriedades qualitativas, não mensuráveis, do espaço social, isto é, o modo como os fenômenos sociais se distribuem no mapa, e as constantes que tal distribuição revela (Levi-Strauss, 2008, p. 315)

O conceito de diferença, assim, permanece enclausurado sob o privilégio da identidade e agora no campo da representação, com raros desvios, até a segunda metade do século XX, mais precisamente até a publicação das primeiras obras de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze.

Estes autores criticam os desdobramentos da influência de Saussure nas ciências sociais e humanas ao afirmar que, ao basear-se na centralidade da linguagem na vida social humana, o movimento estruturalista buscou constituir um “mega-paradigma” demasiadamente cientificista e essencialista, retomando a segurança do princípio da identidade ao entendê-lo como a relação das diferenças no interior de um sistema, sobretudo, linguístico (Peters, 2000).

Da crítica pós-estruturalista surge, então, uma nova via que desafia os antigos modos do pensar e coloca a diferença no centro da discussão entre a razão e o sensível, instaurando uma filosofia da diferença que irá renunciar tanto ao estruturalismo quanto à dialética.

Gilles Deleuze e Jacques Derrida podem ser considerados os precursores da filosofia da diferença, cada qual destinou seus esforços para tratar a diferença como potência afirmativa na concepção das coisas. Isto posto, discorro nas seções seguintes acerca do “anti-hegelianismo” de Deleuze e seus esforços para a produção do conceito.

Deleuze (2018) publica no mesmo ano o livro intitulado “Diferença e repetição”, inaugurando o prólogo da tese ali contida como um apanhado de sinais de um “anti-hegelianismo generalizado”, sem pretensões, porém, de significá-la, contudo, em vias de orientar a leitura. O autor apresenta nas primeiras páginas de sua tese um anúncio e uma renúncia, a diferença e a repetição devem tomar o lugar da identidade e da contradição, uma vez que a diferença só pode superar a ideia da negatividade quando não submetida ao idêntico. A crítica ao modelo hegeliano de consciência considerava uma noção afirmativa da alteridade, uma vez que desconstruía a ideia de consciência do Eu a partir da negação do Outro.

Em relação ao fundamento, é importante afirmar que a filosofia da diferença de Deleuze (2006) não é ontologicamente muda como alguns estudos têm afirmado, pelo contrário, a tese que sustenta sua obra é a de uma univocidade do ser. O “essencial”, nesta univocidade, não é que o ser se entenda de um modo único, mas que se entenda entre todas as suas diferenças singulares e estas como possibilidades. Essa é, de modo geral, a crítica que destrói o fundamento. Se antes o fundacionismo buscava categorias primeiras e as hierarquizava, aqui não há e não pode haver categorias originárias, só há possibilidades imanentes (Lapoujade, 2015).

Outrossim, para Deleuze (2018) a diferença, a partir da representação e do fundamento, nunca atinge o máximo de sua potência, não apenas pela submissão como negação, mas também pelo quádruplo grilhão da representação: a identidade do conceito – operação que fixa e mantém a forma de um mesmo na reflexão; a oposição na determinação do conceito – que implica sempre uma comparação dos predicados com opostos; a analogia no juízo – que assume que o conceito determinável sempre será análogo aos conceitos determinados; e a semelhança no objeto – objeto como requisito da percepção.

O eu penso é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte desses elementos e a unidade de todas essas faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo – como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre esses ramos, é crucificada a diferença. Quádruplo cambão, em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto, é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação (Deleuze, 2018, p. 189).

A identidade do conceito remete ao pensamento de Parmênides, onde todo conceito deve manter uma característica imutável e essencial, uma universalidade; este é o exemplo máximo da tautologia – um pássaro sempre deverá ser um pássaro – um silenciamento de todas as formas mais belas que constituem os seres no conceito duro. Em seguida, a oposição na determinação do conceito se instaura pela moral negativa de Hegel, a única possibilidade do pensamento em se expressar pelo oposto, exemplo perfeito da interpretação de Foucault (1997, p. 67, grifo nosso) “o diálogo fictício do aluno, ‘isto é vermelho, aquilo não é vermelho – é dia neste momento? Não, é de noite, neste momento’”. Como terceira amarra, a analogia no juízo representa a mediação entre a

identidade do conceito e a representação, isto é, uma dupla representação, não bastando criar um conceito novo e garantir-lhe uma identidade, é necessário sempre que toda e qualquer criação esteja relacionada analogamente a algo já existente. Por fim, a semelhança no objeto torna-se a aplicação da identidade do conceito na experiência do sensível, uma redução do desigual, do diverso vivido ao semelhante idealizado.

Nos afirma Foucault (1997, p. 67-68) “assim a filosofia da representação conduz à dialética”. Desse modo: Hegel substitui a relação entre o singular e o universal na ideia, pelo abstrato do particular e do geral, permanecendo na simples generalidade. Deleuze (2006) inverte essa representação, liberta a diferença por meio de um pensamento que não é dialético, sem negação, um pensamento que não repete ao aluno que pergunta negando sua resposta, mas um pensamento dos problemas insolucionáveis, uma multiplicidade de respostas que se encontram e separam pela repetição de seus questionamentos. Continuando, Foucault (1997, p. 68) questiona retoricamente: “Qual é a resposta à pergunta? O problema. Como resolver o problema? Descodificando a questão”.

Reconhecemos o nada fácil exercício de abstração que é explicar uma diferença acategórica, ontológica, que se refaz muito mais no plano estético que analítico. Que se liga, nas palavras de Lapoujade (2015), mais à arte que a filosofia. Um jogo de pensar a diferença sem submetê-la ao grilhão da representação.

Duas problemáticas nos auxiliam nessa impossível tentativa, o simulacro e a catástrofe. Tudo se torna simulacro que, por sua vez, não devemos entender como mera imitação. Antes, o simulacro destrói a ideia Platônica que distingue o modelo da cópia, isto é, o simulacro é aquilo que compreende a diferença em si, é a repetição entre desiguais que não permite mais atribuir um original, ou melhor, originário. É no simulacro que se encontra a realidade vivida no domínio sub-representativo, abaixo da representação este é “sempre uma diferença da diferença como elemento imediato” (Deleuze, 2018, p. 99).

Contudo, com a noção de simulacro não podemos assumir a diferença apenas como uma diferença empírica entre indivíduos, sequer como uma diferença que constitui o indivíduo em si, pois tudo isso permanece ao nível do dado. É preciso recorrer, então, às relações pré-individuais, isto é, aquelas relações diferenciais que engendram os



indivíduos (Lapoujade, 2015).

Compreendendo a concepção de uma diferença primeira, anterior ao próprio pensamento, torna-se paradoxal a busca pelo pensar algo que antecede o pensar, daí as necessárias palavras escritas por Deleuze (2018, p. 304) sobre o paradoxo da diferença: “Que a diferença seja literalmente ‘inexplicável’, não há por que se espantar com isto. A diferença se explica, mas ela tende a anular-se no sistema em que se explica”.

Destarte, para Deleuze (2018, p. 43) a diferença só deixa de ser um conceito reflexivo na medida em que “designa catástrofes”, encontrando rupturas nas séries de semelhanças, escancarando falhas nas estruturas análogas. A contribuição deleuziana se estabelece em pensar a diferença não como predicado diferencial, mas a diferença em si. Sua nova filosofia é manter as diferenças livres e não vinculadas. O objetivo do paradoxo é, justamente, fazer valer o elemento que não deixa totalizar a diferença em um pensamento comum. No campo da diferença não há explicação, mas agenciamentos, aquela só ocorre por si mesma em processo e enunciação. Toda diferença livre é, portanto, uma diferença implicada (Deleuze, 2018).

Neste sentido, Hall (2014, p. 106) por sua vez defende não uma nova teoria do sujeito cognoscente, mas da prática discursiva, o que conceituou como uma “reconceptualização do sujeito”, no qual a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas ou ainda a partir de um mesmo ideal. Tal teoria concebe a identificação como uma construção, algo sempre em contínuo processo, não completado.

Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre “ganha-la” ou “perdê-la”, no sentido de que ela pode ser, sempre sustentada ou abandonada. A fusão total entre o “mesmo” e o “outro” que ela sugere é, na verdade uma fantasia de incorporação (Hall, 2014, p. 106).

O autor se apropria, então, do conceito de “identidade” para indicar o ponto de encontro, amarração, entre discursos e práticas, bem como os processos que produzem subjetividade. Os primeiros, responsáveis por nos convocar para que assumamos posições enquanto sujeitos de discursos particulares e, os últimos, responsáveis por nos construir como sujeitos aos quais “se pode falar”.

As identidades, para Hall (2014, p. 112), enquanto resultados de uma articulação bem executada ou uma fixação do sujeito ao fluxo do discurso, são pontos de apego temporários às posições do sujeito que as práticas discursivas constroem. Isto é, são posições que o sujeito obriga-se a assumir mesmo que as entenda como representações, construídas ao longo de uma “falta, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do *Outro* e que, assim, elas não podem, nunca ser ajustadas – idênticas aos processos de sujeito que nelas são investidas”.

Portanto, a seguir há uma tentativa de tornar possível o que se apresenta como impossível, construir não um método, mas um *logos*, capaz de fazer com que o *Outro* fale por si mesmo a partir de sua condição de alteridade, sem que seja objetivado, classificado e representado.

#### 4. HETEROLOGIAS E ETNOLOGIAS: O LOGOS ALTERANTE

Entre os diversos mitos gregos, Édipo foi, de longe, o mais difundido no pensamento acadêmico ocidental, especialmente por ter sido utilizado para fundar a psicanálise freudiana.

A condição de ser um mito genésico de uma disciplina, contudo, não é uma exclusividade de Édipo. Há um outro mito, igualmente conhecido, mas pouco difundido na academia, que marca o início de um campo do saber.

Narciso era um jovem de beleza extraordinária que desdenhava qualquer um que se apaixonasse por ele. Dentre estes, estava Eco, uma ninfa que fora amaldiçoada à somente repetir a última palavra que ouvisse. Um dia, enquanto caçava, Narciso encontra um lago e, ao aproximar-se, vê seu reflexo na água. Encantado com tal beleza, pergunta: - Quem é você?. Eco, ao pensar que à interrogava, tenta responder, mas verbaliza apenas a última palavra que ouvira: “Você... você... você”. Como em toda tragédia grega, Narciso e Eco morrem por não conseguirem àquilo que mais desejavam, Eco à Narciso, e este a si mesmo.

Se Édipo funda a psicanálise, Narciso é a gênese da antropologia, visto que essa disciplina sempre buscou descrever e analisar critérios fundamentais que diferem o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é, ou seja, tudo aquilo que faz com que o *Outro* não seja o *Mesmo* (Castro, 2010). No entanto, na antropologia, assim como no mito, o *Outro* desejado não passava de um reflexo do *Mesmo*. O sujeito negro, por exemplo, tornou-se ao longo da história, projeção daquilo que o branco temia em reconhecer sobre si (Kilomba, 2019).

O desenvolvimento da antropologia, que até o final do século XVII era procurado nas narrativas de viajantes, sofre agora um giro radical. A partir de então ele se transforma num sistema político de poder-saber claramente visível. Como indica Foucault:

A etnologia se enraíza, com efeito, numa possibilidade que pertence propriamente à história de nossa cultura, e ainda mais à sua relação fundamental com toda a história [...] Há uma certa posição da *ratio* ocidental que se constituiu em sua história e que fundamenta a relação que ela pode ter com todas as outras sociedades. Isso não quer dizer evidentemente, que a situação colonizadora seja indispensável à etnologia: nem a hipnose, nem a alienação do doente no

personagem fantasmático do médico são constitutivas da psicanálise; mas assim como ela não pode ser aplicada fora da violência calma de uma relação singular e da transformação que ela evoca, a etnologia do mesmo modo só assume suas dimensões próprias na soberania histórica – sempre contida mas sempre efetiva – do pensamento europeu e da relação que pode confronta-la a todas as outras culturas como a si mesma (Foucault, 1973, p. 377).

No contexto do trazido por Foucault (1973), isto é, que a etnologia só exerce sua função como conhecimento a partir de uma soberania histórica, Mudimbe (2019), distingue dois tipos de etnocentrismo como efeitos (complementares e inseparáveis) daquela, quais sejam, uma filiação epistemológica e uma conexão ideológica. O primeiro implica em uma assumir uma episteme enquanto discurso, a fim de garantir sua credibilidade enquanto ciência e propósito enquanto disciplina. O segundo, como atitude ideológica que orienta uma prática do pesquisador, isto é, um modo de agir no campo:

Basicamente, essa atitude é tanto consequência quanto expressão de uma conexão complexa entre a projeção da consciência do acadêmico, os modelos científicos de sua época e as normas culturais e sociais de sua sociedade (Mudimbe, 2019, p. 54).

Essa perspectiva etnocêntrica que promoveu o negro enquanto projeção daquilo que o branco temia, a partir de uma ciência eminentemente ocidentalizada: a etnografia.

De acordo com Clifford (2002), as abstrações antropológicas e etnológicas, para serem “válidas” a partir de um rigor científico, deviam estar baseadas, sempre que possível em extensas descrições culturais realizadas por “acadêmicos qualificados”, a partir de um estilo próprio que o materializou em práticas textuais específicas.

Esse conjunto de práticas e da produção de um saber é entendida a partir do que Clifford (2002) cunhou por “autoridade etnográfica”. Neste sentido, o autor ilustra este conjunto de práticas como característica máxima do que se cunhou chamar de “*observação participante*”, sendo essa a principal contribuição da antropologia aos estudos humanísticos, pois ela possibilita construir a etnografia como um campo e um trabalho, bem como a delimitação do objeto de estudo.

De acordo com Clifford (2002) a observação participante serviu como essa fórmula de um movimento entre “interior” e “exterior” dos acontecimentos: por um lado captando os sentidos e significações no campo por meio da “empatia”, por outro, dando um passo

atrás, remetendo estes a um conjunto de significados e contextos mais amplos (o modelo).

Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda e mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação (Clifford, 2022, p. 34)

Deste modo, Clifford (2002) inicialmente foca nos dois principais modos de autoridade que a disciplina produziu: o experiencial, o interpretativo.

O modelo “clássico” da autoridade etnográfica surge a partir da ideia experiencial, que tem em Malinowski seu maior expoente, conceito no qual foi construído ao longo do tempo a partir do argumento do “estar lá”, mostrando que a experiência do campo é suficiente para garantir um estatuto de “verdade” às suas asserções (Clifford, 2002).

Já a autoridade etnográfica calcada no modelo interpretativo, surge como uma alternativa sofisticada de Geertz à suposta autoridade experiencial de Malinowski. Neste sentido, para além de mera relação, antes de interpretar é importante “textualizar a cultura”, estabelecer relações, levantar genealogias, construir mapas, elaborar descrições etnográficas densas (Clifford, 2002).

Em um terceiro momento, Clifford (2002) introduz um novo tipo de autoridade etnográfica, a perspectiva dialógica escolhe apresentar textualmente noções de uma etnografia sob forma de diálogo entre dois indivíduos. Este tipo de texto é comumente utilizado como uma “entrevista” narrada onde a produção do texto parte de uma relação negociada entre autor e entrevista, no entanto, embora se introduza a citação direta como um elemento que indica a presença do *Outro* no texto, não há, de fato, um indício do rompimento de uma autoridade.

Mas se a autoridade interpretativa está baseada na exclusão do diálogo, o reverso também é verdadeiro: uma autoridade puramente dialógica reprimiria o fato inescapável da textualização. Enquanto as etnografias articuladas como encontros entre dois indivíduos podem com sucesso dramatizar o dar-e-receber intersubjetivo do trabalho de campo e introduzem um contraponto de vozes autorais, elas permanecem representações do diálogo. Como textos, elas podem não ser dialógicas em sua estrutura, pois, como Steven Tyler (1981) assinala,

embora Sócrates apareça como um participante descentrado em seus encontros, Platão retém o pleno controle do diálogo (Clifford, 2002, p. 46);

Por fim, Clifford (2002) vê na polifonia uma quarta e última tentativa de romper com a autoridade etnográfica do autor, tem sido cada mais comum citar extensivamente os interlocutores de uma pesquisa, sob o argumento de romper com uma possível monofonia do discurso. No entanto, as citações tendem a servir mais como exemplos e testemunhos que confirmem o ponto de vista do pesquisador que qualquer outra coisa.

Deste modo, o trabalho de campo antropológico tem sido representado tanto como um “laboratório científico” como um “rito de passagem” pessoal. As duas metáforas captam precisamente a impossível tentativa da disciplina em fundir práticas objetivas e subjetivas (Clifford, 2002).

Ao que me parece, embora quase todos os trabalhos ditos “etnográficos” recentes cite James Clifford (2002) como quem revolucionou a metodologia ante um campo que antes era notavelmente colonial, poucos parecem ter tomado uma frase de Clifford (2002, p. 20) com verdadeiro afincamento:

O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade (Clifford, 2002, p. 20)

Assim, embora a etnografia contemporânea se diga crítica aos preceitos anteriormente colonialistas, a autoridade etnográfica continua a ser utilizada como um certificado importante. A materialidade do “eu estava lá” continua a construir uma linguagem representacional do *Outro*.

Ao longo da construção deste texto, então, a partir das reflexões ético-político-epistemológicas sobre o *Outro*, vimos que se tornou comum inventar o *Outro* como um reflexo de si e como uma noção fantasmática do Eu, o que também é expresso pelo conceito de Outridade (Kilomba, 2019).

De qualquer forma, embora a expressa recusa na construção de um *logos* etnocêntrico, esta tese, como qualquer outra, ainda pressupõe a construção de um *logos*.

Por meio da filosofia, apresentamos que a representação do Outro é nada mais que uma imagem estática construída. No entanto, um texto precisa ser construído, a experiência precisa ser colocada neste estático papel que irá preencher os espaços físicos e virtuais de alguma biblioteca. Portanto, retomamos nossa aparente problemática.

Como realizar uma escrita *antirrepresentacional*? Como o discurso abre um espaço para o que ele fala? Ou, ao menos, é alterado por ele? Como ele, por sua vez, é marcado pelo que procura apresentar/produzir?

Na obra de Michel de Certeau, a partir do que ele convencionou chamar de Heterologia, e aqui defendemos o uso do conceito como modo alternativo de pensar o Outro, o autor fez da heterologia uma episteme para refletir o próprio percurso teórico, seja no campo historiográfico, místico ou nas obras acerca do cotidiano. Dizemos que é um projeto inacabado, apoiados em Giard (1991, p. 212) – no epílogo de uma edição especial de artigos em homenagem à Michel de Certeau, que afirmou ser o último desejo desse (em razão de sua recente pesquisa a respeito da fábula mística em associação às viagens que fez à América do Sul) ter falado sobre a constituição de uma “ciência do Outro, uma heterologia como ele gostava de chamá-la”.

#### 4.1. TRAÇADOS METODOLÓGICOS DE UMA HETEROLOGIA

Embora a heterologia não tenha se estabelecido de modo a formar um pensamento sistemático e metodologicamente expresso, o empreendimento que fazemos não poderia ser mais condizente com sua trajetória epistemológica: Certeau (2014) postulava que “pensar é passar” e toda escrita implica em uma relação com o Outro enquanto ausente, cujos rastros são os únicos indicativos da perceptíveis para o sentido.

Ao realizar um resgate etimológico do termo, a “heterologia” aparece pela primeira e única vez em um texto provocativo de Georges Bataille sobre a obra de Marquês de Sade, no qual propunha o saber heterológico como um modo de pensar as obscuridades e escatologias da vida social. Mais especificamente, Bataille defendia um domínio de

pensamento subversivo que visava não apenas compreender aquilo que era deixado por conta, mas escancarar os motivos pelos quais o discurso científico rejeitava tais fenômenos ditos “improdutivos” (Joron, 2006).

De acordo com Buchanan (1996), contudo, não é possível dizer se Certeau baseou-se na perspectiva heterológica de Bataille, vez que, apesar de suas raras aproximações nas reflexões sobre o sagrado e o profano, não há indícios que suportem algo para além de uma coincidência terminológica. Entretanto, os autores certamente buscaram tornar “inteligível” aquilo que se apresenta como totalmente Outro. Assim, há na ideia de heterologia uma indissociável concepção de alteridade conforme já discutido.

Apesar do necessário exercício de abstração, pensemos como esse problema se estabelece em nossa prática de escrita: sob a concepção de um absolutamente *Outro* pré-reflexivo e inacessível (ausente), onde se torna impossível falar em nome deste, e toda produção torna um conhecimento estritamente pessoal, quais seriam os incentivos para fazê-lo? De mesmo modo, se esse Outro não for absolutamente inacessível, seríamos, de fato, capazes de falar em seu nome, arriscando considerá-lo sob nossa racionalidade consciente?

Neste entremeio paradoxal se insere a perspectiva heterológica. Por um lado, os procedimentos de representação deslocam o *Outro* e o reclassificam como “objeto” abordável de análise, tornando a alteridade um fato presente conduzido a uma racionalidade que a torna assimilável. Por outro lado, paradoxalmente, toda essa tentativa de representação do *Outro*, ao se chocar com a ausência deste, deixa uma marca, produz uma fratura no mundo da representação que reintroduz uma diferença afirmativa. Para Certeau (2014, p. 233) “pode-se, portanto, considerar toda literatura ‘heterológica’ como o efeito dessa fratura. Ela conta ao mesmo tempo o que faz da oralidade (alterando-a) e como fica alterada da voz e por ela”.

Este é o principal problema constitutivo da heterologia de Michel de Certeau: “como pode o outro, a partir de uma posição de alteridade, mostrar que foi alterado?”. Logo, o questionamento passar a ser se essa problemática, trata-se de um problema de representação ou de subjetividade.

Para responder a isso, importante retomar o oxímoro que Michel Foucault traz à tona em “As palavras e as coisas”, e no qual Certeau (1986) teceu elogiosos comentários



a respeito em “*The Black Sun of Language: Foucault*”. Nas palavras de Foucault (2016, p. 340), “o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado”, isto é, a representação que se produz do *Outro* não se desdobra mais no espaço soberano que implica sua ordenação, ela também deve ser considerada como fenômeno da mesma ordem que supõe conhecer e explicar.

Assim, para Certeau (1986), essa ambiguidade entre objeto e sujeito de reflexão carrega na história do produzir científico um misto de continuidade e descontinuidade, ambas enganosas, pois cada tentativa epistêmica de produzir um “modo de ser da ordem”, carrega em si uma alteridade que toda representação busca absorver objetivando, mas incapaz de representar sua “realidade”.

A partir deste pressuposto, ao ruir com a objetividade da representação do *Outro*, o “imperceptível” da alteridade indica a impossibilidade de considerar a própria subjetividade sem o *Outro*. Isso atribui uma noção de processualidade da própria relação constitutiva do sujeito e da natureza, uma alteridade que se pressupõe sempre alterante. Isto é, engendrando novas possibilidades.

Assim, para exemplificar essa operação, recorreremos ao que Certeau (2011a) concebe como uma “análise heterológica” do que considera um dos primeiros mitos que a sociedade ocidental produziu, *Robinson Crusoe*. O romance de Daniel Defoe, publicado em 1719, trata sobre a vida do único sobrevivente de um naufrágio. *Crusoe* passa quase trinta anos construindo um reino particular com os destroços de seu navio e objetos encontrados na ilha em que naufragou, são páginas e páginas destinadas à classificação das árvores, o traçar dos mapas, o desenvolvimento de funções específicas para objetos, só após impor a razão classificatória e tecnicista àquela “desordem” encontrada, *Crusoe* parte para descoberta de um ambiente ainda não visitado e logo nos primeiros metros avista uma pegada humana que rompe com toda a estabilidade e segurança que havia imposto sobre o lugar (Certeau, 2011a).

Para Certeau (2011a), há na interpretação do mito de Defoe, uma inseparável semelhança ao fazer heterológico, o romance indica um não-lugar, um rastro que se espalha pelas margens e produz uma narrativa que interfere como uma voz no campo da escritura, dá um nome e uma forma que se instaura como um ato. *Crusoe* nomeia o

“selvagem” unicamente pela sua pegada, contudo, o ato de nomear não é uma representação da realidade, é um ato performativo que novamente organiza, classifica e enuncia. Assim como ocorre com a escrita sobre o Outro, só permite produzir uma cena do rastro na areia a partir de uma dupla condição, declarando uma escrita significativa (o rastro), a partir de uma silenciosa garantia (a marca do pé).

A narrativa começa a falar entre contemporâneos. Parece-me que ela pode falar do sentido que se tornou possível pela ausência quando não existe outro lugar além do discurso. Ela diz, então, algo relacionado com qualquer comunicação, mas elabora tal relato sob a forma de lenda, em um discurso que organiza uma presença falante e conserva, do sonho ou do lapso, a possibilidade de ser a marca de uma alteridade alterante (Certeau, 2011a, p. 188).

De acordo com Certeau (2011b), o *Outro* se estabelece a partir de uma relação testamentária, a tentativa de representá-lo como indivíduo, nação, cultura, configura uma armadilha para apagar seus vestígios. Mas o que vale para o autor, é o momento específico entre o encontrar da pegada e a ausência de quem a produziu, onde o texto imediatamente se transforma de um relato funcional e tedioso, para um romance caótico, passional e alucinatório do Outro.

Este é o estatuto do trabalho da escrita heterológica, fazer aparecer a alteridade alterante e produzir essa diferença constitutiva a partir da inacessibilidade do Outro, que ao mesmo tempo é sua condição de possibilidade, tornando a escrita uma apenas ferramenta conceitual que manifesta sua ausência. Assumir o ausente como condição de possibilidades afirmativas, é produzir também um novo *logos* que expande a fronteira dos discursos e dos saberes.

Em resumo, a heterologia é, desse modo, *logos* do outro. É conceber a alteridade para além da representação de uma exterioridade nunca alcançada, mas sim como condição fundante da produção de um futuro, de algo totalmente novo.

Entendemos que essa concepção nos dá pistas mais éticas que pragmáticas para a elaboração de uma pesquisa heterológica, contudo, com o objetivo de materializar certas práticas e noções certeunianas sobre a produção do saber, da epistemologia e construir quem sabe um método, precisamos fazer mais um desvio. Sobretudo ao texto mais epistemológico que Certeau (2011a) produziu, onde tece suas considerações a respeito do campo da história.

#### 4.1.1. O despertar epistemológico da história: caminhar pela margem

“A escrita da história”, publicado originalmente em 1975, é o texto de Michel de Certeau que mais o fez ser conhecido no campo da história e da historiografia, e um dos textos que também o marcou como parte de uma geração nascente. Com uma problemática ampla e provocativa, Certeau (2011a, p. 55) questiona “o que ‘fabrica’ o historiador, quando ele ‘faz’ história?”. Um questionamento inscrito em um período no qual o campo dividiu-se em um estranho impasse, e que se convencionou como o “despertar epistemológico” da história.

Por um lado, herança das práticas vigentes, historiadores produziam narrativas de acordo com conjuntos de regras sistematicamente estabelecidas, criando e aperfeiçoando métodos de análise em uma clara aderência ao projeto positivista. Por outro, submetiam os trabalhos, cada vez com maior frequência, ao jugo da recente crítica filosófica sobre os regimes de verdade e de enunciação (Revel, 2010).

Dentre os marcos do surgimento deste novo paradigma, a releitura do historicismo alemão de Raymond Aron foi o primeiro a desestabilizar o privilégio dos historiadores em reconstituir a “verdade” do passado, ao adicionar na história objetiva uma relação com uma política. Posteriormente, o trabalho de Paul Veyne termina de ruir com a objetividade acadêmica do campo ao defender que os significados interpretativos são tão somente produtos da percepção do autor (Certeau, 2011a). Assim chegamos ao que Certeau (2011a) denominou “tempo da desconfiança”, onde toda interpretação histórica se vinculou necessariamente a um sistema referencial e, por conseguinte, à subjetividade do historiador.

Na esteira destas críticas, os ataques ao positivismo costumam fazer como primeira vítima o realismo, mas o apego certeuniano à narrativa histórica dos séculos XVI e XVII o fez se afastar da tentação ao relativismo, que é manifestado por Paul Veyne (Maigret, 2000).

Certeau (2011b) propõe uma alternativa, visto que não se satisfazia nem com um regime de verdade, nem com um regime de desconfiança generalizada, caracterizando

a “operação historiográfica” como um trabalho que se torna possível por meio da combinação de um *lugar* social, *práticas* científicas (procedimentos de análise) e de uma *escrita* (a produção de um texto). Esta relação admitiria que a produção da história faz parte da realidade da qual versa, isto é, ela também se insere como prática social.

Inicialmente, o conceito de *lugar* representa mais que a materialidade do espaço. Este deve ser entendido como uma relação entre instituições e uma organização do saber, isto é, uma ordem material e discursiva que situa e rege elementos heterogêneos e suas configurações em determinado campo. Neste sentido, a profissão do historiador ilustra bem essa concepção, submetendo aos praticantes os imperativos que estes devem conhecer e que influenciam nas suas maneiras de dizer e fazer (Certeau, 2011a).

Assim, a instituição se apresenta como um importante *articulador de práticas*. Por meio da instituição se torna possível a existência e determinação de uma doutrina histórica, não servindo apenas para garantir sua estabilidade e aprovação social. Contudo, apesar de elementos indissociáveis, instituição e a organização do saber se correlacionam sem a possibilidade de isolar os elementos em uma lógica de causa-efeito, isto é, a instituição não deve ser considerada como uma estrutura promotora de ideias, tampouco como somente um lugar de enunciação (Certeau, 2011a).

Essa concepção é um importante passo epistemológico para a história, visto que não há como se analisar um discurso histórico de modo desassociado das instituições em que ele se organiza, sequer pensar numa renovação paradigmática sem que haja também uma reconfiguração nas instituições que amparam esse conhecimento.

A configuração de um saber, isto é, um discurso, desempenha um papel de igual importância na concepção de *lugar*, este só permite sua função social porque há uma ordem que rege os elementos ali inseridos, um conjunto de enunciados que garantam uma regularidade sob determinado conteúdo. Certeau (2011a) ilustra este ponto ao afirmar que o que faz uma obra de valor é ser reconhecida como tal pelos pares, aquela que representa um progresso com o estatuto atual das “coisas” e dos métodos em que se está ligada, ao meio no qual se elabora e torna possíveis novas pesquisas. Em resumo, o *lugar* não pode ser a representação de um espaço material e social, mas também deve se ater à dinâmica de posições, discursos, práticas, instituições que operam no campo e suas relações de força.

A articulação da história com a ideia de *lugar* introduz o pensamento certeauniano na margem do embate entre *realismo e relativismo*, ao defender que a própria disciplina é produto da sociedade, mas que também a produz. De acordo com Certeau (2011a, p. 70) “levar a sério o seu lugar não é ainda explicar a história, mas é a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser legendária (ou edificante), nem atópica (sem pertinência)”.

Sob este ângulo, visto que *lugar* é a condição, mas não o modo de fazer história, produzi-la também é mobilizar um conjunto de práticas, destarte, passamos para uma perspectiva mais pragmática. Na produção de um saber, tudo começa com o gesto de classificar, reunir, transformar em documentos certos objetos anteriormente distribuídos de outra maneira. Um trabalho considerado científico opera uma redistribuição do espaço e se dá um *lugar*, a partir de uma ação instituinte e técnicas modificantes (Certeau, 2011a).

Por meio de uma série de práticas, de acordo com Certeau (2011a), o historiador recorta um dado, segundo uma lei presente (a inscrição em um *lugar*), que instaura uma distinção com relação a seu outro. Sendo assim, se diferencia desse outro e marca, pela construção de um discurso, esse distanciamento. Fabrica-se, portanto, uma espécie de “encenação do outro” no presente, um simulacro. O passado passa a ser, para o autor, o meio pelo qual se representa uma diferença.

Neste sentido, devemos nos ater que a prática histórica se realiza no presente, portanto, além de vinculada a um lugar, também se vincula a um tempo. Isso implica uma série de instrumentos que lhe são contemporâneos: a operação produz uma fronteira entre o passado e o presente, o que se convencionou chamar de o *dado* e o *criado*. Contudo, quando se supõe que um passado *dado* se elucida no texto, a prática do historiador se alinha à passividade de um consumidor, recebendo os objetos distribuídos por aqueles que a produziram no passado.

Ao longo da produção histórica, o modelo mais comum desta prática consistiu em produzir sistemas de interpretação previamente concebidos e submeter os *dados* à comprovação ou discrepância para desvelar uma diferença que evidenciasse sua condição de desvio aos modelos prevalecentes. A utilização destas técnicas levou os historiadores a separar e invisibilizar narrativas não hegemônicas na construção da

narrativa do passado, partindo de um número limitado de vestígios e apagando sua diversidade, para unificá-la em uma compreensão coesa.

Entretanto, a proposição epistemológica Certeau (2011a) propõe inverter o modo como se praticava no passado. Para o autor, o importante não é um isolamento de significações a partir de modelos pré-concebidos, mas a relação entre estes modelos e suas limitações empíricas; É a capacidade de transformação dos modelos, a partir do surgimento das diferenças manifestadas em sua condição de desvio.

A operação historiográfica certeuniana é antes de tudo, modéstia, restrição, ou seja, ouvir todas as vozes (neste caso as dos “loucos” ou “possuídos” ao lado das palavras “oficiais”), sem desqualificação ou exclusivismo. Registra-se também a desigualdade entre essas vozes, pois algumas se impõem massivamente na decodificação de eventos e situações: aqueles que julgam, aqueles que classificam, aqueles que escrevem sobre os Outros estão em relações de força que impõe categorias de análise ou mesmo, muitas vezes, o silêncio sobre os outros (Maigret, 2000).

Todo este processo se consolida por meio de uma escrita, último e mais complexo elemento constitutivo da operação historiográfica. O relato é considerado histórico quando se articula com um lugar social, institucional e ligado à uma prática de desvio em relação aos modelos teóricos contemporâneos. Mas ainda é necessária uma “representação” do Outro.

Tal constatação faz Certeau (2011a) questionar se a escrita não seria uma imagem invertida da prática, uma ficção fabricadora da subjetividade do autor, que impõe significado a um silêncio pela prática normativa de sua condição social.

O deslocamento de uma prática para um texto promove uma série de distorções com relação aos procedimentos analíticos, começando na imposição do traço que consiste em fixar no papel um mundo em devir, em atribuir uma origem a uma cronologia de eventos que podem ser, na verdade, pontos de chegada.

Toda escrita combina duas operações paradoxais: a construção e a erosão de unidades referenciais.

Inicialmente, é necessário levantar uma estrutura conceitual, econômica, social, discursiva, para que só aí apareçam as dependências que a debilitam, deslocam ou remetam a outros conjuntos, para que se manifeste aquilo que, de todo lado, lhe escapa.

Este é o caráter ambivalente da escrita: ela age ora como discurso de uma lei (o dizer histórico abre um presente a fazer), ora como álibi, ilusão realista (o efeito real que cria ficção de uma outra história). Oscila entre fazer a história e contar histórias, sem ser redutível nem a uma, nem a outra (Certeau, 2011a).

A operação historiográfica certeuniana, para Dosse (2018), é uma operação complexa, visa superar o objetivismo sem romper com a função que constituiu desde sempre em torno da ideia de um simulacro de passado a revelar. Caminha entre a ciência e a ficção, cujo relato tem apenas a aparência de uma racionalidade, mas nem por isso deixa de estar circunscrita pelas suas possibilidades de justificação.

Da trajetória histórica de Certeau (2011a) depreendemos um importante apego ao fazer historiográfico como uma prática contemporânea, o *lugar* a partir do qual ela se produz se entrelaçam organizações de saberes, instituições e práticas analíticas que historicizam o presente, isto é, colocam a própria história como produto de discursos e representações que operam no cotidiano do fazer historiográfico. Assim, entender a dinâmica epistemológica como uma “operação” nos auxilia a compreender não só a produção historiográfica, mas também o que irá delimitar os caminhos para uma “ciência heterológica”.

#### **4.1.2. Do histórico ao cotidiano: uma atenção às práticas**

Passadas as reflexões acerca da história, que embora Revel (2010), considere um tratado sobre a epistemologia, Certeau (2014) publica dois volumes direcionados a uma análise do cotidiano.

De todo o percurso intelectual de Michel de Certeau, “A invenção do cotidiano” pode ser considerado seu projeto mais finalizado. Este talvez tenha sido o motivo da obra ganhar maior atenção no campo dos estudos organizacionais. Segundo Magret (2000), seu desejo foi documentar novas formas de usos e consumos em práticas cotidianas ditas comuns, estabelecendo uma ruptura fundamental com o pensamento determinista que explica as ações dos sujeitos pelas estruturas que os produzem, e com o pensamento de alienação que os explica pelas estruturas que os reprimem.

Nessa obra de Certeau (2014) se encontram reflexões inspiradas em Freud e Wittgenstein a respeito da pessoa e da linguagem ordinária, análises sobre o privilégio que a microfísica do poder foucaultiana dedicou aos aparelhos e tecnologias disciplinares, crítica ao lugar dogmático que a teoria do *habitus* de Bourdieu se colocou ao propor uma análise do “real”, entre outras reflexões. Todavia, todas estas se articulam em torno do que costumamos chamar, entre outros sinônimos, de um estudo das “maneiras de fazer”.

O ponto de partida da reflexão é uma anedota sobre a criatividade das práticas, sobre as astúcias das pessoas, que pela linguagem de sua época convencionou chamar de “homem ordinário”, sobre suas capacidades de frustrar ou transformar uma ordem no cotidiano. Essa se associa a uma segunda reflexão, mais sutil e histórica, sobre a dinâmica conflituosa entre produtores e consumidores de significados nas sociedades ocidentais.

A função das estratégias e táticas consiste em codificar as práticas. Como uma manifestação aplicada da heterologia, as estratégias e táticas nos permitem analisar empiricamente as práticas da vida cotidiana. Diante da distinção que estabelece entre a estrutura das estratégias e táticas, especificamente a heterologia, e as estratégias e táticas como práticas, devemos abordar plenamente a pergunta “O que são estratégias e táticas?”. Em primeiro lugar, é importante demonstrar como as estratégias e táticas operam como um método da heterologia; em segundo lugar, reconciliar esse método com o modo.

A inspiração de Certeau (2014), ao formular sua concepção de práticas, surge a partir do trabalho de Fernand Deligny (2018), que desenhava as trajetórias dos pacientes autistas para buscar “linhas errantes”, pequenas astúcias imprevisíveis que estas pessoas ordinárias fazem para resistir à estrutura dominante, - imprevisíveis, pois apresentam-se incompreensíveis, fogem ao lugar significativo construído em que se inserem, daí errantes, subversivas.

Os consumidores produzem uma coisa que se assemelha às “linhas de *erre*” de que fala Deligny. [...] Para dar conta destas práticas recorri a palavra ‘trajetória’. Ela deveria evocar um movimento temporal no espaço, isto é, a unidade de uma sucessão diacrônica de pontos percorridos, e não a figura que estes pontos formam num lugar supostamente sincrônico ou acrônico (Certeau, 2014, pp. 91-93).



Contudo, este pensamento inicial de denominar trajetórias pareceu incompleto, visto que na transposição de uma prática para a escrita, a categoria temporal é de difícil representação e a figura acaba por apresentar um lugar sincrônico que não é regido, praticado (Certeau, 2014).

Assim, as categorias de espaço, lugar e tempo se tornam indissociáveis na concepção de práticas. O tempo atua como mediador das concepções de *lugar* e *espaço* nos quais, respectivamente, o primeiro denomina-se o contexto em que a criatividade é suprimida por meio de uma ordem de distribuição que configura as relações entre elementos significantes e raptu o tempo, garantido posições sincrônicas de estabilidade. Já o segundo, por sua vez, é onde a criatividade se instaura, no espaço de enunciação, ponto de passagem e conexão, o espaço se mostra como um lugar praticado e historicizado (Certeau, 2014).

Na esteira destes conceitos, Certeau (2014) introduz as noções de *estratégias* e *táticas* para recuperar a indissociabilidade entre tempo e espaço e contemplar as “maneiras de fazer” do cotidiano. Considera as *estratégias* como a manipulação das relações de força dos sujeitos de querer e poder em um fluxo sujeitado, regido pelas normas e códigos sociais em um tempo sincrônico e as *táticas*, por sua vez, como movimentos nos quais sujeitos subvertem sub-repticiamente a racionalidade dominante de um lugar.

Em resumo, a concepção entre estratégia (vista como a arte dos fortes) e tática (considerada a arte dos fracos) reside no fato de a estratégia ter um *lugar próprio*. Isto é, “as estratégias são ações” que, por meio da criação prévia de um espaço de poder definido, conseguem desenvolver espaços teóricos (sistemas e discursos abrangentes) capazes de conectar vários espaços físicos nos quais as forças estão distribuídas. A característica distintiva da estratégia, portanto, é dar ênfase às relações espaciais. Na prática, isso implica, no mínimo, que as estratégias buscam minimizar, se não eliminar por completo, as relações temporais, reduzindo-as a relações espaciais. Isso é alcançado por meio da alocação, tanto analítica quanto prática, de “lugares próprios”.

A característica distintiva das táticas, por outro lado, é dar ênfase ao tempo. Enquanto a estratégia se apoia em um local específico, as táticas dependem, ou seja,

uma noção de tempo. Esse tempo não se refere ao quantificado pelas horas e dias, que são frequentemente um instrumento estratégico, mas sim ao tempo relacionado à ação, conhecido como “*kairós*”. *Kairós* como oportunidade; é a habilidade de aproveitar uma oportunidade (Certeau, 2014).

A partir desta afirmação, o cotidiano citadino é um exemplo do pensamento de Certeau (2014). Para o autor, analisar a cidade a partir do retrato de uma janela é apenas apreender um discurso ordenado dos discursos que ali se impõe. Para compreender como ela é historicizada e subvertida, é necessário descer abaixo, onde os caminhantes ordinários a praticam.

Nesta perspectiva antropológica, para Certeau (2014), se queremos compreender como os indivíduos vivem em sociedades, abertas ao consumo material e simbólico, devemos nos desligar de uma visão empobrecedora dos consumidores de bens e significado, supostamente condenados à passividade e disciplina, e reabilitar suas práticas, que muitas vezes são amalgamadas em uma “cultura popular”.

A descrição das práticas cotidianas (viver, circular, falar, ler, caminhar ou cozinhar) que também são frequentemente as das pessoas “ordinárias”, deve permitir inventariar as discrepâncias entre a produção de imagens e seus usos que são, elas mesmas, novas produções. Para quem trabalha na fábrica, o caminhante da cidade ou o leitor, não há uma “estrutura” que simplesmente explique seu comportamento ou permita deduzi-lo como seria provável que o *habitus* fizesse.

Cada vez, os truques, as táticas, os desvios, que são tantas inversões de sentido operados por indivíduos, nos lembram que o significado literal, imposto, não é o significado recebido, retrabalhado, e que não implica o cumprimento de um dever ou de um direito adquirido. A criticada “polemologia dos fracos”, que Certeau (2014) busca caracterizar, consiste em uma sucessão de atos de resistência, desvios e transformações, cujas figuras emblemáticas são as caminhadas na cidade e a “caça não autorizada” do leitor em textos que ele não escreveu.

Aqui, direcionamos nosso foco para o exemplo da leitura, central à noção de uma tática que opera na oportunidade, sub-repticiamente. Um capítulo inteiro dedicado ao “Ler: uma operação de caça” é onde Certeau (2014) afirma contra o que ele chama de

ideologia da informação por meio do livro, que quando “informa” uma população, dá forma às suas práticas sociais.

À imagem do leitor passivo, assimilando os textos, tornando-se semelhante a eles, Certeau (2014) opõe a de um leitor ativo, apropriando-se ou reapropriando-se dos significados. Os leitores são caçadores furtivos, que caçam pelas margens dos proprietários, autores, instituições educacionais, tudo o que lhe é hierarquicamente imposto. Por sua caça furtiva, eles fogem à lei dos lugares, bem como a do meio social ao qual permanecem ligados. Uma caça não autorizada é metáfora para quem age na propriedade alheia, em um *lugar* que não lhe é seu *próprio*, é operar na ausência do *próprio*.

Com efeito, a leitura não tem lugar: Barthes lê Proust no texto de Stendhal, o telespectador lê a paisagem da sua infância na reportagem da atualidade [...] O mesmo se dá com o leitor: seu lugar não é aqui ou lá, um ou outro, mas nem um nem outro, simultaneamente dentro e fora, perdendo tanto um como o outro misturando-os, associando textos adormecidos, mas que ele desperta e habita, não sendo nunca o seu proprietário (Certeau, 2014, p. 246)

Neste sentido, a caça não autorizada da vida cotidiana constrói sentidos a partir de elementos muito dispares dispostos em múltiplos lugares: ao assistir programas de televisão, ler jornais, no caminhar pela cidade. A caça furtiva significa desenvolver táticas minúsculas, preferindo este ou aquele personagem, gostando ou não de um determinado programa, parando para olhar as vitrines das lojas.

A multiplicidade de objetivos que Michel de Certeau estabelece na sua análise das maneiras de fazer do cotidiano condensa a maioria das questões que percorrem toda a sua obra e releva suas concepções explícitas ou implícitas sobre o poder e como a sociedade promove resistências a este.

Neste sentido, os conceitos de “estratégias e táticas” são operativos, isto é, eles são capazes de nos contar as ações do *Outro* e como estas são percebidas por nós, sem recorrer à *definição* do *Outro*. Em outras palavras, eles buscam no que o outro nos diz e faz, em divergência ao que o *Outro* é.

No entanto, é importante afirmar que não há estratégia sem tática, do mesmo modo que não há palavras sem “as coisas”. Portanto, estes conceitos operativos devem ser considerados a partir da sua condição de ambivalência.

Todo lugar próprio é alterado por aquilo que, dos outros, já se acha nele. Por esse fato, é igualmente excluída a representação “objetiva” dessas posições próximas ou distantes que denominamos “influências” elas aparecem em um texto (ou na definição de uma pesquisa) pelos efeitos de alteração e elaboração que ali se produziram. Como tampouco as dívidas não se transformam em objetos. Intercâmbios, leituras e confrontos que formam as suas condições de possibilidade, cada estudo em particular é um espelho de cem fases (neste espaço os outros estão sempre aparecendo), mas um espelho partido e enamórfico (os outros aí se fragmentam e se alteram) (Certeau, 2014, p. 110)

A relação entre a linguagem e o “real” pode ser situada na relação que o discurso tem com aquilo que o produz ou com o que produz, ou seja, com o que o determina ao escapar dele (*Michel de Certeau – Le discours historique et le réel*)

Aqui, se insere um novo e importante conceito que liga Certeau (2014) a um movimento que considera a ação a partir de um novo conceito: o da enunciação.

Certeau (2014) afirma que a enunciação é “simultaneamente um uso da língua e uma operação realizada sobre ela”. Portanto, o processo sintético que se segue, o qual resulta na formação de um sujeito, nunca é totalmente passivo. A chave para essa abordagem reside na proposição de que todas as operações podem ser concebidas como a relação entre uma forma existente e um uso atual. Segundo o autor, isso é tão verdadeiro para a linguagem quanto para atividades como caminhar, cozinhar ou até mesmo residir. Portanto, “o ato de caminhar é para o a cidade o que o ato de falar é para a língua ou para as enunciações”.

Deste modo, defende a tese que estratégia e tática são princípios de ação (enunciações) ambivalentes. O foco deve operar nas relações de poder (todas as relações são assumidamente relações de poder), *em oposição a identificar centros de poder ou impotência*, seja num sentido estritamente ontológico, seja num sentido cultural, ou até mesmo político.

A premissa certeuaniana, deve ser então, que as mesmas características do ato de falar podem ser encontradas em todas as outras práticas: caminhar, cozinhar, viver. Assim, o ato de fala, afirma Certeau (2014), deixa de ser um conceito linguístico.

Em face ao exposto, podemos observar um maior engajamento de Michel de Certeau com relação à teoria do ato enunciativo a partir de um campo pouco explorado da obra certeauniana que, de acordo com Revel (2010), lhe atribuiu por muitos anos um olhar “desconfiado” da Universidade e de seus pares, sua atenção à mística e à crença.

#### **4.1.3. Mística: crença e alteridade**

Ao final de “A invenção do cotidiano” Certeau (2014, p. 252) postula que a “crença não é o objeto do crer (um dogma, um programa) mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la – uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo”.

Em um primeiro momento, assumir o ato enunciativo como campo de estudo da crença pode indicar uma tendência à análise semiótica, mas como já afirmamos anteriormente, a proposta certeauniana passa da consideração de uma verdade percebida para entender que o ato enunciativo é, na realidade, a produção de um discurso.

Para Michel de Certeau (2015), a crença é antes de tudo uma rejeição de uma inscrição em um determinado *lugar*, é também uma busca individual do Outro, começando com um deus inatingível, que não podia ser satisfeita por muito tempo por pertencer a uma instituição, a uma igreja, mesmo que ainda se chamasse religiosa (Maigret, 2000).

Afirmção explícita no final de a fábula mística, na qual Certeau (2015, p. 481) defende que “é místico aquele ou aquela que não pode parar de andar, com a certeza do que lhe falta, sabe de cada lugar e de cada objeto que não é isso, que não se pode residir aqui nem se contentar”. Isso indica uma fuga à ideia essencialista da análise estrutural dos signos.

Contudo, é em um texto denominado “*Une pratique sociale de la différence: croire*” que Certeau (1979) consolida sua intervenção ao estudo do crer como uma prática social e enunciativa ligada a uma noção específica de alteridade, objeto no qual nos ateremos com maior ênfase em seguida.

No início do texto, Certeau (1979) reconhece que o crer fica entre o reconhecimento de uma alteridade e o estabelecimento de um contrato, a crença desaparece se qualquer um dos termos for flexível.

Pela noção de contrato não devemos entendê-lo a partir de um acordo exposto juridicamente ou mesmo materialmente, mas pela noção de um compromisso ético que impõe uma temporalidade. Isto é, um acordo que faz referência ao Outro e a um futuro, ao criar uma rede de práticas entre os membros de uma sociedade (Certeau, 1979).

Para Certeau (1979), o crer se opõe ao ver, ele retoma à produção discursiva uma prática social que não se instaura como significada a partir da percepção (crítica ao empirismo), mas pela sociabilidade histórica testamentária (crença), isto é, a relação entre “sujeitos”, o passado e o futuro.

A ambiguidade da palavra “sujeito” também merece atenção, ele une as concepções de sujeito como “princípio de querer” e como “sujeitado” a uma relação com o Outro. Retoma-se a metáfora do contrato para dizer que um sujeito é, ao mesmo tempo, instaurador de um contrato, mas que dependente do outro para sua assinatura (Certeau, 1979).

Retomemos a essa noção do “sujeito” com a noção de temporalidade a partir de algo já exposto neste texto. O processo de constituição deste “sujeito” é uma prática histórica, ela remete ao passado que não se pode representar e ao futuro que são as suas condições de possibilidade. Há, neste sentido, múltiplos contratos vinculados. São contratos que assumem o passado como um verossímil em oposição à verdade e, portanto, podem implicar possibilidades futuras.

Contudo, como podemos ilustrar a diferença entre o conceito de verossímil e de verdade, enquanto constituinte do passado e produtor de possibilidades futuras? Aqui podemos nos aproximar de outro texto certeuniano, intitulado “*La prise de parole*”. Com o exemplo de maio de 1968, Certeau (1995) compreende este evento como um acontecimento, que por sua vez, ao questionar as bases que representavam a história da Queda da Bastilha, reescreve-a (sua relação com o passado) e provoca novos discursos para os acontecimentos presentes (sua relação com o futuro).

Neste sentido, para Certeau (1979) o verossímil é o discurso da alteridade. Contudo, um outro que é neutro e que legitima a credibilidade. Entretanto, a noção de

neutralidade não confere uma apolítica, mas um discurso que não é produto de um ou outro indivíduo, é um ato indeterminado. O autor vai além, para ele o verossímil compõe uma metalinguística, é um discurso que fala de discursos e invoca os demais.

Em resumo, o verossímil é uma afirmação muito ampla, proposital, e que esconde seu núcleo de crença. Não podemos, portanto, especificar seu conteúdo mais do que seu enunciador. Tem também a aparência de um passado acumulado (uma sabedoria alheia) que promete sucessos ou proteções futuras, uma espécie de remuneração para quem nele confia, mas sem que seja possível especificar sobre o que é essa relação em quem basear essa confiança. Para Certeau (1979, p. 379), o verossímil é, antes, o postulado universal da comunicação. É aí que reside, oculta em suas dobras, a condição de todas as comunicações particulares, esse postulado é despojado das determinações dos falantes, dos objetos e do tempo.

A melhor ilustração para o verossímil é a *fábula*. Ela indica uma “sabedoria” já ausente e impossível de atribuir a um sujeito específico, ela vagueia pelos espaços e pelo tempo, ela também designa uma crença, e não um saber. É nesse jogo entre o enunciado e o verossímil que marca a possibilidade de produzir algo diferente de si, é uma condição que autoriza uma mudança (Certeau, 1979).

Contudo, o verossímil compõe apenas uma economia da linguagem (e lembremos que Certeau não se limitava ao estruturalismo). Há no ato enunciativo, por sua vez, também uma articulação das práticas. De acordo com Certeau (1979), crer é o elo que une dois gestos distantes por uma palavra, ele vincula um dizer a um fazer. Em outras palavras, a crença se torna mero conteúdo quando deixa de envolver uma prática. A crença nada mais é que um enunciado quando deixa de ser um compromisso relacional praticado.

Visto que uma crença desprovida de implicações práticas não é uma crença, a partir disto se instaura o papel da instituição, esta recolhe o máximo de “contratantes” possíveis para considerá-los sob uma única formalidade do crer. A instituição torna o verossímil uma autorização geral da crença: “cremos que...” e ela tem como finalidade última destacar a especificidade institucional na condição de autoridade: “a igreja disse que... a escola disse que...” (Certeau, 1979).

Neste ínterim, a instituição cerтеаuniana é o dispositivo de transformação de um discurso em uma orientação às práticas dos indivíduos na sociedade. Assim, “predominam dois elementos distintos, embora ligados: o *verossímil* e a *instituição*, um relacionado a uma economia da linguagem, o outro a uma articulação de práticas. Essas duas figuras, enfim aninhadas uma na outra, permitirão especificar a prática social do crer” (Certeau, 1979, p. 375).

Certeau (1979) aplica o exemplo do contexto capitalista sob a perspectiva da crença. Ele institui um sistema fiduciário que não é presente, isto é, não se vê, mas crê, e suas diferenciações dependem de compromissos de ação: qualquer diminuição na prática aumenta a suspeita da crença. Entretanto, como no capitalismo, a “promessa de ação” também assume a necessidade de um outro exterior.

A crença é diferenciada pelo papel dos parceiros e por sua desigualdade. O que falta na objetificação deve ser complementado pelos sujeitos. Na falta de segurança jurídica, o crente busca por trás da “coisa” esperada (uma vantagem, uma salvação, uma verdade) um fiador que justifique a expectativa (Certeau, 1979, p. 372)

Isso resulta em uma mudança importante no curso da qual Certeau, que já se mantém à distância de uma posição submissa do sujeito em relação ao poder, abandona desta vez inteiramente em favor de uma atenção ao que significa agir e de uma positividade reconhecida pelo crer como ato relativo a uma ação do sujeito na sociedade.

Deste modo, a crença não é apenas um conceito que explica a dinâmica social, mas condição que autoriza a produção de novas possibilidades, colocando os sujeitos na agência histórica, é mecanismo de produção de novos verossímeis que implicam práticas diferentes na sociedade. A crença é, em última instância, condição produtora da diferença.

Portanto, nas heterologias, é necessário direcionar o olhar às crenças a partir de um triplo movimento. Inicialmente, pela história, procurando identificar verossímeis que carregam valores amplos, conhecimentos populares, fábulas. Em seguida, reconhecer como estes se ligam às práticas cotidianas, isto é, como estas crenças “anônimas”, são colocadas a serviço de uma lógica sociabilizada. Em terceiro, no reconhecimento de que crer é, em última instância, a modalidade produtora de diferença, para retomar Nietzsche



(1992), a razão da vontade de potência; cremos no futuro, na política, nas cidades, no mundo, cremos no *Outro* e cremos que o *Outro* creia em nós.

Assim, por fim, compreendemos que a heterologia implica no reconhecimento da alteridade como condição fundante de novas possibilidades. Produzir heterologias situa-se na margem paradoxal entre a discursividade e a subjetivação, entendendo que nossa relação com o *Outro* e com o mundo só pode ocorrer quando consideramos o sujeito produto e produtor de discursividades e práticas.

Por um lado, nossos procedimentos de escrita deslocam o *Outro* e o mundo, reclassificando-os como “objetos” abordáveis de análise, tornando a alteridade um fato presente, conduzido a uma racionalidade que os assimila. De outro, é essa tentativa de classificação do *Outro* e do mundo, ao se chocar com a ausência destes, deixa uma marca, produzindo uma fratura na representação e reintroduzindo uma alteridade alterante.

É uma técnica literária do processo e julgamento, que assento o discurso numa posição de saber de onde ele pode dizer o outro. Entretanto, alguma coisa de diferente retorna neste discurso com a citação do outro: ela permanece como ambivalência; mantém o perigo de uma estranheza que altera o saber do tradutor ou comentador (Certeau, 2011a, p. 248)

Essa é a ambivalência da heterologia, a condição de um fazer e a imposição de uma ausência, age ora como um discurso de uma lei, ora como álibi, oscila entre fazer história e contar histórias, sem ser redutível nem a uma nem a outra (Certeau, 2011a).

## 5. ANTROPOLGIA COLONIAL E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA

*Deixe-me ir, preciso andar  
Vou por aí a procurar  
Rir pra não chorar  
(Cartola)*

Figura 1: Caminho ao Quilombo



Fonte: Elaborada pelo autor

Quem viaja pelas estradas do noroeste do Paraná está acostumado a uma paisagem mutável, o horizonte se modifica de acordo com os interesses de plantio do agronegócio, que geralmente intercambia entre a safra do milho e da soja.

Partindo de Maringá-PR, ao longo da estrada que dá acesso à Guaíra-PR, poucos quilômetros antes de chegar na cidade fronteiriça avisto uma placa: “Comunidade Rural Maracaju dos Gaúchos”. Nada remete a qualquer comunidade remanescente de quilombo, no entanto, meu interlocutor na comunidade quilombola já havia informado que aquele era o ponto de acesso.

Chegando em Maracaju dos Gaúchos o asfalto torna-se paralelepípedo, há uma série de construções que variam de casas a comércios, uma igreja, uma Unidade de Pronto Atendimento (UPA) e um colégio municipal, e tudo se conecta por duas vias paralelas que cruzam o acesso de entrada. A quantidade de construções contrasta com a ausência de pessoas nas ruas, há um silêncio que só é rompido pelos carros passando na estrada que deixamos há pouco.

Seguindo em frente e conforme adentro à comunidade, o paralelepípedo transforma-se em chão batido, as casas dão lugar a uma vasta plantação de milho que ultrapassa meu horizonte, sigo nessa estrada por um quilômetro e meio até uma encruzilhada, há uma pequena capela com a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Esta é minha segunda dica, meu interlocutor havia dito que essa santa trazida por seus ancestrais é o ponto no qual devo dobrar à direita e seguir adiante.

Percorro mais alguns quilômetros até que minha visão, já acostumada com o verde e amarelo da plantação, nota uma mudança repentina no lugar, uma placa quase apagada pelo sol e pela chuva, levemente entortada com os dizeres: “Comunidade Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos”.

Sem cercas e portões, na rua me vejo bem ao meio da comunidade, a paisagem verde e amarela é contrastada por uma casa de madeira pintada de azul, ao lado há outra em alvenaria de cor rosa claro, seguidas de outras que misturam cores e texturas. No quintal uma galinha cisca acompanhada de uma ninhada de pintinhos, flores de diferentes cores e formatos, girassóis plantados em baldes, cactos que ultrapassam a altura das casas. Um maquinário enferrujado se escora em uma árvore como quem

descansa de uma vida de trabalho e, onde antes havia silêncio, me recepcionam os latidos dos cachorros.

De uma das casas surgem duas mulheres de olhos quase cerrados, frente ao sol que bate em seus rostos. “*Bem-vindo. Encontrou fácil?*”

Apesar de um “sim” cordial, “fácil” está longe de ser uma resposta para este encontro.

É necessário voltarmos o tempo em quase dois anos.

Para uma pesquisa que pretendia ser um exercício de empirismo, a imposição do não-encontro provocada pela pandemia decorrente do Covid-19 não só adiou algo esperado e desejado, mas inverteu as etapas, os objetivos e os efeitos produzidos, adicionando logo de início um problema ético: uma ida às comunidades só seria possível a partir da vacinação de todos os envolvidos e com o arrefecimento dos casos. A necessidade dessa espera se ancora nos dados produzidos pelo Observatório da Covid-19 nos Quilombos, que até o início de 2022 somava mais de 5 mil casos confirmados e 300 óbitos em Comunidades Remanescentes de Quilombos (CONAQ, 2023).

Ainda durante o tempo de isolamento, deparei-me com uma postagem de um “conhecido” professor de jornalismo em uma rede social, compartilhando uma denominada “aula de fotografia” realizada em uma comunidade quilombola em Campo Largo. Apesar da minha escolha em aguardar o arrefecimento dos casos, vi uma oportunidade de estabelecer contato inicial (e virtual) com essa comunidade, ou quem sabe outras, de modo que solicitei ao mencionado professor algum contato de moradores com quem pudesse estabelecer diálogo.

Em verdade, eu nada sabia da relação deste professor com a comunidade, tampouco se aquelas fotos eram atuais ou memórias de um passado, entretanto, as imagens que retratavam o que parecia ser um “campo de experimentação” destinado aos alunos, já denunciavam a existência de algo que, inicialmente, o clarão de minha branquitude (Bento, 2002) não permitiu enxergar.

Tomei a iniciativa, então, de enviar uma mensagem ao contato que me foi repassado pelo mencionado professor (tratava-se de um ex-morador). Apresentando meu desejo em compreender os modos de organizar das comunidades remanescentes de quilombos, e indagando acerca da possibilidade de uma conversa introdutória.

Durante os dois dias de espera por uma resposta, mantive-me confiante de que, por meio desse conhecido comum, pudesse ter uma abertura para com a comunidade. Minha expectativa, contudo, foi transformada com a chegada de uma resposta breve e objetiva:

Boa noite, tudo bem e vc? Acho que não será possível, as lideranças de lá não são receptivas, e também os moradores já foram pesquisados bastante, a ponto de nenhum morador falar algo que vá contribuir (Aplicativo de Mensagens *Whatsapp*, 16 de agosto de 2021)

A resposta sucinta marca não apenas o encerramento da nossa conversa, mas das minhas pretensões de sujeito pesquisador. O choque de realidade veio acompanhado do reconhecimento de que eu havia lido muito pouco Guerreiro-Ramos (1995), que já apontava a existência do “Negro Tema” construído por um discurso majoritariamente branco, isto é, que o retrata como um ser mumificado, imóvel, a ser examinado, em contrapartida ao “Negro Vida”, que não se deixa imobilizar, é despistador, dono de sua própria história e sujeito de desejos.

Tais conceitos acabam por se espriar para a dinâmica das comunidades quilombolas e seus remanescentes. De modo semelhante, mostra a face do racismo epistêmico que eu havia internalizado na academia. Para usar a expressão de Sueli Carneiro (2023), o epistemicídio do negro tornou-o como objeto da ciência, no qual este é frequentemente considerado incapaz de articular suas vontades, portanto, inserido em um estado reificado de subordinação que ultrapassa o campo do saber, mas também implica nas relações de poder que operam o cotidiano.

Esta primeira recusa me fez retomar uma humildade epistêmica que sempre esteve presente no autor que ofereceu os maiores insumos para a execução desta tese: “Sempre é bom recordar que não se deve tomar os outros por idiotas” (Certeau, 2014, p. 19).

Ao longo do período em isolamento continuei a lidar com recusas mais ou menos explícitas. Me parecia que as comunidades remanescentes estavam fartas de pesquisadores que se apresentavam como a “solução” para os problemas cotidianos ou como meros curiosos da vida “selvagem”. Essa percepção foi confirmada quando li uma notícia de jornal em que uma moradora de uma comunidade remanescente, aquela que havia me recusado, declara:

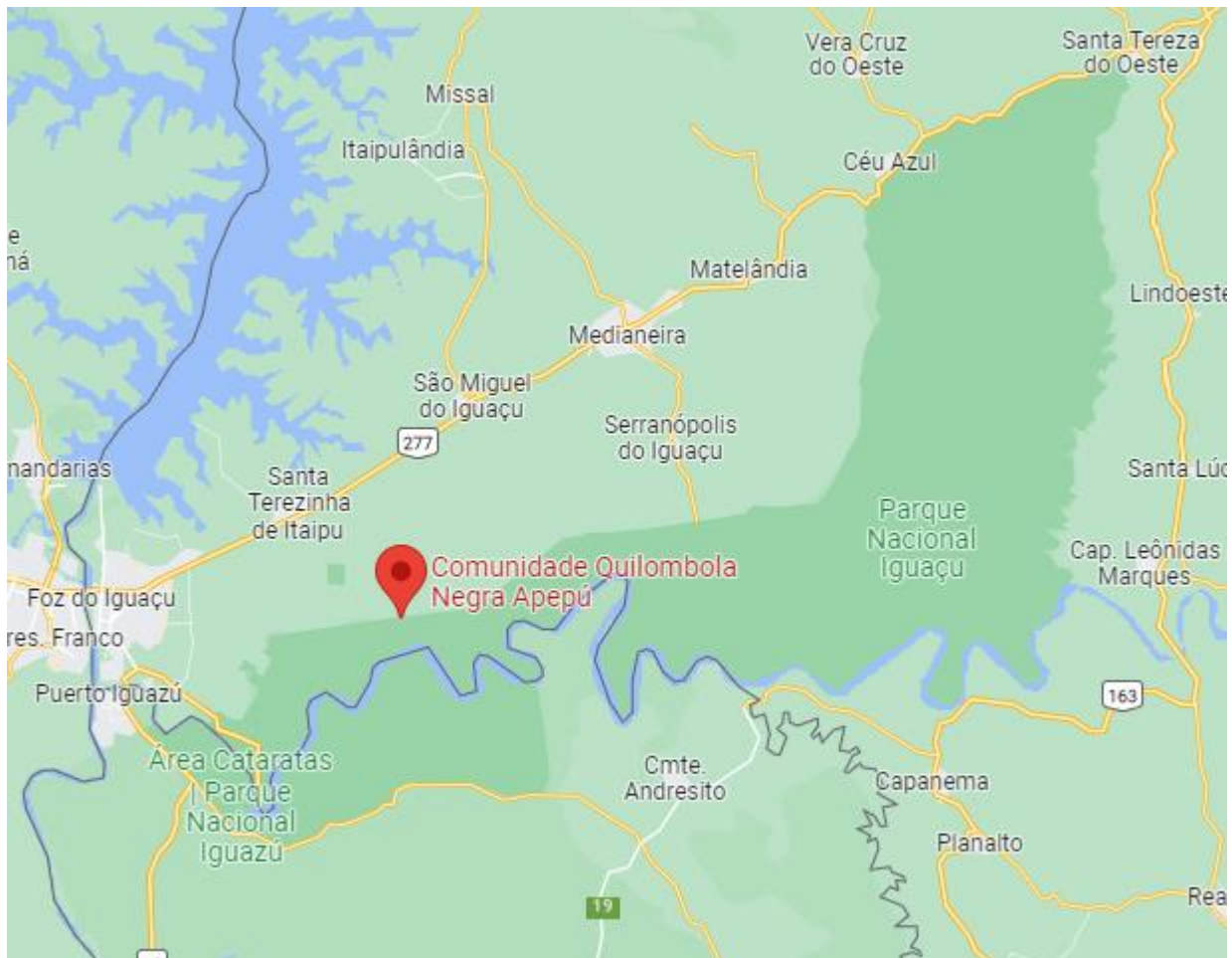
[...] Eu só quero falar uma coisa: vocês vêm aqui tirar fotos, colocar na internet e a gente nunca vê, nunca fica sabendo do resultado do trabalho. A gente se sente como se tivesse num zoológico (Cardoso, 2018, n.p).

A fala da moradora mostra que não é preciso ler Frantz Fanon (2008) para se sentir como um animal espectralizado. Neste sentido, começo a me questionar se eu conseguiria de fato um acesso ao campo, e caso conseguisse, eu faria uma pesquisa diferente do que fazem os fotógrafos com suas câmeras?

Entre as recusas surge uma resposta positiva, um contato prévio havia permitido uma visita. É a partir desta que minha primeira inserção em campo ocorre na Comunidade Remanescente de Quilombo Apepú, no dia 17 de setembro de 2021, mais de dois anos e meio após o início do doutorado e um ano e meio do início da pandemia decorrente do Covid-19 no Brasil.

Embora esteja localizada na zona rural do município de São Miguel do Iguaçu – PR, o Apepú se encontra às margens do Parque Nacional do Iguaçu e cerca de 30km de distância de ambos os centros dos municípios de Foz do Iguaçu e São Miguel do Iguaçu–PR.

Mapa 2: Comunidade Remanescente de Quilombo Apepú



Fonte: Elaborado pelo autor

Somos recebidos por membros de três núcleos familiares para um almoço realizado em um barracão dentro da comunidade. Beto – nosso interlocutor – com uma voz que me pareceu um pouco envergonhada pela baixa presença de membros da comunidade, nos afirmou que ali já havia morado mais de vinte famílias, que foram, ao longo do tempo, mudando para a cidade em busca de oportunidades de emprego. Na mesma ocasião, inclusive, encontramos Gislaine, uma ex-moradora e prima de Beto, que atualmente ocupa o cargo de assistente de enfermagem na prefeitura de São Miguel do Iguazu, razão pela qual fixou sua residência na cidade.

O que a princípio aparentou ser uma visita turística guiada por Beto ao interior do Parque Nacional do Iguazu, se revelou mais que uma coincidência de vizinhança com o

principal ponto turístico estadual e uma das principais Unidades de Conservação do Paraná. Adentramos por uma já desativada trilha que outrora havia sido concedida à uma empresa privada para a exploração turística do local. No entanto, conforme percorríamos o trajeto, Beto ia nos explicando que seus ancestrais chegaram às terras do hoje titulado Parque Nacional Iguaçu em meados de 1905 e naquele território que firmaram suas primeiras moradias. O território atualmente habitado pela comunidade quilombola, então, havia sido fruto de um processo do Estado para a remoção das antigas casas situadas dentro da reserva.

Figura 2: Entrada Parque Nacional do Iguaçu



Fonte: elaborado pelo autor



A situação da CRQ do Apepú ilustra a pretensa oposição criada pelo discurso do desenvolvimento sustentável brasileiro (Montibeller-Filho, 1999), a partir da década de 1950, em desvincular populações tradicionais das áreas de conservação de recursos naturais, centradas na criação de Unidades de Conservação que restringem a ocupação humana, mesmo que esta ocupação seja antecedente à própria noção de unidade de conservação.

De acordo com Arruda (1999), a política ambiental vigente naquela época, procurou viabilizar uma postura autoritária que defendia unidades de conservação como um “jardim zoológico”, resguardando-as como áreas intocáveis, num recorte insuficiente para a reprodução dos seus ecossistemas, mas principalmente, para a sua pluralidade cultural.

No entanto, o discurso aparece como uma inerente contradição, ora remove as comunidades tradicionais que são as principais mantenedoras da biodiversidade local, posteriormente concedem à iniciativa privada para exploração turística do local, sob uma pretensa “preservação”. Conforme Arruda (1999) já mencionou:

A maior parte das áreas ainda preservadas do território brasileiro são habitadas com maior ou menor densidade por populações indígenas ou por comunidades rurais “tradicionais” – caiçaras, ribeirinhos, seringueiros, quilombolas, caipiras – para as quais a conservação da fauna e flora é a garantia de sua perenidade (Arruda, 1999, p. 90)

Como o trabalho de Colombo (2021) buscou demonstrar, não só do discurso ambiental se ancorava a ação do Estado em relação ao caso da CRQ Apepú. Após anos de um “processo nebuloso”, na década de 1950 houve, de fato, a titulação legal das terras da União, o que levou a migração acelerada da família para as margens do Parque Nacional, local onde se encontram atualmente, mas com uma redução notória das posses originárias daquelas que residiam na região desde o início do século XX.

Embora a comunidade quilombola do Apepú tenha se mostrado um ambiente acolhedor e de uma história rica e complexa, essa visita introdutória tornou-se o único encontro presencial que realizei na CRQ.

Em face da suavização do isolamento social, poucas semanas depois percorri, juntamente com a Profa. Elisa Yoshie Ichikawa e demais acadêmicas que participavam

projeto de pesquisa, mais de 2.300 km para visitar outras duas comunidades que haviam permitido nosso contato – CRQ Manoel Ciríaco dos Santos e CRQ Adelaide Maria Trindade Batista, que vieram a se estabelecer como centrais nesta pesquisa.

### 5.1. DUAS COMUNIDADES, DOIS ANTROPÓLOGOS

Nos três contatos iniciais que estabelecemos enquanto Projeto de Pesquisa, isto é, com mais de um pesquisador em campo, algo comum parecia surgir. As pessoas logo nos contavam sobre sua ancestralidade, sobre suas práticas cotidianas, como foram seus processos de autoidentificação e territorialização, de modo tão completo que pareciam ter o roteiro mesmo dos questionamentos mais incomuns. Apesar destes diálogos iniciais terem sido encantadoramente elucidativos, reforçaram minhas suspeitas: aquela não era a primeira e nem seria a última vez que pesquisadores bateriam à sua porta.

Os discursos passados mostravam um *lugar próprio* bem ocupado. O que anteriormente me parecia uma mera relação de desconfiança dos moradores de comunidades remanescentes de quilombos para com pesquisadores que os visitavam, ou um preparo cauteloso da narrativa de suas histórias, memórias e práticas, acabou por revelar caminhos passados que envolveram ameaças, processos judiciais, apropriação de terras e morte.

Tal relação se inicia em 2008, quando é firmado o convênio nº 7011681/2008 entre o INCRA e a Universidade do Oeste do Paraná - UNIOESTE, mais especificamente a partir do Departamento de Antropologia, para a realização de dois laudos antropológicos que auxiliassem com a fundamentação de uma “identidade quilombola” para compor o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) dos territórios das já certificadas CRQ Manoel Ciríaco dos Santos e CRQ Adelaide Maria Trindade Batista.

No entanto, essa contraditória necessidade de uma validação “exterior” implicou, a exemplo do realizado na CRQ Manoel Ciríaco dos Santos, no que qualquer processo de “validação” é capaz de produzir: a negação da identidade quilombola por parte dos pesquisadores.

O que se percebeu por intermédio da pesquisa é que a identidade quilombola é algo novo entre as pessoas e que ainda está em processo de formação, não estando presente no pensamento coletivo, é como se os membros da autodenominada comunidade Negra estivessem aprendendo a ser quilombolas (Relatório Antropológico Manoel, 2010, p. 46)

Embora a negação não tenha sido tão incisiva no laudo da CRQ Adelaide Maria Trindade Batista, a postura de verificar para “validar” a narrativa é frequentemente colocada no texto.

Podemos dizer que esta é a versão mais oficial, mas que desde nossa primeira estada, sofreu e vinha sofrendo acréscimos, decréscimos, melhorias e novos recortes. É “histórica” porque por meio da narração dela buscamos dar-lhe elementos de historicidade, tais como datas e eventos reais. Porém, quando feita a verificação bibliográfica, como o fizésemos, a bibliografia histórica refuta vários dos dados que apresentam como certos (Relatório Antropológico Adelaide, 2010, p. 23)

Esta pesquisa que, a princípio visava narrar sobre as mesmas categorias já exaustivamente debatidas sobre ancestralidade, território e trajetórias históricas de quilombolas no Paraná. E que foram abordadas, de algum modo, por pesquisadores a partir de experiências com comunidades quilombolas do Estado do Paraná (Cararo; Cararo, 2013; Cardoso, 2018; Colombo, 2021; Cruz; Marques, 2013; Felipe, 2015; Klozovski, 2020; Lobo, 2008; Marquezini, 2021; Molina, 2022; Moraes, 2020; Ribeiro, 2015; Silva, 2018, 2021; Soares, 2012), transformou-se substancialmente logo nas minhas primeiras idas ao quilombo. As pessoas demonstravam mais interesse em retornar às histórias sobre os efeitos que cada relatório produziu, que de fato, repetir mais uma vez a história de suas famílias, suas práticas e seus territórios.

É desta forma que as comunidades remanescentes de quilombos Manoel Ciríaco dos Santos e Adelaide Maria da Trindade Batista, que são coprodutoras desta tese, não se entrelaçam apenas na história compartilhada de um êxodo forçado que trouxe centenas de milhares de pessoas negras escravizadas ao Brasil, ou na relação cotidiana que estabelecem com a noção dinâmica de quilombo, mas também compartilham uma resistência contemporânea que adveio de uma relação entre sujeitos-pesquisados e pesquisadores.

Dentro os meses de outubro de 2021 a março de 2023 realizei, então, cerca de 11 viagens ao quilombo, com duração de aproximadamente de uma semana para cada

passagem entre as comunidades quilombolas.

Quadro 2: Visitas às Comunidades Remanescentes de Quilombos

<b>Campo</b>	<b>Data</b>	<b>Local</b>
CRQ Adelaide Maria Trindade Batista	Outubro/2021	Palmas/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Outubro/2021	Guaíra/PR
CRQ Adelaide Maria Trindade Batista	Abril/2022	Palmas/PR
Evento NUPOVOS - CRQ Adelaide	Abril/2022	Curitiba/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Maior/2022	Guaíra/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Julho/2022	Guaíra/PR
CRQ Adelaide Maria Trindade Batista	Agosto/2022	Palmas/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Agosto/2022	Guaíra/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Dezembro/2022	Guaíra/PR
CRQ Adelaide Maria Trindade Batista	Novembro/2022	Palmas/PR
CRQ Manoel Ciríaco dos Santos	Março/2023	Guaíra/PR

Fonte: Elaborado pelo autor

É na esteira destes acontecimentos que se inserem minhas principais relações com o campo. Esta pesquisa que, a princípio visava narrar sobre as mesmas categorias já exaustivamente debatidas sobre ancestralidade, território e trajetórias históricas de quilombolas no Paraná, transformou-se substancialmente em razão dos diálogos retornarem às histórias sobre os efeitos que cada relatório produziu e as complicações que perduram até os dias atuais.

## 5.2. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO MANOEL CIRÍACO DOS SANTOS

Durante as reuniões realizadas pelo Grupo de Trabalho Clovis Moura, em meados de 2004, vários professores e comunicadores lotados na Secretaria de Educação do Estado do Paraná foram convidados a participar de encontros voltados para a formulação de estratégias que indicassem caminhos a percorrer na obtenção de informações sobre comunidades negras rurais no Estado. Em uma destas reuniões, havia uma educadora da cidade de Guaíra-PR, que pela contingência dos encontros dessa vida, havia

estudado com Eva, a mesma mulher quilombola que, como já narrei no início deste tópico, com os olhos cerrados pelo sol que batia em seu rosto, me receberia 16 anos mais tarde.

Após o longo caminho através das vastas plantações de *commodities* do agronegócio, de repente, a Comunidade Remanescente de Quilombo Manoel Ciríaco dos Santos surge como punhado de alqueires coloridos no meio do mar verde e amarelo que homogeneíza o olhar.

Figura 3: Visão via satélite da CRQ Manoel Ciríaco dos Santos



Fonte: Imagem extraída do *Software Google Earth* em 16 de março de 2023.

Ainda naquela ocasião, não se sabia muito, apenas sobre uma comunidade que carregava na pele as marcas do existir em um Estado racista, em uma cidade fronteira cercada por proprietários de terra que narravam orgulhosamente as histórias de sua origem europeia. Uma comunidade que trabalhou e continuava trabalhando para estes mesmos proprietários na intenção de garantir subsídios para o próprio plantio.

Logo no primeiro contato, o GT Clóvis Moura questionou-lhes sobre sua história e apresentou a possibilidade de reivindicação de uma denominação quilombola, um termo novo, mas que carregava uma vivência comum.

Nesse contexto, não há como imaginar quaisquer reações diversas de uma desconfiança generalizada, especialmente por meio de uma proposta advinda de um Estado que até o momento nunca lhes havia enxergado. Tal sentimento é expresso na figura de Zé Preto, o irmão mais velho dos filhos do já finado Manoel Ciríaco dos Santos: o olhar desconfiado por trás dos óculos pendurados no nariz, apoiado na muleta que fazia as funções de sua perna amputada, enquanto pedia o crachá dos membros do governo.

Aí primeiro tinha vindo uma moça que conhecia a Eva e trabalhava aqui em Guaíra, ela foi pra Curitiba, aí ela falou de nós lá. Falou assim, que tinha um pessoal negro e nós aqui era 85 pessoas, tudo da família, aqui era pura casa, era tudo família, mas nós não deu muita bola. Aí num domingo chegou uma mulher (Clemilda) com um motorista, dizendo que queria conversar. Meu irmão (Zé) estava ali perto daquela árvore, logo desconfiou, ainda mais no domingo, quem do governo trabalha no domingo? Mas aí a mulher conversou, conversou, conversou, falou que queria fazer uma reunião com nós, aí nós falamos assim: no dia que vocês quiserem a gente faz, ela respondeu: então vamos marcar isso para amanhã. Mas nós tinha que buscar semente em Terra Roxa, então marcamos para as 18h, quando a gente tava voltando de Terra Roxa, deu 17h já avistamos eles ali. Mas meu irmão (Zé) estava muito desconfiado, até polícia ele mandou nós chamar para pegar eles, ele dizia assim: o motorista deixou essa mulher aqui e foi pra Guaíra buscar os comparsa pra tomar nosso corcelzinho e nosso trator. Mas aí foi conversa daqui, conversa dali, conversa daqui, conversa dali, até uma palha que nós pegava no chão eles queriam saber, aí o Zé Preto falou assim, isso era mais de meia noite: “Eu fico até muito emocionado, que nós estamos aqui abandonados, nunca veio ninguém do governo procurar nós aqui nesse lugar” (Excerto de Benedito, 2021).

Ao observar relatórios do grupo de trabalho e estudos posteriores, atribui-se a Zé Preto, o papel de “líder” da comunidade, embora não houvesse qualquer liderança explícita entre eles. Percebo a partir da oralidade com seus irmãos e filhos que o que havia, então, era o reconhecimento dele como portador de uma sabedoria incomum, algo que me foi relatado inúmeras vezes.

Apesar de ser o mais desconfiado, em razão de todas as injustiças que já havia passado durante os anos, é pelo relato de Zé Preto que é introduzida ao GTCM a história e trajetória da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos.

Opto por trazer na íntegra este relato visto que ele nos apresenta um resumo, mas também ilustra um dos poucos momentos materializados na escrita, de uma oralidade passada pelo irmão mais velho (e sábio) da comunidade.

A história de nosso bisavô escravo chamado negro José João Paulo, casado com a negra Maria Joana: O lugar que eles moravam, no Estado de Minas Gerais, era a cidade de Santo Antônio Itambé do Serro, aonde eles eram escravizados pelo sinhô na época da escravidão. Eles eram escravizados no garimpo, tirano ouro e pedras preciosas. Ele e sua esposa naquela época trabalhavam junto no garimpo e tiveram filhos e filhas. Seus filhos eram: negra Maria Eduarda, negra Dolarina Domingos dos Santos, negra Jorgina Domingos dos Santos, negro Benedito Domingos dos Santos, negro Sebastião Dama Domingos dos Santos e negro Raimundo Domingos dos Santos. Eles criavam seus filhos com restos que seu sinhô dava e às vezes ficavam até sem comer para render mais porque a comida era pouca, até água era retirada da mina, eles tinham que beber água suja para poder até cozinhar. Aí, se um negro chegasse perto dessa mina, eles era amarrado e chicotiado e ficavam preso numa das parte da senzala e ficavam muitos dias até sem comer e doentes por causa das chicotiadas... Seu lugar de descanso eram chamados de lapa, chamado de caverna ou casa de pedra. Ali se abrigavam em muitos para poder aquecer do frio, porque não tinham roupa nem sapatos, andavam descalços, e assim criavam os seus filhos como meu avô Benedito Paulo dos Santos, que se casou com Maria Zidora dos Santos, que tiveram seus filhos chamados: Manoel Ciriaco dos Santos, Sebastião Vicente dos Santos, Ana Raimunda dos Santos. Na época que eles se casaram, eles não eram mais escravos, já eram alforriados e trabalhavam para os senhores do retiro nos garimpo e na lavoura de cana e café. A cana para poder fazer a cachaça, a rapadura e o melado. Eles vivia disso mais trabalhava, mais não tinha valor o seu serviço e moravam também na lapa (casa de pedra), que nem foram criados nos seus costumes porque não era valorizado e ali criavam seus três filhos junto no trabalho da lavoura e alimentavam. Aí casou um dos seus filhos, o que era meu pai, Manoel Ciriaco dos Santos, que casou com Maria Olina do primeiro casamento que teve quatro filhos com sua primeira esposa. Os filhos: Jovelina Ciriaco dos Santos, Luiza Ciriaco dos Santos, Olegário da Silva e João Loriano dos Santos. E aí foi trabalhar para poder criar seus quatro filhos no Estado de Minas Gerais, em Santo Antônio do Itambé do Serro. O meu pai trabalhava no retiro dos fazendeiros com carpi lavoura de mandioca, retirano carvão no garimpo do ouro. Transportava cachaça, o queijo, rapadura, carne secada no sol, farinha de mandioca, milho. O transporte era feito na cangaia no lombo de burro, que era o trabalho que meu pai fazia. Era pra quem trabalhava que ele chamava de seus fulanos, que eram os fazendeiros, para sustentar a sua primeira família. Com o passar do tempo, o meu pai perdeu a minha irmã que faleceu com 8 anos, lá em Minas Gerais. Ela se chamava Luiza Ciriaco dos Santos. Meu pai ficou viúvo, aí ele ficou sozinho para poder cuidar dos filhos, aí resolveu casar de novo com a minha mãe, Ana Rodrigues dos Santos, aí tiveram quatro filhos lá no Estado de Minas Gerais: Eurides dos Santos, Sebastiana Feliciano dos Santos, Antônio Gregório dos Santos e José Maria Gonçalves. Aí eu saí dali com minha mãe e meu pai e meus irmãos, eu tinha seis meses de vida. Aí naquela época meu pai deixou o meu irmão com sete anos, o João Loriano dos Santos. Aí nós fomos para o Estado de São Paulo, na cidade de Caiabú, perto de Presidente Prudente, no ano de 1956,

município de Martinópolis. Meus pais tiveram mais dois filhos: Benedito dos Santos e Catarina dos Santos. Lá meu pai trabalhava torrando farinha para meu tio, aí ele foi pra uma fazenda, arrendô uma terra de fazendeiro, aí prantô amendoim, algodão, feijão, aí depois de oito anos nós saímos de lá e vinemos para o Paraná em 1964, na cidade de Guaira, no Patrimônio do Maracaju dos Gaúchos, aonde nós residimos até hoje. Mais, na chegada aqui era tudo mato, aí eu, meu pai e meus irmãos mais velhos ajudamo meu pai a caçar e derrubar a mata. Fizemos uma barraca de lona e acampamos no meio do mato. Aí, com o tempo, fizemos um rancho com taubinha de cedro e cercado de coqueiro e no chão passava argila misturada com esterco de vaca. Nós dormia no chão e minha mãe cozinhava no fogão de barro, mas mesmo assim nós passava necessidade, tinha dia que nós não tinha nem o angu para comer, nem feijão. Caçava caça do mato, pescava, assava e comia porque a gordura nós não tinha. Minha mãe lavava nossa roupa. No lugar do sabão, porque não tinha, usava cinza de madeira e lavava na mina. Aí com o tempo, nós fomo roçano, fomo preparando a terra e aí saiu a lavoura, que nós começemos a plantar. Com o tempo tivemos mais três irmãos: Paulo, Nair e João. Com o tempo o meu irmão Paulo, ele era deficiente mental, aí veio a falecer com 15 anos. Aí depois faleceu Manoel Ciríaco dos Santos com 69 anos. Aí depois faleceu Antônio Gregório dos Santos, faleceu com 35 anos, depois faleceu Sebastiana Feliciano dos Santos, depois faleceu Ana Rodrigues dos Santos, aí depois que meus pais e meus irmãos faleceram, ficamo só nois, os filhos. Continuamos lidando com a terra, mais com muita dificuldade. Passamos fome e humilhação pelos grande fazendeiro, porque na época que meu pai faleceu deixou muita dívida por causa da lavoura, aí começamo a trabaiá por dia para podê sustentar nossas família e assim mesmo tinha muita dificuldade para podê pagar as contas. Por causa disso, nós nunca pudemos ir pra frente, só ficamo pra trais aqui nesse lugar, passamos a trabaiá mais por dia pros outros, nas lavoura de mandioca para pequeno e grande agricultor, para podê pagar as nossas contas e mesmo assim não conseguimos, porque se pagasse as contas ficava sem come. Trabalhamo no rancadão de mandioca, para poder se alimentar. Com muita dificuldade, trabalhamos dias, mês, anos e até hoje continuamos no mesmo serviço, sem futuro pra nós e nossos filhos. Isto é um pouco da nossa história, da nossa comunidade e o contador da história é o negro José Maria Gonçalves, filho do Manoel Ciríaco dos Santos (Grupo de Trabalho Clóvis Moura, 2010, p. 151)

A história contada por Zé Preto marca um importante passo para a comunidade, visto que em seu relato oral oferta todas as características “objetivamente necessárias” para uma autoidentificação, na esteira do que versa o Decreto 4.887/2003 em seu art. 2º, o qual dispõe que consideram-se remanescentes de comunidades quilombolas aqueles grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade



negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Entre apresentações de crachás, idas e vindas, conversas e desconfianças, no dia 02 de outubro de 2006 é assinada a certidão de autorreconhecimento, seguida da certificação pela Fundação Cultural Palmares na Portaria nº 29, de 12 de dezembro de 2006. Com estes documentos em mãos e, auxiliados pelo Grupo Clóvis Moura, no início de 2007 a comunidade funda a ACONEMA (Associação Comunidade Negra Manoel Ciríaco dos Santos).

Sobre estes fatos, Benedito me relata a transformação da ação municipal frente ao recente reconhecimento e atribuição de uma identidade quilombola por iniciativa do governo federal e do estado do Paraná. Em outras palavras, o reconhecimento teria culminado em uma identificação política que refletiu no trato com o poder público municipal.

Elas [GT Clóvis Moura] combinaram uma reunião com o prefeito, aí entramos dentro da prefeitura envergonhado rapaz, quando viu a gente lá, uma funcionária pergunta daqui, outra pergunta dali, e eu tô ali quieto, aí rapaz, já tava dando quase meio dia e nada, faltando 10 minutos para o meio dia o prefeito atendeu nós, ela começou a conversar com ele e ele disse: 'olha, eu não tenho ciência disso aí não [que eles seriam remanescentes de quilombos], esse pessoal aí eu conheço do Maracaju, mas eu não sei nada a par com isso'. A Clemilda explicou certinho para ele, mas ele ainda estava meio desconfiado, então ela passou um telefone para alguém lá de Curitiba, disse ela que era o chefe, aí ele ficou um tempão conversando com esse rapaz de Curitiba, depois disso o homem virou outro, me abraçou ainda [risos], falou assim, olha, de hoje em diante eu tô vendo vocês de outra forma (Excerto Benedito, 2021).

Apesar de inegável e incontestável significação da Comunidade como uma CRQ, fica explícito que tal reconhecimento só produziu efeitos na vida destas pessoas a partir do momento em que houve um agente institucional garantindo-lhes uma identidade, esta que, embora apropriada de forma estratégica pelos membros da comunidade, condizia com sua história e prática.

Pelos relatos, pude concluir que os anos de 2007 a 2009 foram produtivos e esperançosos, em razão de poderem ser ouvidos como narradores legítimos de sua própria história, por meio deste novo contexto de reconhecimento pelo Estado. Permitiu ganhos que ultrapassavam as questões jurídicas e políticas na medida em que representava para eles uma valorização e um reconhecimento da necessidade de reparação da opressão sofrida.

Já nesta época, dos 85 membros que já haviam morado na comunidade em algum momento, todos descendentes de Manoel Ciríaco dos Santos e Ana Rodrigues, cerca de 25 ainda ali permaneciam, os outros haviam retornado para o Estado de São Paulo em busca de melhores condições de emprego ou subsistência. E deste modo a comunidade permanece até os dias de hoje, de acordo com o último censo do IBGE (2022), 23 pessoas se reconhecem como quilombolas na região de Guaíra-PR, todas estas diretamente relacionadas à comunidade quilombola Manoel Ciríaco dos Santos.

Este se forma como mais um traço da heterogeneidade das comunidades quilombolas e da impossibilidade de estabelecer uma política de “marco temporal”, visto que, embora Guaíra-PR tenha sido morada e território desse tronco familiar apenas a partir de 1964, relatórios antropológicos posteriores à 2010 viriam a encontrar os familiares (inclusive uma irmã ainda viva) de Manoel Ciríaco em uma comunidade quilombola do Estado de Minas Gerais, sobretudo da Comunidade Quilombola Vila Nova, localizada em Serro-MG, de onde ele teria partido.

Tais questões culminaram na expectativa que a comunidade projetou frente a produção de um relatório antropológico que seria realizado por parte do INCRA, não somente com o objetivo de demarcar e titular um território ocupado, mas para ressaltar sua existência em um contexto local que sempre os ignorou.

### 5.3. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ADELAIDE MARIA DA TRINDADE BATISTA

Se por um lado, a CRQ Manoel Ciríaco dos Santos se apresenta como a única família quilombola que r(existe) em uma região que abarca mais de 300 km<sup>2</sup>. Por outro lado, a Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, está localizada no município de Palmas-PR, a cidade do Estado do Paraná com o maior número de pessoas autodeclaradas quilombolas, totalizando 1.652 pessoas, de acordo com o censo do IBGE de 2022.

No entanto, não é possível afirmar a população referente apenas à Comunidade Adelaide, visto que a própria comunidade é desdobramento da anteriormente conhecida

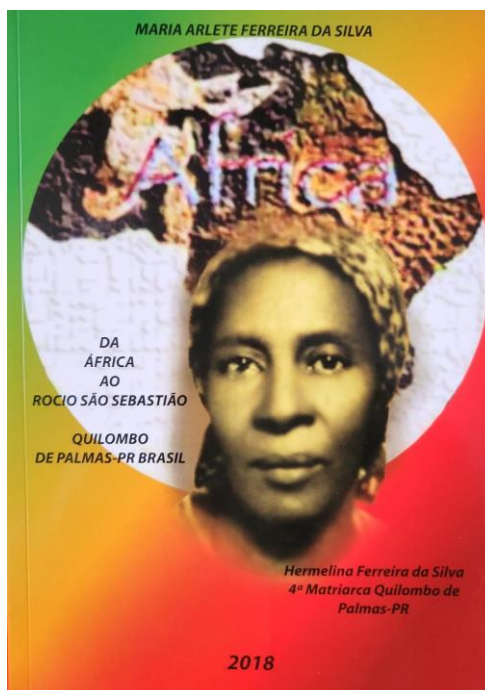
por Comunidade do Rocío, a qual originou também as Comunidades Remanescentes de Quilombos Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira.

Das três comunidades quilombolas que residem em Palmas-PR, a CRQ Adelaide destaca-se por ser a mais inserida no território urbano municipal. Essa integração não foi o resultado de uma urbanização natural; ao contrário, foi o desdobramento do que Maria Acotirene, matriarca da comunidade e líder regional, revelou em nossas conversas posteriores como um “processo maquiavélico” de ocupação do território quilombola por parte da prefeitura, que envolveu o despejo de famílias em situação de vulnerabilidade social na área, principalmente a partir da década de 1980.

Nossa comunidade São Sebastião foi crescendo, os negros foram perdendo suas terras, a prefeitura foi colocando famílias que tiravam da beira da estrada, na entrada da cidade, trazendo para cá; e assim houve rapidamente um crescimento e uma mistura de etnias na comunidade (Silva, 2018, p. 19).

Maria Acotirene foi uma das matriarcas responsáveis por receber nosso grupo de pesquisa durante a primeira visita ao Quilombo da Adelaide. Naquele momento, para além da riqueza de detalhes na narração da história de sua vida e de sua comunidade, ela nos presenteou com seu livro “Da África ao Rocío São Sebastião”.

Figura 4: Capa do livro “Da África ao Rocio São Sebastião: Quilombo de Palmas-PR, Brasil”



Fonte: Elaborada pelo autor a partir do livro de Silva (2018).

De acordo com Silva (2018), a constituição da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista remonta de expedições ocorridas em 1836, a partir do fluxo migratório de pessoas escravizadas que lutaram na Guerra dos Farrapos.

Com uma dessas expedições estavam José Ferreira da Silva e seu irmão Tobias Ferreira fugindo da Guerra dos Farrapos. Os dois irmãos ingressaram em uma dessas expedições [...] passando pela cidade de Guarapuava, na expedição em que veio, José Ferreira conheceu Maria Joana Batista, por quem se apaixonou. Na época, contava vinte anos de idade. No mesmo período vieram outras famílias, entre as quais: a família Silveira, a Batista, a Santos, a família Souza e a família Fortunato. Famílias essas que, com o passar dos tempos, foram se casando entre eles e acabaram formando uma só, onde todos são aparentados de alguma forma. Com a família Silveira foi que chegou Adelaide Maria Trindade Batista, a mais idosa entre todos. Adelaide era uma negra forte, física e espiritualmente. Viveu com firmeza e força em seus propósitos, entre os quais foi o de cuidar de seus filhos (Silva, 2018, p. 31-32).

A história contada da migração que dá origem ao Rocio São Sebastião parece ilustrar algo que também pode observar, inclusive, ao remontar documentos da história paranaense. No catálogo de documentos históricos referentes aos “africanos e afrodescendentes livres e escravizados no Paraná” durante o regime colonial escravista

(2005), não faltam relatos de casos que proprietários de “escravos” lhes garantiam a liberdade como moeda de troca para lutar em seus lugares na guerra do Paraguai ou outros conflitos armados.

Abdias do Nascimento (1978), inclusive, teceu as mesmas considerações para a dinâmica nacional.

Africanos livres se tornavam também aqueles escravos utilizados como soldados para fazer as guerras de destruição dos dirigentes brancos. Obtinham soldados prometendo a liberdade para os escravos que se alistassem no serviço militar. Para se tornarem, mesmo precariamente livres, muitos se inscreveram: buscaram a liberdade de morrer nas guerras dos colonizadores escravocratas. A **covardia** de tal processo de conscrição se demonstrava revoltante através do comportamento dos filhos do senhor branco: quando convocados para servir o exército, enviavam em seu lugar o escravo, preferindo arriscar a vida negra antes que a sua própria vida branca. (Nascimento, 1978, p. 65-66, grifo nosso)

Quando Abdias do Nascimento (1978) utiliza a palavra "covardia" para descrever a atitude dos filhos dos senhores que enviavam pessoas escravizadas de sua "posse" para lutar em seu lugar na guerra, ele estabelece uma divisão fundamental no significado do conceito de fuga, como já discutido neste texto. Por um lado, a "fuga" da guerra por parte dos senhores de escravos é considerada covarde, pois revela o medo do confronto e a intenção de manter o status quo. Por outro lado, a "fuga" dos quilombolas representa o oposto; ela ilustra o desejo dos escravizados de desafiar o sistema, assumindo a luta como necessária para mudar sua própria condição.

Esse fenômeno pode ser considerado, especialmente no contexto da fuga durante a guerra dos Farrapos, que marca o início da história da Comunidade. Conforme Schmitt (2018) enfatiza, embora a historiografia rio-grandense descreva a farroupilha como uma revolta "contra o regime Imperial", na prática, ela permaneceu sendo um conflito paramilitar liderado por "senhores de escravos" que nunca tiveram como objetivo a abolição da escravidão.

Nesse contexto, a organização dos antepassados escravizados, que fugiram de uma guerra entre senhores de escravos brancos contra um regime escravista, é vista como o evento fundador da Comunidade do Rocio. Esta região viria a se tornar a área com o maior número de pessoas autodenominadas quilombolas no Estado do Paraná.

Na sequência, de modo semelhante ao observado na comunidade Manoel Ciríaco dos Santos (e que pude notar em conversas com líderes de várias comunidades no

Estado), Acotirene afirma que antes do Grupo de Trabalho Clovis Moura, os moradores da comunidade sempre se entenderam como um povoado descendente de escravizados, mas que, foi a partir do contato com o Grupo de Trabalho que sua existência ganha forma pública e legitimada enquanto quilombo.

Em 2005 o governador Requião formou um grupo de trabalho, para pesquisar todas as comunidades negras do Estado do Paraná. Os pesquisadores sabiam, através dos populares, que existiam pequenas comunidades negras que eram consideradas um Quilombo. Foi a partir dessa pesquisa que nossa comunidade Rocio São Sebastião foi considerada um quilombo, comprovado que as famílias formadoras deste lugar eram de descendência dos negros, que fundaram a comunidade desde os primórdios [...] A historiadora e pesquisadora do grupo de trabalho Clóvis Moura, chegando em nossa comunidade e através de estudos e pesquisas que desenvolveu, constatou que nosso Rocio era um Quilombo. Daí para frente foram feitas pesquisas nas três comunidades quilombolas, dividindo-as pelos núcleos familiares, desde o passado (Silva, 2018, p. 68-69).

Aqui, faço uma ressalva. Apesar do contato com o Grupo de Trabalho Clóvis Moura ter lhes “apresentado” a noção dinâmica e atual de quilombos, ou melhor, remanescentes de quilombos, e relacionado suas histórias de ancestralidade, suas práticas cotidianas, conhecimentos acumulados com o marco legal que é expresso pelo Art. 68 ACT/CF. Não quero dizer com isso que o Estado lhes “garantiu a identidade” como quilombolas. Reconhecimento este que será necessário para compreender os efeitos produzidos quando o Estado se põe como agente de “validação” do Outro.

No entanto, é possível afirmar que a ancestralidade e as práticas comuns às comunidades de pessoas ex-escravizadas, quilombolas, se evidenciam de modo mais presente na memória dos quilombolas de Palmas-PR, distintamente de outras comunidades. Isso ocorre porque houve, de fato, escravização legalizada naquela região, conhecida no regime colonial como Campos de Palmas.

Dentre as três comunidades quilombolas de Palmas-PR, a Comunidade Tobias Ferreira, inclusive, é fruto de todo um tronco familiar que foi escravizado em uma grande fazenda da região, denominada Fazenda Pitanga. Marcia, descendente direta de Tobias Ferreira, me contou que seu tio-avô não possuía um pedaço da orelha, pois este havia sido decepado em um castigo “comum” da região, onde pregavam a orelha do “rebelde” até que ele, à força, se libertasse do tronco. A “Fazenda de Pedra” (um apelido comum para a Fazenda Pitanga) foi mencionada inúmeras vezes como o local onde se

encontravam os rastros de uma história de opressão que perdurou por séculos em nosso país. Certa vez, Marcia me mostrou uma foto dela sentada em uma cadeira de madeira maciça que ainda permanecia na varanda da “casa grande”, como se, de alguma forma, estivesse subvertendo a história, ao posar no lugar que um dia foi do “senhor”.

Como esta não foi a única vez que ouvi o nome de tal fazenda, em uma das visitas à Palmas acabei me dirigindo ao local que me foi indicado pelos próprios quilombolas moradores da Comunidade do Rocio. Chegando às margens dessa fazenda, pude visualizar o motivo de ser conhecida como “Fazenda de Pedra”: um vasto muro de taipas que cercava e envolvia todo território.

Figura 5: Fazenda Pitanga com muros de taipa ao fundo



Fonte: Elaborado pelo autor.

Figura 6: Aproximação dos muros de taipa



Fonte: Elaborado pelo autor.

Na única oportunidade em que tentei tirar uma foto que ilustrasse a dimensão daquela construção, realizada por mão-de-obra escravizada, vi um homem caminhar até mim. Ele se apresentou como caseiro e questionou minhas intenções ao chegar no local. Apresentei-me como um pesquisador que trabalhava junto das Comunidades Quilombolas do Rocio e expliquei que meu interesse naquela fazenda estava relacionado à história dos antepassados daquelas comunidades, aproveitando para perguntar se eu não poderia fazer uma visita. Nesse momento, ele me informou que infelizmente meu acesso não seria permitido sem que antes eu entrasse em contato com os proprietários.

De longe, no entanto, pude observar que as taipas se mesclavam ocasionalmente com estruturas de alvenaria, formando um conjunto que, posteriormente, os moradores



do quilombo me informaram parecer uma estratégia da fazenda para ocultar a história de escravização no local.

É nesse contexto em que se entrelaçam histórias de êxodo, vestígios de escravização local e acolhimento aos estrangeiros que o Bairro do Rocio se forma, um quilombo que já se autodenominava um bairro negro resistente ao poder público local, o qual os considerava uma periferia indesejada.

As famílias que vieram morar no Rocio abaram se misturando, através dos casamentos. Foram cansando-se umas com as outras e mais negros foram vindo para o bairro, e foram tendo seus filhos. E todas essas famílias, oriundas da mesma árvore genética, eram solidárias umas com as outras, além do que eu, todos compartilhavam suas culturas, preservavam os valores, respeitando os mais velhos, que vinham sempre em primeiro lugar, em especial as matriarcas. Os pais e as pessoas em geral, seguiam todos aqueles ensinamentos vindos de suas raízes ancestrais.

Com o passar dos anos outros negros foram chegando para morar no Rocio, e também outros não negros que se casavam com nossos parentes, vieram morar nessas terras, acabando por fazer parte da grande família quilombola que somos hoje (Silva, 2018, p. 54)

A cisão em Comunidades, ocorrida no inicialmente denominado Bairro do Rocio, teria sido inclusive objeto de interpretação por parte de pesquisadora ligada ao GT Clóvis Moura. Que, não se sabe o motivo ao certo, estabeleceu a divisão em Comunidades a partir de três núcleos familiares, formando as associações respectivas. Tal concepção não parece apagar, contudo, o senso de comunidade e familiaridade, que hoje, juntas, somam as cerca de 1.700 pessoas autodenominadas quilombolas em Palmas.

A historiadora e pesquisadora do grupo de trabalho Clóvis Moura, chegando em nossa comunidade e através de estudos e pesquisas que desenvolveu, constatou que nosso Rocio era um quilombo. Daí para frente foram feitas pesquisas nas três comunidades quilombolas, dividindo-as pelos núcleos familiares, desde o passado. [...] Antigamente o que dividia a Comunidade do Rocio era o Rio Caldeiras, mas com o aumento das famílias, foi feita a divisão em três núcleos. E esses núcleos também foram divididos por riachos; no meio ficava a família de Adelaide Maria Trindade Batista e José Ferreira com Maria Joana Ferreira. Do outro lado, a família de Tobias Ferreira, alguns se casaram com pessoas da família Batista. [...] E do outro, os filhos da família Fortunato, do índio Albino João Nunes e de Maria Antoninha, casaram-se com filhos de Castorina Maria da Conceição e deram origem a uma grande família (Silva, 2018, p. 55-57).

Assim, ao me deparar com o livro que detalhadamente registrava a história da comunidade através da oralidade transmitida pelos antepassados até a matriarca e líder

atual, percebi que um trabalho cujo único propósito fosse narrar essas histórias já não tinha relevância, nem para mim, nem para a comunidade.

Mais tarde, Acotirene me contaria que esse trabalho escrito também surgiu como resultado de uma relação marcada por uma certa violência entre a comunidade, especialmente a autora, e uma pesquisadora. Isso reforçava, mais uma vez, a recorrência na qual minhas conversas sobre as relações entre as comunidades quilombolas e os pesquisadores sempre parecia desembocar.

Acotirene me narra sobre uma professora que já havia conduzido pesquisas na comunidade do Rocio, estabelecendo laços através do Grupo de Trabalho Clóvis Moura. Isso gerou uma certa confiança da comunidade nela. Dentro desse contexto, a professora convidou Dona Acotirene para escrever um livro, indicando uma valiosa oportunidade para preservar a tradição oral do conhecimento quilombola e de suas histórias. Além disso, a professora afirmou que universidade à qual estava vinculada se comprometeu a financiar a publicação do livro.

Durante meses, houve preparação e discussões sobre a história e as memórias, narradas com a ajuda de um conjunto anotações e fotografias que Acotirene guardava para compor o livro completo. Entretanto, em determinado momento ela percebeu certo distanciamento por parte da "pesquisadora", algo que assumiu como uma desistência de produzir o livro, fosse pela perda de interesse, ou pela "correria" da vida.

Tempos depois, para sua surpresa, alguém vindo de Curitiba se apresentou à Acotirene como um pesquisador visitante que se interessou após ter lido sua história em um livro que, mais tarde Acotirene descobriu, sequer continha seu nome como coautora. A partir desse episódio, Acotirene me conta que decidiu escrever seu próprio livro, como forma de retomar o controle da narrativa de sua própria vida e da comunidade.

Nas palavras de Acotirene, evidencia-se o amor pelo quilombo do qual nunca saiu e pelo qual sempre lutou. Além disso, destaca-se o esforço em transmitir seus ensinamentos aos seus filhos e netos(as), que atualmente ocupam a presidência da Federação Estadual das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) e do Movimento das Mulheres Quilombolas do Paraná (MMQPR).

Para concluir sua obra, Acotirene mostra que a organização e a resistência que transmitiu aos seus sucessores não se limita apenas a reescrever a história ocultada pelo discurso de um Paraná branco, mas também engloba a luta pelo território que sempre lhes foi negado.

Estamos no século XXI, quinhentos anos se passaram desde que o homem estrangeiro pisou em terras brasileiras e se adonou delas. Hoje deveríamos compartilhar do que foi construído ao longo desses cinco séculos, mas ainda temos que lutar pelo nosso pedaço de chão, que sempre que podem, eles nos negam (Silva, 2018, p. 60)

A luta incansável pelo território, um tema central nas narrativas quilombolas, ecoa não apenas nas palavras de Acotirene, mas também é o elo que une as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Paraná e as organiza, embora estas possam ser tão heterogêneas e distintas quando submetidas ao "escrutínio" de categorias analíticas que visam afirmar uma identidade imutável. Neste sentido, inclusive, a rigidez dos conceitos sob a ótica da identidade torna-se um instrumento institucional para a negação de um direito territorial. Não é à toa que vemos o dado estarecedor de que apenas aproximadamente 7% das Comunidades Remanescentes Quilombolas certificadas possuem títulos de propriedade de suas terras. Quando olhamos para o Paraná, encontramos apenas uma comunidade parcialmente titulada.

Isso ocorre porque, embora o processo de certificação reconheça a autodeterminação como suficiente, o processo de titulação exige uma série de etapas nas quais o quilombo é objeto de autorização pelo "Outro", sobretudo a partir de relatórios produzidos por antropólogos pesquisadores que fundamentem (legitimem) a história de cada comunidade.

#### 5.4. OS RELATÓRIOS ANTROPOLÓGICOS

A relação entre as duas comunidades se inicia, então, com a execução de laudos antropológicos, fruto do convênio entre o INCRA e a UNIOESTE, visando a elaboração de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID), uma das etapas

obrigatórias para o processo de titulação das terras quilombolas.

Conforme ora apresentado, após a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) assume a responsabilidade de conduzir o processo de titulação através da elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), conforme estabelecido pela Instrução Normativa nº 16, de 24 de março de 2004.

Art. 10. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação será feito por etapas, abordando informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, e compor-se-á das seguintes peças:

I – Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural do território quilombola identificado, devendo conter a descrição e informações sobre: a) As terras e as edificações que englobem os espaços de moradias; b) As terras utilizadas para a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural do grupo humano a ser beneficiado; c) As fontes terrestres, fluviais, lacustres ou marítimas de subsistência da população; d) As terras detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos costumes, tradições, cultura e lazer da comunidade; e) As terras e as edificações destinadas aos cultos religiosos; f) Os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos. (Brasil, 2005, n.p)

Em razão da quantidade de pedidos de certificação, contudo, a instituição atualizou a instrução e garantiu novas diretrizes ao RTID, adicionando a possibilidade de firmar parcerias com instituições públicas e privadas.

Aqui, novamente ressalta-se que, embora os marcos legais quilombolas enfatizem o processo de autodeterminação, na mudança de atribuição da Fundação Cultural Palmares (que garante a certificação) para o INCRA (que emite os títulos de terras), o que antes era atribuído pelos próprios remanescentes de quilombos, agora passa a ser mediado e “auditado” por meio dos laudos antropológicos (motores de uma inerente contradição) produzidos pelas mais diversas instituições públicas e privadas.

Em 2009 inicia-se a realização dos relatórios antropológicos necessários para emissão de RTID referentes às CRQs Manoel Ciríaco dos Santos e Adelaide Maria Trindade Batista, a partir do já mencionado convênio estabelecido entre o INCRA e a Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE.

O primeiro relatório, composto por 59 páginas, me foi cedido pelos membros da comunidade Manoel Ciríaco dos Santos e produzido a partir de três ou quatro visitas

realizadas ao quilombo, conforme me confidenciam os próprios quilombolas envolvidos com o processo.

De modo geral, este é estruturado da seguinte forma: Uma introdução composta por 03 páginas, na qual se apresenta o convênio firmado entre a Universidade e o Instituto, bem como a finalidade do relatório para subsidiar o RTID, seguido da legislação e posteriores portarias de regulamentação.

Segue-se para a “Metodologia” composta por 05 páginas, que de forma resumida divide o proposto a partir de “um aprofundamento sobre o tema por meio de revisões bibliográficas”, seguida uma descrição das atividades realizadas em “campo”, na qual apoiam-se no conceito de observação participante, para garantir a “legitimidade” de um estudo etnográfico da Associação e de seus Membros (Relatório Antropológico Manoel Ciríaco, 2010, p. 4-5, grifos meus).

O terceiro tópico é intitulado “A Associação Comunidade Negra Manoel Ciríaco dos Santos”, e compõe 16 páginas, e pelo próprio título, percebe-se a recusa constante dos antropólogos na utilização do termo “remanescentes de quilombos” ou “quilombolas” ao longo de todo o relatório. Neste, são descritos troncos familiares dos filhos de Manoel Ciríaco e Ana Rodrigues, bem como é elencada a “organização espacial e social da família Santos”, onde os autores elencam atividades rurais e sociais observadas, sobretudo pelo plantio de pimenta, pequenos animais e mandioca.

Ao longo destas páginas o que não faltam são “observações” que indicam conceitos já estabelecidos pelos antropólogos e que confrontam quaisquer afirmações ditas pelos membros da comunidade quilombola.

Antigamente, contam os membros da Família Santos, que todos trabalhavam na roça, não havendo diferenciação aparente, porém sabe-se que mesmo neste caso há as coisas de homens e as coisas de mulheres (Relatório Antropológico Manoel, p. 18)”

Embora o trabalho de Moura (1983) já tivesse exposto na década de 1980 que não havia uma distinção de gênero entre pessoas negras no trabalho do campo, excertos dos antropólogos que indicam um discurso já aceito sob o estatuto de “verdade” onde “há coisas de homens e coisas de mulheres” sugerem, quase que sutilmente, a insistência de reconhecer que os quilombolas mentiam durante as entrevistas.

No entanto, a constante posição de confrontação frente às informações

apresentadas pela comunidade não parte apenas de discursos internalizados, há momentos de explícita recusa da fala:

Segundo relatos de membros da Família Santos eles não colocam seus produtos para vender na casa do agricultor alegando que os produtos dos “outros” serão vendidos e os deles não. Fato este contestado pela administração da Casa do Agricultor, destacando ainda que todos os agricultores de Maracaju dos Gaúchos podem expor seus produtos (Relatório Antropológico Manoel Ciríaco dos Santos, 2010, p. 19)

O quarto e o quinto tópicos são apanhados de descrições sobre as origens históricas da comunidade e da região, sobretudo destinando um capítulo inteiro para o “Maracaju dos Gaúchos”, povoado rural no qual o quilombo se insere e relaciona, descrevendo as famílias da região e seus traços de ancestralidade italiana. Inclusive com a inserção de uma foto cedida por um dos descendentes de italianos da “Primeira missa realizada em Maracaju dos Gaúchos no ano de 1955”, momento em que os antropólogos informam que: “A Família Santos não se insere neste universo de primeiros povoadores” (Relatório Antropológico CRQ Manoel Ciríaco Dos Santos, 2010, p. 36).

Em seguida há o sexto e penúltimo tópico intitulado “Conceito de Quilombo” que retoma as pretensões expostas na metodologia sobre uma revisão da literatura a respeito de um campo em exploração, composto por apenas 01 (uma) única página, que o classifica como:

O conceito de quilombo vem sendo reformulado por diversos atores sociais no decorrer dos últimos anos, é senso comum que quilombo, é um conceito próprio dos africanos bantos, que quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido em Angola como divisão administrativa.

O conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles. Indica, também, uma reação guerreira a uma situação opressiva.

Na tradição popular no Brasil há muitas variações no significado da palavra quilombo, ora associado a um lugar: quilombo era um estabelecimento singular, ora a um povo que vive neste lugar; as várias etnias que o compõe, ou a manifestações populares, festas de rua, ou ao local de uma prática condenada pela sociedade; **lugar público onde se instala uma casa de prostitutas; ou a um conflito: uma grande confusão**, ou a uma relação social; uma união; ou ainda a um sistema econômico: localização fronteira, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos. Mas a expressão “quilombo” foi e ainda é empregada na tradição popular no Brasil para caracterizar “habitação de negros fugidos (Relatório Antropológico CRQ Manoel Ciriaco dos Santos, 2010, p. 38).

Dentre todos os conceitos de quilombo defendidos por Clovis Moura (1993), Abdias do Nascimento (1980), Beatriz Nascimento (1985) ou até mesmo os conceitos de quilombo já entendidos como “ultrapassados” de Edson Carneiro (1966) ou Décio Freitas (1973), na revisão bibliográfica de uma página os “doutos” antropólogos escolheram afirmar o conceito de quilombo a partir da definição do Conselho Ultramarino Português, ou até mesmo, algo que não encontrei em qualquer literatura, “um lugar público onde se instala uma casa de prostitutas”.

O caráter “antropológico” é concluído com o tópico “A Construção de uma Identidade”, composto por 05 páginas, na qual a descaracterização da comunidade é afirmada categoricamente:

Os membros da Associação vêm promovendo transformações na sua forma de autoidentificação, em um passado recente identificavam-se como membros de uma mesma família, a Família Santos, os filhos do seu Manoel, agricultores pertencentes a uma comunidade rural, vila Maracajú dos Gaúchos. Atualmente passaram a se reconhecer como remanescentes de quilombo. Esta nova identidade, que vem sendo construída aos poucos, pôde ser datada por nós, tendo em vista relatos internos da Associação e externos a ela, a mais ou menos três anos. Ainda estão em processo de passarem a pensar sua realidade e identidade com base neste outro padrão identitário. Apesar de todo este esforço de uma nova identidade, a família Santos continua a se caracterizar enquanto uma família e não como um grupo étnico (Relatório Antropológico Manoel Ciriaco dos Santos, 2010, p. 42).

Não há nada mais ilustrativo sobre a inerente contradição que comunidades remanescentes de quilombos se inserem no contexto brasileiro atual. Em determinados momentos são reconhecidos enquanto agentes de sua autodefinição, em outros, são levados ao escrutínio do Outro, que se torna (ou pensar tornar) responsável por dizer-lhes aquilo que são e aquilo que não são.

E naquele momento, em que talvez pela primeira e uma das únicas vezes onde os critérios diferenciadores expressos entre o “nós” e o “outro”, um ilustrado pelo branco hegemônico das famílias que povoam o Maracaju dos Gaúchos e o “outro” por uma família negra isolada no oeste paranaense, pudesse garantir-lhes um direito à propriedade e às políticas públicas a partir da definição como quilombolas. A conclusão dos antropólogos passa a se basear na impossibilidade de diferenciá-los:

Podemos constatar em nosso trabalho de campo na região do Maracajú dos Gaúchos que apesar de seus vizinhos serem, em sua maioria, assinalados etnicamente como italianos, e de algumas manifestações de preconceito por parte destes em relação à Família Santos, tanto os “italianos” como os “morenos” sempre mantiveram relações cordiais de vizinhança (Relatório Antropológico Manoel Ciriaco dos Santos, 2010, p. 48).

De acordo com os antropólogos, não havia indícios, para além da cor de sua pele, que diferenciasse “italianos” e “morenos” e que, inclusive, uma das filhas de um membro da comunidade quilombola havia se relacionado amorosamente com um membro da família dos brancos proprietários de terras em Maracaju dos Gaúchos.

Assim, a história da comunidade Manoel Ciriaco se entrelaça em muito com a história das relações raciais no Brasil. Pautados em uma falsa ideologia da democracia racial, os brancos donos de terras em Maracaju dos Gaúchos afirmavam viver em “harmonia” com membros da comunidade, algo que não é observado nos relatos feitos pelos próprios quilombolas, que sofreram o racismo durante toda sua vida.

O irônico da situação, é que quando a comunidade passa a solicitar o território que lhe pertence, rompe-se, então, a suposta “harmonia” e os ataques e ameaças tornam-se diretos e explícitos. A produção do primeiro relatório "etnográfico" acentua, então, o conflito entre aquela comunidade e os proprietários vizinhos.

Sabina, que se tornou uma grande interlocutora, nascida e criada na comunidade quilombola, me relata os danos “vividos na pele”, descritos como barbaridades, deixados pelo conflito. São relatadas perdas, discriminação e racismo vividos durante a fase escolar, pois naquele momento ela e seus primos ainda eram crianças e adolescentes.

Embora me tenha relatado que desde sempre sofriam com piadas racistas na escola, a partir do início do relatório do INCRA o racismo e a violência tornaram-se explícitos já dentro do veículo que os levava até a escola na cidade. As demais crianças os ofendiam, diziam que seus pais eram “ladrões de terras”, colocavam mochilas e bolsas nas cadeiras do ônibus para impedir que qualquer quilombola se sentasse, situação vista pelos motoristas que, silenciosos, não agiam.

Na volta, a descida até a comunidade era percorrida a pé, pois muitas vezes os próprios motoristas não adentravam à comunidade alegando que haveria barricadas. A vivência narrada, então, fez com que as crianças não quisessem mais ir para a escola, razão pela qual muitos deles pararam de estudar. Nesse momento, Sabina me conta que,



em razão do terror vivido, muitas vezes chegou a desejar ser “igual a eles”, e do temor em falar que era quilombola pelo receio de que algo de ruim fosse feito a ela ou sua família.

A violência gerada pelos vizinhos foi considerada um dos piores conflitos territoriais da história recente do Paraná, devido às ameaças frequentes de violência física e violências simbólicas contra a comunidade, este foi, inclusive, objeto de um estudo do Ministério da Justiça denominado “Casos emblemáticos e experiências de mediação: análise para uma cultura de soluções alternativas de conflitos fundiários rurais”.

No entanto, o que pude perceber a partir da minha conversa com os moradores do quilombo, é que o poder público só passa a assumir de fato a existência de um conflito quando, em setembro de 2009, funcionários do INCRA foram ameaçados, impedidos de chegar à comunidade e mantidos reféns em uma casa por algumas horas e, momento em que o mapa preliminar do território quilombola é furtado pelos vizinhos.

Figura 7: Notícias de jornal a respeito do conflito gerado pelo laudo

The image shows a screenshot of a news article from the website 'GAZETA DO POVO'. The page header includes navigation icons for 'EXPLORE' and 'ÚLTIMAS', and the date 'Terça-feira, 26 de Setembro de 2023.'. The article is categorized under '> Vida e Cidadania'. The main headline is 'Servidores do Incra são feitos reféns por agricultores em Guaíra'. The sub-headline reads: 'Na manhã dessa quarta-feira três servidores do Incra e pesquisadores da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) estavam na comunidade fazendo a produção do relatório e então foram impedidos de deixar o local'. The author is identified as 'Por Fernanda Leitões 30/09/2009 12:38'. The main text begins with: 'Três funcionários da Superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) do Paraná foram feitos reféns, desde a manhã desta quarta-feira (30) até as 15 horas, por cerca de 150 agricultores em Guaíra, no Oeste do Paraná.'

Fonte: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/servidores-do-incra-sao-feitos-refens-por-agricultores-em-guaira-bx4kfclav48viimpsye9s5wem/>>. Acesso em 01/08/2023.

Figura 8: Notícia a respeito da escolta policial para o INCRA



Fonte: <<https://kn.org.br/oq/2009/10/03/trabalho-do-incra-em-guaira-sera-feito-com-escolta-policial/>>. Acesso em 01/08/2023.

Cada um, ao seu modo, me relatou que os meses de setembro a dezembro de 2009 foram um “inferno vivido”. Em uma conversa gravada com Ambrósio, genro de seu Zé Preto, eu lhe perguntei se tinha medo de morrer, e ele me responde que teme por sua vida até hoje:

Sim, eu não podia ver um cachorro latir cara, como a gente tinha medo de que viessem matar a gente durante a noite, nós não dormíamos, era ver um milho balançando ou um cachorro latindo, eu via a hora de perder a vida, e falar para você que até hoje eu temo cara, todo conflito gera alguma coisa, você sabe, e eu temo... eu não confio cara (Excertos Ambrósio).

O que Ambrósio mais me relata são inúmeras barricadas (por vezes feitas com pedaços de madeira, por vezes com o próprio maquinário agrícola) que impediam qualquer transporte da comunidade para a cidade ou de auxílios da cidade para a comunidade. Em 20 de novembro, enquanto era celebrado o Dia da Consciência Negra, os membros da comunidade quilombola foram impedidos de viajar para uma

apresentação de capoeira devido ao bloqueio, onde inclusive, ameaçaram incendiar o ônibus que os levaria.

O irmão mais novo, Nair, que atuava como o mediador político da comunidade com o INCRA, recebia constantes ameaças de morte, até ser incluído no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos da Secretaria de Direitos da Presidência da República após ter uma galinha degolada e um caixão de madeira escrito com seu nome colocado às margens da comunidade.

Figura 9: Reportagem sobre ameaça



Fonte: Ribeiro (2015)

O objetivo das barricadas não era apenas impedir o trânsito da comunidade, mas bloquear qualquer auxílio humanitário que pudesse garantir a subsistência do povo quilombola. Neste sentido, os proprietários de terra pressionavam para que não fossem

contratados quilombolas para trabalhar em propriedades vizinhas ou no comércio local das cidades de Guaíra e Terra Roxa, prejudicando a economia da comunidade, além de influenciarem os comerciantes a não concederem crédito àquelas famílias, levando-as a depender quase exclusivamente de suas plantações e criações de pequenos animais, mas também de doações de cestas básicas do Estado e, mesmo estas, eram muitas vezes furtadas durante os bloqueios realizados.

Eles me relatam que os moradores do Maracaju dos Gaúchos diziam a qualquer um: “se uma criança quilombola pedir um copo d’água, deixem que morram de fome e de sede”.

A inanição por parte de proprietários de comércios na cidade, ou até proprietários de terras que não estavam diretamente envolvidos no conflito, ilustra o expresso por Bento (2002) em o “pacto narcísico da branquitude”, isto é, embora não cometessem uma violência direta para com a Comunidade, a simples razão de não contratá-los para não gerar desconforto e indisposição com seus pares brancos, ruralistas, indica o privilégio da raça branca em “abster-se” de conflitos étnico-raciais quando estes não são diretamente colocados à sua porta.

Ainda sobre a correlação implícita das relações raciais com as relações de trabalho, a realidade é que tal relação não se difere entre o observado na cidade ou no campo. Os quilombolas sempre trabalharam para os mesmos brancos proprietários de terras da região, sendo na limpeza de suas casas, como mão-de-obra braçal em tempos de colheita ou até como cozinheiras(os) dos restaurantes locais.

Não havia ali sequer um quilombola que não tenha derramado sangue e suor em troca de uma porção de dinheiro por parte dos brancos, objeto esse que foi defendido no relatório antropológico como uma “relação amistosa de trabalho”.

Não é preciso ler Abdias do Nascimento (1980, p. 32), para entender que “obviamente brancos, esses latifundiários, com mentalidade escravocrata, não podem aceitar que um grupo de descendentes africanos possua uma propriedade imobiliária”. O problema não é e nunca foi o negro ocupando o espaço do trabalho, mas sim o de proprietário de suas terras e de suas formas de sustento.

Ambrósio me mostra de modo muito assertivo que entende melhor que ninguém essa relação:

Cara, posso falar para você? Eles não querem a gente aqui pra cuidar do que é nosso, eles querem nós aqui pra trabalhar pra eles, tem essa menina aqui ó (*Ambrósio me mostra um contato de whatsapp*), no dia do meu aniversário ela mandou isso aqui ó, eu fingi que nem ouvi, eles só querem a gente pra isso aqui

*(Ele reproduz uma sequência de áudios nunca respondidos)*

“Oi Ambrósio tudo bom, será que essa semana você consegue vir? Meu deus do céu, os matos estão quase entrando dentro de casa” “Como que tá aí essa semana?”

“Oi Ambrósio, boa tarde! Eu de novo, será que essa semana a gente consegue combinar pra você cortar a grama ali?”

“Oi Ambrósio, boa tarde, você não consegue um tempo pra raspar o barracão aqui?”

E é assim cara, eles te chamam para trabalhar, se você não for eles ficam bravos com você cara, vira a cara... rapaz... aí agora o que eu falei para minha esposa, se a gente cuidar direitinho da nossa horta, de fome a gente não morre, vamos cuidando do gás, internet, a gente não paga aluguel e vamos vivendo com o que nós temos (Excertos Ambrósio).

Embora todos sempre tenham entendido que os antropólogos da UNIOESTE foram os maiores culpados pelos danos gerados à comunidade, ele não exime o INCRA (e todo o sistema racista imposto que posiciona uma hierarquia racial nas relações de trabalho e nas funções sociais da vida cotidiana) das responsabilidades sobre o que viveram e do que vivem até hoje.

Agora, às vezes eu acho que a culpa é toda do INCRA cara, porque eles vieram aqui e fizeram o pampeiro que fizeram, e estão lá em Curitiba em seus apartamentos de boa, e nós aqui na linha de frente, a nossa vida vale mais do que terra.

É o que eu sempre digo cara, é que não tem um negro lá por nós, sabe? O Guto que é o dono do sindicato rural (*um dos maiores responsáveis pela violência gerada*) é amigo do prefeito, os donos das cordas são sempre as pessoas brancas sabe? Como que você vai debater com um povo desse? As crianças aqui têm o sonho de ter um campinho para brincar, um parquinho, eles veem no Maracaju e me perguntam por que nós não temos (Excertos Ambrósio)

Em várias ocasiões, Ambrósio demonstrava reflexões dignas de uma inteligência aguçada. Lembro-me de uma vez, enquanto descascávamos milho, eu o elogiei por sua habilidade em articular ideias de forma tão clara. Foi então que ele compartilhou comigo que muito do que sabia tinha aprendido com seu sogro, Zé Preto, o irmão mais velho encarregado de contar o primeiro relato e as histórias da comunidade quilombola.

Ambrósio costumava expressar sua gratidão por tudo o que tinha, especialmente por causa de seu sogro, que o ensinou de maneiras que seu próprio pai não fez. Era uma cena comum ver Zé Preto sentado em uma cadeira de madeira ao lado de uma fogueira, acendendo seu cachimbo enquanto posicionava a muleta, que substituíria sua perna amputada, em um canto, e narrava histórias repletas de conhecimento.

A sabedoria incomum de Zé Preto é, inclusive, motivo de reflexão sobre a mediunidade que se mostra presente entre os membros da comunidade. Catarina, sua irmã mais nova e médium benzedeira, compartilhou comigo uma história que sua mãe costumava contar a respeito de seu irmão.

O Zé Preto era um homem inteligente, não sabia ler, não sabia escrever, mas ninguém passava ele para trás, quando ele nasceu, minha mãe disse que enrolou ele dentro de uma capa. Aí a minha sogra falou, o que você vai fazer com essa capa? Quando ele tivesse sete anos, ela precisaria pegar essa primeira manta que ele vestiu e colocar em uma cama com outras, se ele adivinhasse é porque ele era um adivinhão. E ele era inteligente, ele era. A cabeça dele era boa. Minha mãe não quis, mas tenho certeza que ele teria acertado, ele era sabido demais (Excerto Catarina)

Essa sabedoria indicava aos vizinhos proprietários de terra envolvidos em conflitos que, se houvesse alguém na comunidade capaz de persuadir os outros a vender suas terras e desistir do processo de titulação, esse alguém seria o irmão mais velho. Em dezembro de 2009, pouco antes da entrega do Relatório Antropológico, várias pessoas começam a visitar Zé Preto com a intenção de propor a compra de suas terras. Este episódio foi relatado por diversas pessoas em ocasiões distintas. Devido às armadilhas da memória, algumas delas diferem um pouco quanto à ocupação ou profissão dos proponentes, mas atribuem à visita um mesmo desfecho:

Veio vereador, veio juiz, foi na vinda do juiz que o Zé Preto não aguentou. Veio até um juiz que nós vimos nascer para querer comprar nossas terras. E o Zé Preto falou: “eu te vi nascer rapaz, eu não saio daqui nem por um milhão de reais” (Excerto Benedito)

Há 12 anos tivemos o Lucas, aconteceu aquilo que eu te falei que eles proibiram a gente de passar, quando faltava um mês para ele nascer, o pai da minha esposa morreu, ele morreu porque quando aconteceu esses conflitos de terra, chegou dois advogados aqui e pressionaram ele pra vender as terras, aí ele tinha diabetes né, se estressou e morreu, e cara, imagina pra contar pra minha esposa grávida: “Seu pai morreu” (Excerto Ambrósio)

Enquanto os antropólogos escreviam as páginas que negavam a existência de um conflito, a comunidade agonizava com a morte de seu irmão mais sábio.

Sabina me conta que tinha quatorze anos quando Zé Preto foi levado às pressas para a cidade em decorrência da diabetes descontrolada pelo estresse. Ela me descreve a dor de ver sua família velar o corpo de seu ancião enquanto os vizinhos disparavam fogos de artifício que iluminavam o céu escuro.

A maior dor foi quando meu tio faleceu, enquanto a gente estava pra baixo e pra cima atrás das coisas para o velório, e depois ver as pessoas soltando fogos, não querendo deixar enterrar ele no cemitério, isso foi doloroso. Ver o tio Nair e meu pai descer ali na mata para conversar com os Orixás, pedir força, aquilo doía, mas o pior mesmo foi a perda do meu tio: ele chegava com o cachimbinho dele e ficava horas e horas contando histórias, ali para você ele cantava, falava, falava as maldades do mundo, foi muito dolorida a morte dele, até hoje eu falo que ele foi passear e nunca vai voltar. [...] Minha última conversa com meu tio foi ele me dizendo, Sabina minha filha, a Chiquinha está grávida e eu queria muito ver o meu neto, mas acho que o tio não vai voltar, então cuida do meu neto por favor. Ali eu percebi que ele não ia voltar, e não voltou mesmo (Excerto Sabina)

Ambrósio também me narra sobre esse fatídico dia e relata a dificuldade de explicar até hoje a violência vivida.

Quando ele morreu cara, foi uma perda muito grande, nem meu pai fez o que ele fez por mim. Daí pra cá veio o pior de tudo, essa questão da revolta das terras, e nós não esquecemos, minha esposa então, não gosta nem de ficar perto quando a gente começa a contar, porque se revolta né, como você vai contar pro seu filho que o avô dele morreu e soltaram fogos? (Excerto Ambrósio)

Diante da crescente escalada da violência, os membros da comunidade começaram a buscar apoio de diversas fontes. Nair me relatou que entrou em contato com as lideranças indígenas locais, que se prontificaram a oferecer segurança à comunidade em caso de um conflito armado. Também reforçaram seu pedido de apoio às instituições públicas, que pareciam estáticas até aquele momento.

Em 18 de fevereiro de 2010 é realizada, então, uma reunião que envolveu procuradores da Fundação Cultural Palmares, da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e do INCRA, com participação dos membros da comunidade quilombola e representantes dos vizinhos e seus respectivos advogados.

Benedito me contou que essa reunião marcou um ponto de inflexão na crescente violência, principalmente após o pronunciamento do procurador da Secretaria Especial de Direitos Humanos. Ele ainda guarda em sua memória as palavras do procurador: "Eles estavam sendo vigiados diariamente de Brasília, e se um quilombola se machucasse, mesmo que fosse em um simples acidente de bicicleta, os fazendeiros seriam presos por tudo o que já haviam cometido".

Após esse episódio, as ameaças diretas, de fato, diminuíram. No entanto, mais de uma década depois, a comunidade ainda enfrenta a rejeição e o racismo diário, mesmo que de maneira sutil e disfarçada, por parte da região.

Os impactos do Relatório da Comunidade Manoel Ciríaco dos Santos afetam até mesmo aqueles que ainda nem haviam nascido em 2010, obrigando-os a crescer em um ambiente, não apenas permeado pelas relações raciais do Brasil, mas também pela desconfiança generalizada de sua identidade quilombola, que teve início a partir do momento em que antropólogos questionaram suas palavras e distorceram suas histórias.

Algo semelhante ocorreu em Palmas-PR. Ronaldo, o atual presidente da Federação Estadual das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) filho de uma das matriarcas da Comunidade Remanescente de Quilombo Adelaide Maria Trindade Batista, me conta que foi todo o tempo contestado em suas respostas quando questionado pelos mesmos antropólogos, sobretudo nas suas relações de parentesco.

Eles diziam que eu não podia ser o bisneto de José Ferreira, que eu tinha que ser tataraneto, não bisneto. (Excerto Ronaldo)

O Relatório Antropológico finalizado em 2010, relativo à Comunidade Remanescente de Quilombo Adelaide Maria da Trindade Batista, se assemelha em muito ao antecessor e se estrutura-se em 52 páginas, do seguinte modo:

Introdução composta por 01 página, informando os convênios estabelecidos; Metodologia, abrangendo 13 páginas, na qual incluem uma lista de referenciais teóricos relacionados à história do Paraná e, em particular, de Palmas-PR, mas sem indicar o que fora extraído de cada referencial. No entanto, destaca-se a citação de Ruy Wachowicz (1988), a quem já mencionamos anteriormente como um dos propagadores da errônea concepção de um "Paraná branco".



Em seguida, há o tópico "Aspectos Sócio-histórico-antropológicos da Associação Quilombola", composto por 29 páginas, que se destaca como o único abordando as relações familiares e históricas da comunidade quilombola. Ao contrário de Guaíra-PR, este tópico reconhece que na região houve um período de escravização legalizada durante o regime colonial, indicando assim a possibilidade da existência de remanescentes de quilombolas. No entanto, é novamente adotada a ideologia da democracia racial para argumentar que já não é mais possível determinar quem são quilombolas e quem não são, e além, estes veem a miscigenação como um fator positivo em sua história.

Uma constatação importante é que as categorias nativas de “pretos” e/ou “negros”, comumente usadas pelas pessoas do bairro São Sebastião do Rocio, e mesmo da cidade, na realidade apontam para o conjunto de habitantes, porém sem ser especificamente étnica e/ou racial, uma vez que, como nos foi explicado várias vezes pelos próprios quilombolas: “todo mundo aqui é misturado”. Ou seja, esta categoria diz respeito a uma população composta sim por ex-escravos, seus descendentes e outras pessoas que naquele local vieram residir, para as quais a miscigenação das gentes não era, foi ou é um problema. Fica evidente o valor positivo que atribuem a tal situação presente, mesmo quando há a referência ao passado sofrido de seus ascendentes. (Relatório Antropológico CRQ Adelaide Maria Trindade Batista, 2010, p. 26)

Ainda, há também uma tentativa de diferenciar a presença de uma história escravista da região com, de fato, a existência de quilombos (aos moldes coloniais) na mesma. Com isso, os antropólogos indicam que embora ainda exista uma materialidade que comprove a existência daquele passado, trabalho escravizado não necessariamente remete a quilombo.

Dado que na região onde se localiza Palmas existiram grandes fazendas, ali houve forte presença escrava, como é fartamente registrado pelos estudiosos e historiadores da região e do Paraná. Desta forma, existem inúmeras marcas de escravidão encontradas na cidade, sejam elas escritas em livros e documentos que discorrerem sobre a cidade, sejam por marcas físicas encontradas nas antigas fazendas locais. Um exemplo disso são as taipas existentes em alguns locais de Palmas. Contudo, ressaltamos, como nos foi referido por mais de um historiador, quando quisemos confirmar serem estas taipas de quilombos, estes nos disseram que, se essas são marcas evidentes de trabalho escravo, as mesmas taipas não são necessariamente a construção de um quilombo (Relatório Antropológico CRQ Adelaide Maria Trindade Batista, 2010, p. 31)

Com isso, vemos os efeitos da já mencionada discussão sobre o conceito de quilombo e o modo como as relações de poder se apropriam de determinados discursos para caracterizar ou descaracterizar o Outro.

Por fim, no tópico “Conclusão”, composto de 04 páginas, os antropólogos se limitam a divergir do território proposto pelos quilombolas e informar ao próprio INCRA que a comunidade discordou de sua apresentação prévia realizada na Associação, indicando que provavelmente estes iriam contestar o relatório.

Em Palmas-PR, vista a força da Comunidade, especialmente pelo seu tamanho, os efeitos físicos e violências produzidos pelo Relatório acabaram de certo modo mitigados, em detrimento da situação vivida em Guáira-PR. No entanto, a produção do Relatório que negava a veracidade de sua história e a considerava, conforme lhes foi dito, “uma utopia”, também deixou marcas das quais me contam Acotirene e Ronaldo.

Inicialmente, me contam que os elaboradores do relatório foram apresentados por técnicos do próprio INCRA, que posteriormente viriam “a pedir desculpas” por toda a situação.

Ronaldo conta que lhes foi explicado que o laudo seria necessário ao reconhecimento do território quilombola, afirmando-se que os pesquisadores precisariam “ficar um tempo na comunidade”. De outro modo, destaca que, da sua percepção, “no final nem ficaram muito”, ou muito pouco.

Ele diz ter lembrança de algumas vezes em que estiveram lá, “mas nas casas onde não eram quilombolas”. Que na sua foram cerca de duas vezes, tanto é que se lembra de questionar a si mesmo se os antropólogos não chegariam lá “nunca”. Em suas próprias palavras:

Porque eu me perguntava: mas eles não tinham que perguntar sobre nós? Saber da história?”, e acrescenta: “se eles estavam em Palmas, era na casa de fulano, na igreja, e eu pensava: mas essas pessoas não são quilombolas (Excertos Ronaldo)

Neste momento, narra certo desconforto sentido. Ele e sua mãe indicam que suas histórias teriam sido desconstruídas, ao invés de construídas. Acotirene, a matriarca que presidiu a associação da comunidade quilombola por muito tempo, indica que sentiu como se não tivessem lhe sido perguntados “a história direito”, isto é, para a comunidade, “mas sim para quem não sabia”, o que se mostrava incoerente uma vez que somente a

eles competiria falar de suas histórias: “quem não é negro, descendente de escravizados, não sabe o que se passou” e, além de tudo, são fatos que tinha vivido, bem como que sua avó, por exemplo, contava.

Nós sabíamos que eles estavam por aqui, lá com pessoas que a gente já sabe que não gostam de nós, então eles iam atrás dessas pessoas” e, de outro modo “quando eles vieram para dentro da comunidade, deve ter sido umas três vezes. (Excertos Acotirene)

A insurgência da Comunidade chegou a ser formalizada em 20 de janeiro de 2010 através de um Ofício direcionado à superintendente do INCRA-PR. No documento, a comunidade afirma que sua história é “invisível para certos Administradores”, e solicita que as visitas dos antropólogos fossem sempre acompanhadas por uma ou duas pessoas da Comunidade Adelaide.


Estas narrativas ilustram bem a razão de terem se insurgido ao laudo já no retorno dos antropólogos à CRQ Adelaide Maria da Trindade Batista para “darem o resultado” daquele que foi apresentado aos moradores em um *data-show* na igreja.

Ronaldo conta que na oportunidade houve diversas manifestações contrárias, em palavras literais, que todos percebiam que “isso não tem nada a ver com nosso território, com a nossa luta, com aquilo de presenciamos, vivemos” (ênfatizando a espontaneidade do consenso da indignação coletiva).


Mãe e filho descrevem, por fim, como depois do laudo o assunto passou a ser comentado por todos na cidade – vereadores, na rádio, por chacreiros, vizinhos –, “antes mesmo deles”, e que isto havia tornado a vida “em um inferno”. O que eles observaram, sobretudo, foi que após o início do relatório antropológico, a comunidade passou a ter uma avalanche de construções, como se os proprietários de terra da cidade estivessem se preparando para ocupar o território antes de qualquer delimitação.

Ambos os relatórios, concluídos no início de 2010, não receberam aprovação das duas comunidades, exatamente por não se sentirem devidamente representadas e, tampouco do INCRA, que os rejeitou devido a deficiências técnicas.

Figura 10: Ofício do INCRA rejeitando o relatório

  
 SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
 MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO – MDA  
 INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA  
 SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO PARANÁ – SR(09)

Etiqueta ÚNICO:  
 PRIM-UMU-PR- 3608 /2011  
 17.08.2011  
 Anderson Miranda Galhardo  
 Matrícula 21.536/8

  
 Procuradoria da República no Município de Umuarama  
 Fls. Nº 72

OFÍCIO/INCRA/SR(09)G/Nº 467/2011  
 Curitiba, 11 de agosto de 2011.


Senhor Procurador,

Em resposta ao Ofício nº 1139/2011- MPF/UMR, de 20 de julho de 2011, lembramos que conforme informado em Ofícios anteriores (OFÍCIO INCRA/SR(09)G/Nº 356/2011, de 27/01/2011, e OFÍCIO INCRA/SR(09)G/Nº 3396/2011, de 15/06/2011), o relatório antropológico da Comunidade Quilombola de Manoel Ciriaco dos Santos, que foi elaborado por profissionais da UNIOESTE, não foi aprovado pelo INCRA por apresentar baixa qualidade técnica e antropológica e por não cumprir com os termos do convênio e da IN 49/2008 (posteriormente IN 57/2009). Este relatório está fazendo parte da lista nacional de relatórios antropológicos a serem contratados por meio de um pregão nacional para elaboração destes relatórios por terceiros, o qual está sob a responsabilidade da Coordenação-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas - DFQ, em Brasília – DF.

O referido pregão está em fase de conclusão do termo de referência para publicação do edital.

A Sua Excelência o Senhor  
**Robson Martins**  
 Procurador da República  
 MPF – Procuradoria da República no Município de Umuarama  
 Rua Dr. Rui Ferraz de Carvalho, 4322, Centro  
 Umuarama – PR – CEP: 87501-250

PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE UMUARAMA  
 1. Cliente.  
 2. Junte-se ao respectivo PA.  
 Umuarama/PR, 11/8/2011.

OFÍCIO/INCRA/SR(09)F4/Nº 047/2011  
 clgm/smaa  
  
 INCRA – Superintendência Regional do Paraná  
 Rua Dr. Faivre, 1.220 – Centro – CEP 80060-140 – Curitiba  
 Fones (41) 3360-8564 – Fax (41) 3360-8553

**ROBSON MARTINS**  
 Procurador da República

Assinaturas automáticas registradas em 10/05/2011, no 4º Ofício de Registro de Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Curitiba, sob os números 473.388, 473.389, 473.390.

Fonte: Retirado do processo nº 5002025-61.2011.4.04.7017/PR, Evento 1, PROCADM2, Página 24

As justificativas do INCRA, por sua vez, para rejeitar o primeiro relatório podem ser resumidas nos seguintes pontos, conforme informação técnica de um antropólogo do próprio INCRA em Brasília (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do

INCRA/PR, p. 1576-1579): a) Críticas à construção da identidade da comunidade, vista como uma tentativa de manipulação, já que afirmam não haver diferenças entre eles e os proprietários locais; b) Falta de análise da história da comunidade, que daria significado à sua reivindicação territorial, bem como dos conflitos com a comunidade circundante, a perda de território, a organização social, o relacionamento com o território e o meio ambiente; c) Ausência de uma proposta de delimitação territorial para a comunidade, já que os autores alegaram que não havia um território quilombola a ser indicado, não atendendo aos objetivos do estudo; e d) Incompatibilidade do relatório com os termos da Instrução Normativa em vigor na época, IN 49/2008, e com o convênio entre o INCRA e a UNIOESTE.

No entanto, não é necessário fazer parte do corpo antropológico do INCRA para perceber que o trabalho realizado pelos antropólogos careceu de ética, sensibilidade e técnica.

Em Guaíra, Benedito, ao me narrar as atividades dos antropólogos, afirmou que eles chegavam de forma rápida e já pediam para apresentar as terras que a Comunidade tinha naquele momento e iam embora. Benedito me resume o relatório como: “Felipe, eles fizeram uma antropologia de 120km de lonjura”.

Em relação à ética da pesquisa, Benedito me relatou outra situação em que os antropólogos solicitaram, em determinado momento, a apresentação do certificado de autodefinição concedido pela Fundação Cultural Palmares. No entanto, eles relutaram em ir até o quilombo para buscá-lo devido ao medo das reações dos vizinhos. Por isso, combinaram de pegá-lo em Guaíra-PR. Desconfiados das intenções dos antropólogos, Benedito e Nair decidiram observar de longe após entregarem o certificado. Nessa ocasião, viram os antropólogos entrando no escritório de advocacia de um dos proprietários das terras vizinhas ao quilombo, o mesmo indivíduo que estava envolvido nos eventos ocorridos durante o falecimento de Zé Preto.

Tal atitude representa uma tática (Certeau, 2014) frente à desconfiança que passaram a sentir em dado momento, em razão de não entenderem como a violência havia escalado de forma tão rápida e como os vizinhos pareciam ter acesso a informações, mesmo sem a formalização de qualquer Ofício que indicasse uma desapropriação concreta de terras.

Em 12 de dezembro de 2011, então, é proposta, pelo Ministério Público Federal – Procuradoria da República no Município de Umuarama, a Ação Civil Pública nº 5002025-61.2011.404.7017/PR, em face da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, com o objetivo de obter a condenação da instituição ao ressarcimento integral de dano causado em decorrência de supostos desvios de conduta de profissionais envolvidos na pesquisa e elaboração do estudo antropológico da Comunidade Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos e da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista.

A inicial, em síntese, indicou o seguinte:

Em acordo com informação recebida, houve descaracterização étnica, coletiva e cultural dos quilombolas, por meio dos Laudos Antropológicos elaborados pelos profissionais da UNIOESTE, bem como ocorreu negativa dos antropólogos daquela Instituição quanto à garantia de acompanhamento da comunidade dos trabalhos de campo, de forma a ignorar os depoimentos dos que lá vivem, priorizando assim produções científicas as quais não admitem a existência das comunidades quilombolas naquela região.

Consoante análise do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – do Relatório produzido pelos antropólogos da UNIOESTE:

- i) não houve levantamento de campo, qualitativo e quantitativo adequado;
  - ii) o Relatório Antropológico apresentou dados etnográficos incorretos;
  - iii) a metodologia não foi adequadamente aplicada;
  - iv) o Relatório Antropológico apresentou argumentação técnica e antropológica falha;
  - v) o Relatório Antropológico focou no objeto errado, desconsiderando o real objeto da etnografia, e
  - vi) o plano de trabalho não cumprido na sua totalidade.
- (Evento 1, Inic 1, Página 3)

A Universidade Estadual do Oeste do Paraná, por meio de sua procuradoria, contestou a ação de modo a defender a atitude e o relatório dos antropólogos, de modo à informar que a decisão do INCRA se sustentava em um “desagrado” por parte do Instituto.

[...] 10. Sem adentrar totalmente no mérito, aparentemente pela nota técnica permite-se visualizar de forma nítida e clara que o INCRA **não gostou foi do resultado dos antropólogos, ao que parece para justificar algum tipo de ação posterior, e como eles tinham pago, eles tiveram que desmerecer o referido parecer dos antropólogos.**

[...] 12. Veja Excelência por causa deste convênio péssimo para a UNIOESTE estamos em um litígio judicial imenso, os nossos profissionais estão sendo

processados criminalmente de forma injusta, somente por dar um parecer contrário **aos interesses do INCRA!**

13. Da próxima vez que a autarquia contrate alguém e coloque dentro das cláusulas do convênio que os profissionais são obrigados a darem um laudo favorável a instituição contratante, porém, não batam mais na porta da UNIOESTE.

[...] 16. Se o parecer descaracterizou a comunidade quilombola **é porque efetivamente está descaracterizada, e se o INCRA não gostou do parecer que contrate outros peritos que façam o que ele entende e que coloque isso junto ao contrato ou convênio administrativo de sua autarquia** (Ação Civil Pública, Nº 5002025-61.2011.404.7017, p. 169-173)

Deste modo, a UNIOESTE enquanto instituição de ensino superior seguiu o estabelecido pelos antropólogos em descaracterizar as comunidades, mesmo que o INCRA e o Ministério Público Federal tenham afirmado que este não era o objetivo solicitado pela execução do Relatório Antropológico, visto que o critério de autodefinição são direitos resguardados tanto pela OIT 169 quanto pelo Decreto 4.887/2003.

No entanto, de modo geral, a ação proposta focou exclusivamente quanto à responsabilidade civil ensejadora de indenização na importância de R\$ 47.740,18, isto é, solicitando a reparação do valor gasto com pelo INCRA com a UNIOESTE para a execução do relatório da Comunidade Manoel Ciríaco dos Santos.

Após anos de litígio, a sentença do Juiz julgou **improcedente** a ação impetrada pelo Ministério Público Federal, indicando a inexistência de motivos para a restituição do montante recebido para a execução do trabalho:

Uma vez que o laudo antropológico final foi entregue, portanto, o objeto do convênio foi executado; a prestação de contas foi apresentada; e não há nada nos autos indicando que os recursos foram utilizados para finalidade diversa daquela estabelecida no convênio (Ação Civil Pública, Nº 5002025-61.2011.404.7017, Evento 153, SENT 1)

Sobre a qualidade do relatório, sobre a decisão do magistrado se evidencia do seguinte trecho:

Esclareço, por fim, que não cumpre ao Judiciário mensurar a *qualidade* da pesquisa ou qual a metodologia mais apropriada, até porque o Magistrado carece de conhecimento técnico para tanto. Essa tarefa compete aos profissionais das áreas de conhecimento envolvidas, como a antropologia e as ciências sociais.

Ao Juiz impende verificar tão somente a *legalidade* do ato administrativo, ou seja, se foram cumpridos os termos do contrato, análise estritamente objetiva. E, reitero, não há provas nos autos de que a ré descumpriu o pactuado (Ação Civil Pública, Nº 5002025-61.2011.404.7017, Evento 153, SENT 1)

De outro modo, contudo, em algumas passagens da sentença o próprio magistrado indica o entendimento que, de fato, o relatório antropológico tinha liberdade e a função de caracterizar, ou não, os membros como uma Comunidade Remanescente de Quilombo, novamente em sentido oposto à autoidentificação como critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da OIT 169/1989 (Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho, recepcionada pelo Congresso como lei). Na sentença, têm-se como principais entendimentos:

Observando as determinações da IN nº 49, o laudo antropológico apresentado (evento151) e levando em consideração os depoimentos prestados, não constato elementos *objetivos* aptos a comprovarem que os profissionais da UNIOESTE descumpriram os termos do convênio. Com efeito, verifico que o laudo contém elementos básicos previstos na IN nº 49, tais como introdução, metodologia, trajetória histórica do grupo, caracterização da comunidade e resultado. No que toca à alegação de falhas na condução do levantamento de dados no campo (datas, nomes, etc.) **entendo que essas supostas contradições são perfeitamente aceitáveis, haja vista que o método de trabalho básico para o desenvolvimento do laudo antropológico é a entrevista das pessoas da comunidade e de outras pessoas envolvidas com a vida daquele núcleo social, e a memória humana é falha, não sendo, por isso, razoável exigir dados precisos tanto das pessoas entrevistadas quanto dos profissionais envolvidos na pesquisa.**

**Além disso, não vislumbro nenhum prejuízo para a comunidade ou para o resultado da pesquisa decorrente dessas supostas pequenas divergências.**

Não bastasse isso, não há nenhuma prova ou evidência de que houve erro ou má-fé por parte dos pesquisadores contratados. O que existe no processo é um compilado de informações apuradas pelo INCRA divergentes daquelas apresentadas pelos pesquisadores da UNIOESTE. Todavia, todos os pesquisadores (do INCRA e da UNIOESTE) são servidores públicos e da área de antropologia, não havendo, desse modo, nenhum motivo para que se dê maior credibilidade a um depoimento ou relatório em detrimento de outro.

Outro aspecto a ser ressaltado é que sustentaram os autores diversas vezes e o antropólogo do INCRA no depoimento prestado, que o problema não foi a conclusão, mas sim o conteúdo do laudo antropológico. **Nesse ponto, entendo que se havia liberdade para que os pesquisadores concluíssem que inexistia comunidade quilombola naquele território, deveria haver liberdade também para que, durante a pesquisa, não tratassem a comunidade como remanescente quilombola, mas sim, como comunidade que se autodetermina quilombola, como fizeram os antropólogos do INCRA.**



**Por se tratar de pesquisa justamente com o objetivo de verificar a existência de um território quilombola - e, existindo, delimitá-lo -, não vejo nenhuma irregularidade ou falha nesse tratamento ou tampouco tentativa de descaracterizar a comunidade como dizem os autores. (Ação Civil Pública, Nº 5002025-61.2011.404.7017, Evento 153, SENT 1)**

Nesse contexto, tanto os antropólogos, a Instituição de Ensino Superior quanto a Justiça Brasileira distorcem a finalidade do relatório antropológico. Mais do que isso, eles seguem uma linha de raciocínio com o propósito de descaracterizar algo que não está sob sua jurisdição, ou seja, a identidade quilombola, assumida pela comunidade e legitimada pelo Estado Brasileiro. A tentativa sutil de dismantelar essa identidade quilombola parece suficiente para negar a existência não só de um território quilombola, mas do Outro. Se durante toda a história vimos o negro ser tratado como o Outridade (Kilomba, 2019), para negar seus direitos, nega-se, inclusive, sua condição de Outridade.

A avaliação do INCRA em relação aos relatórios coincide com a visão de ambas as comunidades sobre a atuação dos antropólogos, mas conforme Ambrósio mencionou, mesmo com todo esse impasse, os membros do INCRA continuarão em seus apartamentos em Curitiba enquanto os quilombolas seguem com a desconsideração pelas suas narrativas, memórias e histórias.

O processo de regularização territorial, que poderia ter sido uma chance de valorizar as memórias e reivindicações das comunidades quilombolas brasileiras, algo que Abdias do Nascimento (1980) vislumbrava como uma esperança para um projeto nacional, acaba por fazer exatamente o oposto. Isso pode ser atribuído à negação da legitimidade de suas vozes, algo promovido pela atuação dos próprios agentes autorizados pelo Estado.

O que houve, posteriormente, foram tentativas de promover um contra-relatório, algo que refutasse linha por linha o escrito pelos primeiros relatórios, que demonstrasse os aspectos de ancestralidade, práticas culturais diferenciadas e continuum cultural que luta contra a “aculturação” de um contexto capitalista que visa o extermínio dos povos tradicionais.

Isso é válido e necessário, no jogo de forças análoga a uma moeda de duas faces, é também um exercício político mostrar o outro lado da moeda. No entanto, é importante

voltar ao aviso e receio que eu demonstro com essa tese: o que isso faz de diferente do que utilizar a mesma “autoridade” antropológica branca, só que agora com desejos mais “republicanos”?

No final, a batalha dos quilombos e seus membros continua no mesmo campo em que, independentemente de qualquer resultado, ele já perdeu: o campo da representação.

## 6. TRÊS NARRATIVAS HETEROLÓGICAS: ORGANIZAR, RESISTIR E FABULAR

Ao longo de todas essas páginas espero que algo tenha ficado guardado: a dificuldade de construir um texto que fuja daquele iminente paradoxo, seja ele no campo da subjetividade, da discursividade ou até do que Clifford (2002, p. 220) chamou de “dilema da etnografia pós-colonial”.

O que fazer, então, agora que chegamos nesse momento em que, em nome do “rigor da ciência” proponho essa hetero(logia)?

Retomando o problema paradoxal da ausência do Outro: Eu poderia, por um lado, construir uma narrativa que ignorasse tudo o que foi discutido e produzir uma “análise” do “quilombo”, impondo categoriais analíticas que, independentemente se de modo mais ou menos poético, mais ou menos afirmativo, continuassem a dizer o que torna um “quilombo” “diferente” de nós.

Por outro lado, me recusar em fazê-lo também não resolve meu problema heterológico. No receio de representar o *Outro*, senti no corpo minha subjetividade esmagada, uma completa impossibilidade de me impor no texto.

Alguns poderiam me dizer que só me é necessário narrar a experiência vivida. Mas, como ressaltou Clifford (2002), isso ainda implica em produzir uma escrita onde a relação empírica e o acolhimento com o campo servem mais como argumentos de uma “autoridade etnográfica” que, de fato, uma coprodução.

Nesta dificuldade percebo a tão certa afirmação de Michel de Certeau (2011a) ao dizer que talvez a escrita seja o antagonismo da prática. Se a prática produz uma relação dialógica, a escrita recai sempre no monólogo do autor.

No entanto, como argumento contrário é importante retomar a discussão conceitual sobre uma heterologia, qual seja: trata-se de um problema de representação ou de subjetividade?

Mas assumir que tudo trata-se de subjetividade e que a própria subjetividade é coproduzida, portanto, mesmo pela tirania de um monólogo, quem narra, não o faz sozinho, não seria fácil demais? Não seria, inclusive, recair na própria dialética hegeliana defensora de que não há “senhor sem escravo”?

Assim, apoiado em Certeau (1986), como colocar no texto, essa ambiguidade entre produto de intersubjetividade e sujeito de reflexão, que carrega na história do produzir científico um misto de continuidade e descontinuidade, ambas enganosas, pois cada tentativa epistêmica de produzir um “modo de ser da ordem”, carrega em si uma alteridade que toda representação busca absorver objetivando, mas incapaz de representar sua “realidade”.

Defender isso filosoficamente me parece fácil, é como bater no peito afirmando “não tenho medo de paradoxos”. No entanto, se essa fosse uma pesquisa aos moldes da objetividade implícita nas ciências naturais, talvez este seria o momento em que, em um toque de cientificismo, eu diria que a “experiência” falhou.

Em dado momento, que não sei dizer ao certo quando, me vi paralisado na escrita. Qualquer exercício de escrever mais do que uma porção de palavras deste texto incorria (e continua a incorrer) em uma forte crise e no desejo súbito de não concluir esse texto.

No entanto, isso não quer dizer que, ao longo desse um ano, entre idas e vindas às comunidades, eu não tenha coproduzido uma dezena, talvez uma centena do que chamo de “heterologias”, de momentos em que rimos juntos, choramos juntos, lutamos juntos, comemoramos, momentos estes que eu sei que dificilmente serão publicados em um texto, mas que foram as heterologias que eu tanto tentei afirmar. Talvez esse seja o maior estatuto da heterologia, ela é prática que foge do texto.

De qualquer modo, surge uma tentativa produzir uma heterologia em conjunto com as pessoas das comunidades remanescentes.

## 6.1. ORGANIZAR: O QUILOMBO E A POLÍTICA

Quem visita de modo esporádico comunidades quilombolas perceberá que há um esforço por parte dos moradores em dedicar sua atenção e tempo para responder os questionamentos, mostrar o local, contar suas histórias, memórias, etc.

No entanto, a partir de determinada vivência (e frequência) no campo, algumas coisas se alteram. Lembro-me do momento exato em que percebi que algo havia mudado, eu acabava de chegar lá pela quarta ou quinta visita, para mais um período de

estadia em Guaíra e Sol me informa que João, Nair e Benedito, os três irmãos, estavam ao fundo de uma das casas, construindo um galinheiro para poedeiras.

A construção era necessária para abrigar algumas dezenas de galinhas que chegariam a partir do “Programa de Fomento Rural”, criado pela Lei nº 12.512/2011 – mas que somente foi objeto de regulamentação a partir da edição do Decreto nº 9.221/2017 –, e que institui ações articuladas com o objetivo de apoiar a estruturação produtiva das famílias rurais, com ênfase nos povos tradicionais, onde se inserem as Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Guardo minhas coisas e caminho rumo ao galinheiro, assumindo a função de ajudante de obras, na tentativa de auxiliar de algum modo e me aproximar dos irmãos, me vejo escolhendo tábuas menos deterioradas de uma pilha dos restos de uma demolição, presumindo que estes não podem parar suas vidas, evidentemente, por conta de um pesquisador que ali chega. Dali avisto também Chico, filho mais velho de Nair e Sol, trabalhando em uma pequena horta localizada no terreno ao lado de sua casa.

É neste contexto que entendo que o vivenciado pelos membros da comunidade ilustra o que se estende para as demais Comunidades Remanescentes de Quilombos, ao menos do Estado do Paraná, isto é, de que as políticas nacionais de regularização territorial representam pouca ou quase nenhuma efetividade na vida dos quilombolas. Estes, portanto, precisam se organizar a partir de políticas públicas voltadas à manutenção de suas práticas e vidas, a exemplo da já mencionada política de Fomento Rural.

Retomando, ficamos por dias construindo o galinheiro e, durante toda aquela semana em que passei na Comunidade, me distanciei da realização de uma pesquisa dita “tradicional” uma vez que se torna inviável qualquer “gravação” ou “entrevista” formais quando a necessidade do campo era a finalização daquela obra o quanto antes possível. Essa pesquisa torna-se, então, um trabalho de carpintaria.

João, que já havia trabalhado como auxiliar de pedreiro, começa a fazer o esquadro. Desse esquadro surgem novas ideias sobre o que e como fazer, quantos metros cavar para afundar os pilares, onde cortar, onde parafusar. O que era antes um pequeno armário que guardava insumos para a horta, torna-se um espaço grande, comportando algumas dezenas de galinhas poedeiras.

Sobre estes dias dedicados à construção, posteriormente eu viria a saber que tais momentos também foram observados por Ambrósio, que talvez só tenha me confidenciado todo o sofrimento gerado pelo relatório antropológico por ter me visto empunhando as ferramentas para construir o galinheiro.

[...] por exemplo, você tá vindo aqui, você senta com nós, **eu vi você trabalhando no galinheiro ali com o pessoal, você pega uma ferramenta e pergunta, você dorme com nós, eles não, eles vinham, paravam o carrão do governo e faziam meia dúzia de perguntas e iam embora pra cidade, eles não ficavam aqui sentado na fogueira e conversando.** Eles não sabiam de nada, parece que foram pesquisar a história de outras pessoas, não a nossa, então assim, pra você ver, eles erraram. (Excerto Ambrósio)

Em determinado dia, ainda durante aqueles de construção do galinheiro, após uma cansativa jornada (e um rápido banho), Nair me convida para acompanhá-lo em um churrasco na cidade de Guaíra/PR – promovido por um candidato político do Partido Progressistas (PP) – em que Nair havia sido convidado por ser reconhecido como líder quilombola da região.

Brincamos que mais se tratava de um “comício” do que uma confraternização, no entanto, aquele espaço permitia Nair assumir sua posição enquanto líder quilombola, vindo a distribuir sorrisos e apertos de mão. Ocupava seu *lugar*, mesmo que em um território cheio de políticos conservadores, obviamente brancos e proprietários de terra, alguns que provavelmente estavam envolvidos em todo o conflito anterior.

Mas com essa atitude, não se tratava, contudo, de mera exibição. Nair, em determinado momento, avista um funcionário da Prefeitura e logo lhe questiona sobre o Programa de Aquisição de Alimentos que ainda não havia “saído para a comunidade”. Faz questão de me apresentar como um pesquisador de Maringá-PR que têm visitado a comunidade para auxiliar na organização.

É neste espaço que se insere a ambivalência de uma prática cotidiana (Certeau, 2014). Não se pode dizer que Nair não opera na estratégia quando aceita o convite sob a função de “representar” toda a comunidade quilombola da região e me apresenta como um “pesquisador” que os auxilia, no entanto, promove a tática quando, entre goles de *chopp* e piadas, solicita aos políticos que ali estão, uma atenção à sua demanda.

A sua solicitação era apenas uma conformidade com a lei; por anos, os membros do quilombo dependiam principalmente do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) como sua principal fonte de renda. Através do seu trabalho, eles forneciam hortaliças, frutas e legumes para escolas, comunidades indígenas e outros setores do poder público, bem como para famílias cadastradas no programa. Contudo, de acordo com a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), o programa foi drasticamente desfalcado de recursos a partir de 2016, atingindo seu menor repasse histórico em 2021 desde sua criação em 2003. Isso impactou diretamente os produtores rurais que estavam cadastrados como fornecedores do programa, incluindo a comunidade quilombola.

Embora Nair tenha lembrado o funcionário naquele momento, suas solicitações não se ancoravam apenas em pedidos informais e espontâneos, as comunidades quilombolas do Paraná têm se organizado para garantir maior legitimidade às suas demandas quando solicitadas a partir de entes e federações, algo aprendido, inclusive, por meio do triste episódio envolvendo os relatórios antropológicos. Nair figura hoje como vice-presidente da Federação Estadual das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI).

Fruto da organização promovida na relação entre as comunidades e suas experiências com o Governo, Empresas Privadas e Pesquisadores, em fevereiro de 2021, a FECOQUI e o Movimento das Mulheres Quilombolas do Paraná (MMQPR) lançaram o “Protocolo de Consulta dos Quilombos do Paraná”. Um documento que nas palavras construídas coletivamente:

Nós, comunidades quilombolas do Paraná, nos organizamos em torno desse protocolo para reivindicar o direito à consulta da OIT 169, pois não aceitaremos mais que projetos governamentais e de empresas privadas que afetam nosso povo e território sejam realizados sem a Consulta Livre, Prévia e Informada. Pedimos, portanto, que a Lei seja cumprida e que nosso direito à consulta seja respeitado de forma adequada e com boa fé. Nossas comunidades quilombolas sabem, por experiência, que quando governos, legisladores e empresas tomam decisões sem nos consultar, o prejuízo fica com nosso povo. [...] Queremos ser consultados conforme preveem as leis, isso não é privilégio, é direito!!! Direito conquistado por nossas lutas: Convenção da OIT n. 169; ADCT 68; Resolução n. 181 CONANDA; Decreto 4887/2003, assim como no ordenamento jurídico pátrio da CRFB nos artigos 215 e 216. As regras são simples e a lei da OIT 169 é clara!!! A consulta às nossas comunidades deve ser **Livre** de pressão ou constrangimentos que buscam intimidar a comunidade com prazos e ameaças. Ela deve ser **Prévia** porque devemos ser informados e consultados antes que os “projetos” sejam decididos e implantados. Tem que ser **Informada**, pois devemos

conhecer e compreender, mediante nossas próprias formas de entendimento, quais serão os impactos que nossa comunidade, nosso território e cultura poderão sofrer com a lei, obra ou “projeto”. Estamos organizados em associações nas comunidades, no MMQPR e na FECOQUI, portanto, essas são nossas organizações que devem ser consultadas. Quando o “projeto” for atingir uma comunidade, a associação local deve ser consultada, quando todos os quilombolas do Paraná forem afetados, o governo, o legislativo, as empresas privadas e pesquisadores devem consultar todas as comunidades por meio da FECOQUI e Associações Quilombolas. Desse modo, a consulta será obrigatória para as comunidades que se sentirem afetadas por “projetos”, obras ou qualquer outra ação que promova algum impacto em nosso povo (Protocolo De Consultas às Comunidades Quilombolas Do Paraná, 2021, n.p)

Neste sentido, em função da completa paralisação sob a questão fundiária (objeto de maior conflito e motivo de serem considerados oportunistas, ou mesmo “falsos quilombolas”, justamente por requerem políticas que vão além do assistencialismo e que realmente provoquem mudanças na estrutura das relações sociais), Nair, como demais líderes quilombolas, direcionaram seus focos para políticas públicas como caminhos que levem à inclusão social por meio do conhecimento e demanda de seus direitos.

Algo que me chama atenção quando leio o relatório pela primeira vez, é que não há uma demarcação explícita de quem escreve o texto. Ninguém assume a autoria do Protocolo, ao passo que todos a assumem. Neste momento percebo os rastros do paradoxo da heterologia materializado em minha frente.

Para retomarmos brevemente a noção heterológica repito aqui o que foi discutido nos excertos sobre o modo de produzir uma heterologia: o que produz um discurso heterológico é um verossímil sem rosto (e, portanto, sem autor(a)) que autoriza uma agência coletiva sem uma propriedade ou uma hierarquia: “nós, comunidades quilombolas do Paraná...”.

Como já dito anteriormente a melhor ilustração para o verossímil é a *fábula*. Ela indica uma “sabedoria” já ausente e impossível de atribuir a um sujeito específico, ela vagueia pelos espaços e pelo tempo. É nesse jogo entre o enunciado e o verossímil que marca a possibilidade de produzir algo diferente de si, é uma condição que autoriza uma mudança (Certeau, 1979).

Nossas comunidades quilombolas sabem, por experiência, que quando governos, legisladores e empresas tomam decisões sem nos consultar, o prejuízo fica com nosso povo. Isso acontece a todo momento! (Protocolo De Consultas às Comunidades Quilombolas do Paraná, 2021, n.p)



No entanto, não há ação sem uma **instituição** que torne o verossímil uma autorização geral da crença. É a instituição que engendra o processo organizativo como campo de luta por direitos, o “Nós, comunidades quilombolas do Paraná”, passa, então, a ser mediado também pela Federal Estadual das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) e pelo Movimento das Mulheres Quilombolas do Paraná (MMQPR):

Estamos organizados em associações nas comunidades, no MMQPR e na FECOQUI, portanto, essas são nossas organizações que devem ser consultadas. Quando um “projeto” atingir uma comunidade, a associação local deve ser consultada, quando todos os quilombolas do Paraná forem afetados, o governo, o legislativo e as empresas privadas devem consultar todas as comunidades por meio da FECOQUI e Associações Quilombolas (Protocolo de Consultas às Comunidades Quilombolas do Paraná, 2021, n.p)

Assim, especialmente em Guaíra-PR, não foram raras as vezes em que Nair me apresentou como quilombola para os outros. Talvez isso fosse uma estratégia por parte dele? Talvez uma tática? Talvez a ambivalência de brincar com uma “identidade” que em certos espaços deve ser rigorosamente defendida, enquanto em outros, tratada como deve ser, como um espaço fluído e em constante transformação.

Uma dessas ocasiões foi quando o "comício" no qual eu, Nair e seu filho Lucas estávamos terminou, por volta da meia-noite, e, naquele momento, eu já estava tão cansado que só queria voltar ao quilombo para dormir. No entanto, Nair me informou que seu genro estava se apresentando em um bar conhecido por seu "pagode" na região, e ele insistiu em me levar até lá para conhecer sua filha, que morava em Guaíra-PR.

Brincando, Nair já me apresentava como filho para os presentes no pagode (o modo como continua a me chamar quando conversamos por mensagens ou ligação), e, só depois, desempenhava o papel de me introduzir como um professor que estava “ajudando” a comunidade com algumas demandas. Imediatamente, uma mulher sentada à mesa se manifesta: “Olha, um colega de profissão”. Era uma professora de Guaíra-PR que, inclusive, havia lecionado para Lucas e Chico (filhos de Nair) durante o ensino fundamental.

Em meio ao pagode, conversávamos sobre o comício do qual tínhamos acabado de sair, discutindo os estereótipos reafirmados quando os brancos proprietários de terras faziam a "política de boa vizinhança" com os quilombolas, solicitando votos. Foi nesse

contexto que Nair compartilhou comigo uma frase que nunca esqueci: "Felipe, às vezes a gente precisa jogar o jogo, nem que seja para ganhar o 'prêmio de participação'".

Enquanto eu refletia sobre essa sabedoria implícita, a professora que nos havia sido apresentada se juntou à nossa mesa, pedindo um cigarro e, de forma descontraída, comentou esperar ver Lucas de volta às aulas naquele ano. Lucas, sorrindo, respondeu à professora dizendo que havia trabalho demais e tempo de menos para voltar à sala de aula, mas que um dia concluiria o ensino médio. Enquanto acendia o cigarro cedido por Nair, ela apresentou uma possibilidade que ainda não havia sido considerada. Pelo canto da boca, disse: "Por que você não faz o ENCCEJA? Vai lá e faz a prova; quem sabe você não passa?"

A revelação de que Lucas e seu irmão haviam interrompido seus estudos ainda durante o ensino fundamental não me surpreendeu; afinal, Lucas e Chico tinham apenas 12 e 14 anos quando passaram pelas violências descritas por Sabina, como não poderem usar os bancos dos ônibus, enfrentarem uma série de insultos enquanto eram forçados a voltar para casa a pé, sem ver na escola um ambiente de segurança.

Após essa breve conversa o assunto mudou, passamos mais horas cantando, bebendo, falando "bobagens" que qualquer outra coisa, mas é deste diálogo que marca o início, então, de outro elo que une as Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná e, sobretudo, me une às comunidades que pude realizar a pesquisa, no qual irei tratar na próxima seção.

Os dias se passaram, e logo no dia do meu retorno a Maringá-PR, recebo uma mensagem de Lucas, o qual me questionava sobre como obter o Ensino Médio através daquela prova mencionada na conversa "durante o pagode". Tratava-se do Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (ENCCEJA), uma política pública nacional que visa, gratuitamente, conceder certificados de conclusão de ensino fundamental e médio para jovens e adultos que, por qualquer motivo, não concluíram os estudos em idade escolar convencional.

Naquele momento, o que parecia apenas um assunto "de ocasião" de fato despertou o interesse dele em realizar o exame. Algo que pude perceber em conversas posteriores; apesar da experiência traumática relacionada à educação escolar, o desejo pela formação jamais deixou de existir.

## 6.2. RESISTIR: A EDUCAÇÃO E A EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA

É necessário reconhecer que a universalização da educação básica, especialmente pública, não se concretiza em todos os lugares. E quando ocorre, muitas vezes, opera em condições que reproduzem as relações de poder e violência presentes nos contextos locais que se inserem.

Quando se trata da educação de quilombolas, essa questão se torna ainda mais crucial. Torna-se imperativo romper com as injustiças históricas, intervir para desfazer as marcas do colonialismo que permeiam os conhecimentos escolares e, acima de tudo, implementar medidas que promovam uma reparação material para a população negra e quilombola (Soares, 2012).

Nesse contexto, surgem políticas como a lei de cotas raciais e leis como a nº 10.639 de janeiro de 2003, que estabelece diretrizes básicas para a educação nacional, incluindo no currículo a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. No entanto, não é raro observar que, por vezes, educadores(as) da educação básica encaram essas iniciativas como uma “imposição” do Estado sobre seus conteúdos, como evidenciado por Soares (2012). No entanto, tais medidas não passam de ações ínfimas que visam minimizar relatos como o que foi compartilhado por Ambrósio:

Aconteceu uma coisa essa semana, que eu fico até assim, você sabe que lá onde meu filho estuda só tem professora branca né, e os colegas de sala dele são os filhos dos agricultores que deu esse conflito, aí eu pergunto para ele: filho, eles estão te ensinando igual ensinam o filho do agricultor? Eu falo isso porque nós não temos um apoio da Secretaria de Educação em Guaíra, os que estão lá não tem um negro, então eu pergunto pros meus filhos.

Essa semana eu fiquei triste Felipe, eu comprei um bichinho pro meu filho daqueles Kinder Ovo, sabe? Aí a professora foi e tomou do meu filho e falou que ele tinha pegado de um amiguinho branco, aí ele respondeu que não, que o ele tinha comprado, meu filho chegou em casa triste. Quando ele falou aquilo para mim eu liguei para a professora e disse: não, eu comprei esse bichinho pra ele, é dele. No caso como ele é negro ela achou que ele tinha pegado. Até hoje eles sujam a nossa imagem, se souberem que tem um filho de um quilombola eles sujam. Por isso eu sempre falo pro meu filho, filho seja esperto, não deixe eles ensinarem os filhos dos outros melhor que vocês. (Excerto Ambrósio)

Pelo relato de Ambrósio, percebe-se a necessidade de reconhecer, usando os termos de Paulo Freire (2011), a educação como uma prática de liberdade. Ele narra uma violência ao mesmo tempo que indica uma resistência: “não deixe que ensinem aos outros melhor do que vocês”.

Quando Lucas expressou seu desejo em fazer a prova do ENCCEJA em meados de junho de 2022, eu, que não possuo formação em pedagogia, pensei em recorrer a apenas uma pessoa: Dandara, pedagoga do Colégio Estadual Quilombola Maria Joana Ferreira, mestra em Educação, mulher quilombola e minha principal aliada, amiga e confidente do quilombo Adelaide Maria Trindade Batista. Para entender essa relação, é importante voltar novamente no tempo em alguns meses.

Dandara é neta de Acotirene, a matriarca que forneceu não só para mim, mas também para toda a historiografia paranaense, os maiores insumos que contam a história e a memória da comunidade do Rocio e, posteriormente, da Adelaide Maria Trindade Batista. No entanto, embora minhas tardes ouvindo Acotirene tenham sido elucidativas e encantadoras, foi a partir da minha relação com Dandara que essa pesquisa no quilombo de Palmas-PR rompeu com os laços de uma “passividade” e deslumbramento de espectador, assumindo o caráter político de aliado, indissociável da prática heterológica que venho tentando defender.

Aqui, é válido fazer uma breve contextualização e retornar ao marcante ano de 2009. Enquanto a comunidade Manoel Ciríaco vivia os horrores provocados pelo relatório antropológico e a inação do Estado diante de suas súplicas, Soares (2012) afirma que, em setembro de 2009, era realizado na recém-inaugurada Escola Estadual Quilombola Maria Joana Ferreira, em Palmas-PR, o II Curso de Formação de Professores que atendem alunos quilombolas, fruto da organização das lideranças locais quilombolas.

A criação da Escola na Comunidade é uma conquista decorrente de uma ampla movimentação e organização da CRQ Adelaide Maria Trindade Batista. Destaca-se que a reivindicação por uma Escola na Comunidade emerge e se corporifica, balizada na própria iniciativa do Estado, para visibilizar as Comunidades Quilombolas (Soares, 2012, p. 107).

A escola, que persiste até os dias de hoje como um foco de resistência à continuidade da “educação hegemônica”, foi o local em que passei a maior parte do tempo durante toda a minha estadia em Palmas-PR. Situada bem no centro da Comunidade Adelaide, a escola não era apenas um ponto de encontro, mas também um lugar onde eu podia caminhar livremente ao redor, adotando gradualmente o ritmo que me cercava.

Nas paredes da escola, encontravam-se colagens de trabalhos dos alunos. Em uma delas, um fundo azul de TNT contrastava com os cartazes brancos que contavam a história de figuras como Dandara dos Palmares, Marielle Franco, Pajé Yawanawá, Maria Acotirene e tantas outras mulheres que transformaram seus contextos locais e regionais. Ao lado, em giz, podia-se ler: 6º A, 6º B e 6º C, indicando que aquele era um trabalho de autoria dos sextos anos. Em outra parede, dois grandes cartazes com os dizeres: “Atitudes que ajudam a combater a discriminação racial” e “Atitudes que contribuem para que a discriminação racial continue existindo” se opunham em cantos, com colagens de frases escritas à mão pelos(as) alunos(as) que ilustravam cada um dos contextos.

No entanto, não foram apenas as ações pedagógicas estrategicamente planejadas que me marcaram, mas também lembranças de conversas cotidianas e espontâneas. Recordo-me de uma vez em que estava a caminho da cozinha para tomar um café com as merendeiras e encontrei Mara (quilombola e professora da disciplina de ancestralidade da escola) discutindo com outra professora sobre o conceito de “apropriação cultural” relacionado ao uso de turbantes por pessoas não-negras. O debate não era determinista ou chancelador, mas genuíno, abordando as complexidades e a profundidade necessárias de um conceito em disputa.

Devo dizer que minha relação com Dandara e meu acesso ao colégio não veio sem um certo grau de desconfiança. Posteriormente, ela me confessou que, quando fui apresentado como alguém interessado em “pesquisar o quilombo”, imediatamente pensou que eu seria mais um visitante imbuído dos preconceitos trazidos pela noção rígida de quilombo, que, frente à dinâmica vivida, nunca mais voltaria.

Não sei ao certo o que aconteceu ou quais foram minhas ações que levaram ao que se sucedeu, mas ainda no início de 2022, construímos uma relação que levou Dandara a me convidar para o I Encontro Estadual de Educação Escolar de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Paraná, um evento que marcou o reencontro físico e organizativo das comunidades tradicionais após dois anos de isolamento social.

O evento, realizado nos dias 28 e 29 de abril de 2022 nas dependências da Defensoria Pública do Estado do Paraná – DPE/PR, contou com a presença de lideranças das comunidades quilombolas, indígenas, faxinalenses, ilhéus, povos de terreiro, ciganos e pescadores artesanais do Paraná.

Ao chegar na defensoria, recebo um crachá com os dizeres “Nome: Felipe e Comunidade: Quilombola”. Para os organizadores (também membros de comunidades tradicionais), entregar aquele crachá parecia algo comum; eu havia sido convidado por uma líder quilombola, portanto, naquele evento, me identificavam como tal. Entretanto, apesar do acolhimento por parte de todos os presentes, eu me sentia como um impostor, alguém que “vestia” uma identidade, preso nas armadilhas que tanto tentei desconstruir. Ainda desconfortável, avisto Dandara, Lara e Mary, todas professoras do colégio e quilombolas da CRQ Adelaide. Em passos rápidos, vou ao encontro delas, como quem solicita uma “autorização” para portar aquele crachá.

Meu desconforto não dura mais que alguns minutos. Didi, um pescador artesanal, começa a elencar as mais variadas necessidades que a organização de um evento apresenta e solicita voluntários responsáveis para cada uma destas: do controle do tempo, da limpeza do local, pelos momentos de descontração e lazer. Por fim, eu que, em silêncio, ainda tentava entender meu lugar, sou indicado para a relatoria, ou seja, ficaria responsável por escrever com o maior nível de detalhes cada ação e fala do encontro.

Logo após essa organização, damos início com uma “Mística de Abertura”. Cada povo tradicional traz um objeto importante para sua comunidade, que é apresentado e colocado no centro do salão e posteriormente apresenta o grito de guerra do seu povo, que é repetido por todos os presentes: os ciganos posicionam duas bandeiras e entoam: **Ciganos em movimento, na luta pelo reconhecimento!**; Pescadores artesanais e ilhéus trazem consigo uma canoa de madeira, que simboliza não apenas seu transporte mas a extensão de seus corpos pelas águas e o *ginseng*, planta nativa que remonta as tradições de seus ancestrais, seguidos do grito: **Resistir e retomar, nossa terra e nosso mar!**; o cacique dos povos indígenas Guarani Ñandeva de Pinhalzinho posiciona seu cocar, símbolo de luta e resistência dos povos indígenas, seguidos do canto: **Quando um guerreiro tomba, o outro se levanta!**; povos de terreiro trazem consigo seus instrumentos e cortinhas que simbolizam os orixás, entoando: **Quem é de Axé, diz que é!**; os faxinalenses trazem consigo a peneira, o pinhão e a mandioca, símbolos de seu trabalho e sua resistência frente à imposição do agronegócio, sob gritos de: **Na luta pela terra, nascemos faxinalenses!**; por fim, Dandara tira da bolsa um exemplar do livro de

sua avó Acotirene e uma boneca *abayomi*, que remetem às lutas e a história de sua comunidade, entoando: **África, seu povo se levanta!**

Figura 11: Objetos que simbolizam as comunidades tradicionais



Fonte: elaborado pelo autor

Naquele evento que se propunha debater a educação escolar das comunidades tradicionais, logo no início compreendi indissociabilidade entre educação e organização social pela luta de direitos. Embora as discussões sobre território sempre estivessem adjacentes, percebi naquele momento que as comunidades tradicionais levavam a educação como um fator fundamental na manutenção de suas histórias, e conseqüentemente, de suas existências.

Algo que Dandara, mais tarde, quando lhe questionei suas reflexões a respeito do conceito de quilombo, iria apontar de modo mais assertivo:

Eu já tenho um conceito de quilombo muito baseado pela educação quilombola né. Quilombo atrelado à educação, e para minhas mais velhas é atrelado ao território, não que eu também não entenda o território como essencial, mas a

minha geração já tem esse conceito mais pela educação em si. Então estamos nesse emaranhado de lutas. Quilombola é território e educação. (Excerto Dandara)

No entanto, daquilo surgia algo mais: a ambivalência de uma prática que, por um lado reafirmava identidades por meio de símbolos e signos atrelados a cada comunidade, mas por outro lado, na soma dos gritos de guerras que eram bradados a todo momento, todos se engendravam em agenciamentos coletivos de enunciação. Quilombolas bradavam como faxinalenses, que o faziam como indígenas, como ilhéus, que como os povos de terreiro afirmavam “Quem é de axé, diz que é!”, que junto aos ciganos lutavam por seu reconhecimento. Até que me vi contagiado, aos berros, entoando os mesmos gritos sem qualquer amarra que antes me prendia à frágil noção da identidade.

Ao final, da relatoria surgiram doze páginas que, em um esforço de síntese, coletivamente transformamos em três. Páginas que são o exemplo de uma produção heterológica, ela foge do “rigor” da ciência, mas não deixa de delimitar seus efeitos. Ela afirma uma sabedoria, mas não possui um autor(a), ou melhor, ela é fruto de uma sabedoria compartilhada pela diferença: ela é ao mesmo tempo, discurso que fala do Outro e pelo qual o Outro fala. Neste caso, exige:

Nós, povos indígenas e comunidades tradicionais, a saber: GUARANI NHANDÉWA E KAINGANG, FAXINALENSES, QUILOMBOLAS, ILHÉUS DO RIO PARANÁ, PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS E CAIÇARAS, POVOS CIGANOS, POVOS DE TERREIRO reunidos por ocasião do I Encontro Estadual de Educação Escolar de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais, manifestamos propostas que viabilizem o direito à educação escolar de nossos povos.

**Nossas propostas gerais não são exigências que ultrapassam nossos direitos:**

- Construção, reforma e manutenção de escolas nos territórios tradicionais para atender as demandas de atendimento à educação básica de nossos povos (SME e SEED/PR);
- Abertura de modalidades, níveis de ensino, turmas, turnos nas escolas que atendem povos indígenas e comunidades tradicionais;
- Criar em conjunto com os Movimentos Sociais e de acordo com o protocolo de consultas de cada povo tradicional, o Programa Estadual de Educação Escolar de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais no âmbito da SEED/PR, que contemple a reestruturação das equipes do Departamento de Diversidade e Direitos Humanos, com a finalidade de atender as demandas curriculares, pedagógicas, de formação de professores, de infraestrutura e gestão escolar;
- Criar em conjunto com os Movimentos Sociais e de acordo com o protocolo de consultas de cada povo tradicional, as Diretrizes Curriculares Estaduais para cada um dos povos tradicionais demandantes, com a finalidade de adequar o



funcionamento, organização e currículos escolares ao mundo do trabalho, da cultura e dos direitos das comunidades tradicionais e povos indígenas (ex. Calendário escolar específico, tempos escolares diferenciados, material didático, merenda escolar, seleção de conteúdos, carta de anuência);

- Ampliar e qualificar, com a participação dos Movimentos Sociais de povos tradicionais, a Formação Continuada de professores;
- Ampliar programa de Merenda Escolar que contemple a produção dos povos tradicionais, que considere, sobretudo, os hábitos culturais alimentares de cada povo;
- Inclusão das categorias de todos os povos tradicionais no SERE (e.g Faxinalenses, Pescadores Artesanais) via autodeclaração coletiva;
- Implantação da Carta de Anuência para os povos tradicionais segundo critérios definidos em comum acordo com os povos tradicionais (protocolo de consultas) com intuito de fortalecer a gestão democrática da escola, dando efetividade à Convenção 169 da OIT no que se refere ao direito à autodeterminação dos povos;

**Para além das nossas propostas gerais, cada comunidade tem propostas e necessidades específicas, que elencamos a seguir:**

#### **Comunidades Quilombolas**

- Criação de diretrizes estaduais para a educação escolar quilombola;
- Efetivação das diretrizes nacionais para a educação escolar quilombola, sobretudo nas escolas não quilombolas que possuam alunos de comunidades remanescentes de quilombos;
- Implementação da disciplina de “Ancestralidade Negra e Luta por Direitos” na educação básica (em todos os anos de ensino);
- Adequação administrativa e pedagógica das escolas municipais contidas em territórios remanescentes de quilombos para educação escolar quilombola;
- Criação de APMF no Colégio Estadual Quilombolas Diogo Ramos, localizado na comunidade remanescente João Surá.

#### **Povos de Terreiro**

- Capacitação (Formação Continuada) que contemple religiões de cultura de matriz africana como requisito necessário para a distribuição de disciplinas de Ensino Religioso;
- Maior transparência nos procedimentos sobre casos de racismo cultural e religioso tratados pela SEED;

#### **Povos Faxinalenses**

- Efetivação da Carta de Anuência nas escolas situadas em territórios faxinalenses;
- Abertura de escolas municipais nas comunidades faxinalenses;
- Abertura de ensino fundamental séries finais e médio nas comunidades faxinalenses;
- Inclusão da identidade faxinalense no SERE;
- Programa de Formação Continuada construído com lideranças de comunidades faxinalenses;
- Criação de Diretrizes Curriculares da Educação Escolar Faxinalense;
- Alteração da nomenclatura das escolas que hoje possuem o nome de nossos colonizadores e opressores para “Escolas de Educação Escolar Faxinalense” e indicação pelos faxinalenses, do nome das escolas em suas comunidades;

#### **Indígenas (Guarani Nhandewa)**

- Reconhecimento de que todo o território seja considerado espaço educacional (casa de reza, roças, mato, rios, ....);

- Reconhecimento e fortalecimento de professores bilíngues, a partir de menção de tal formação em currículo;
- Construção de salas para laboratórios;

### **Ciganos**

- Formação continuada de professores sobre a cultura cigana e outras etnias;
- Retorno da coordenação cigana na SEED;
- Retorno de técnica da SEED que conhece a cultura e as necessidades ciganas;
- Divulgação do dia estadual do cigano nas escolas;

### **Pescadores e Pescadoras Artesanais**

- Alterar a nomenclatura das Escolas das Ilhas/Campo para “Escolas de educação escolar de Pescadores(as) e Caiçaras”;
- Criação das Diretrizes da Educação Escolar de Pescadores(as) Artesanais e Caiçaras;
- Efetivação da Carta de Anuência;
- Inclusão da identidade de pescador(a) artesanal no SERE;
- Compra de geradores e disponibilidade de combustível para recebimento e manutenção de merenda escolar;
- Auxílio na criação e fortalecimento de instâncias colegiadas (APMF, conselho escolar).

A experiência proporcionada por Dandara ao me convidar para um encontro que ilustrava o contexto de organização e luta pela educação, não apenas das comunidades remanescentes de quilombos, mas também dos povos tradicionais do Paraná, foi o que me levou a solicitar sua ajuda dois meses depois, quando Lucas, de Guaíra-PR, me questionou sobre o ENCCEJA.

Apesar do curto tempo de preparação, da distância entre as comunidades e das atribuições do dia a dia que impediram Dandara de auxiliar diretamente, talvez eu só tenha reconhecido a importância dada à educação escolar a partir de nossos encontros. Motivado pela iniciativa de Lucas, que agora também havia convidado seus irmãos Chico e Adrieli, bem como a esposa de Chico, Miriam. A partir disso essa pesquisa se transforma novamente, minhas visitas à comunidade Manoel Ciríaco dos Santos passam a ter como foco um cronograma de estudos até a data da prova.

Durante três encontros, levei provas anteriores do ENCCEJA para que pudessemos resolvê-las em grupo, possibilitando o estudo a partir da prática dos exercícios apresentados. O último encontro culminou na realização da prova em Marechal Cândido Rondon-PR, já que Guaíra-PR não era um polo de aplicação do Exame. Dos quatro participantes, Chico e Miriam obtiveram notas suficientes para obter o certificado do Ensino Médio. Enquanto Lucas e Adrieli foram aprovados parcialmente, exigindo que refizessem algumas provas para a obtenção do certificado.

Assim, para alguns membros da Manoel Ciriaco um ciclo se encerrava. Em conversas com Chico pude entender que para ele, o certificado do ensino médio apresentava não só o encerramento de um período traumático (o período escolar) e a obtenção de um título para o mercado de trabalho, mas a abertura de uma possibilidade.

Se em determinado momento ele havia parado de crer na educação como motor de libertação, para usarmos novamente à assertiva freireana, nossa experiência conjunta abriu novos caminhos. Às 16h do dia 15 de agosto de 2023, quase dez anos após o abandono da escola, Chico me envia uma mensagem com os dizeres: “Boa tarde Felipe, tenho novidade pra te dizer, comecei o curso de administração”.

### 6.3. FABULAR: RELIGIOSIDADE E ALTERIDADE

Como já mencionei ao longo deste texto, não consigo precisar exatamente em qual momento os quilombolas e eu começamos a depositar uma confiança mútua digna de confidências, que, inclusive, jamais serão publicadas. Apesar de eles possuírem uma longa história de esperanças depositadas, traições vivenciadas, frustrações, e como Acotirene expressou, o "ódio" que sentiram em algumas ocasiões com a partir das ações de pesquisadores, os quilombolas, em determinado momento, acreditaram que nossa relação seria diferente.

Nesse contexto, para tecer algumas compreensões talvez seja necessário retomar a já mencionada noção de crença. Para Certeau (1979), o ato de crer fica entre o reconhecimento de uma alteridade e o estabelecimento de um contrato; a crença desaparece se qualquer um dos termos for flexível. Neste sentido, entre todas as formalidades contratuais que esta pesquisa envolveu - desde as exigências dos comitês de ética que, por muitas vezes, impediram a publicação das fotos dos protagonistas da história de resistência do Paraná, até a necessidade de alterar os nomes, o que me obrigou a "nomear" os Outros - talvez o contrato mais sólido que tenhamos estabelecido tenha sido, justamente, o simples reconhecimento de nossas condições de alteridade.

Mas podemos ir além. Se como afirmei, apoiado em Certeau (2015), que a crença é, antes de tudo, a rejeição de uma inscrição em um determinado *lugar*. E se o *lugar*

certeuniano é o modo de ser da ordem, ou seja, a relação entre as instituições e uma organização do saber (discurso) que situa e rege elementos heterogêneos e suas coexistências. Assumir a crença torna-se o oposto de assumir o saber, ou seja, é enunciar que não sabe de algo, mas crê. É pela crença que se rompe com o estatuto de verdade do discurso e transforma a enunciação em uma prática.

Portanto, esse estatuto de confiança mútua talvez só tenha surgido, quando, crendo uns nos outros, nos recusamos a nos inscrever nos *lugares* de pesquisador-pesquisados. Isso ficava evidente sempre que tentava realizar uma pesquisa mais "formal", especialmente nas entrevistas gravadas. O "fracasso" de uma delas ilustra o que Michel de Certeau (1989) defendia.

Felipe: Beleza, gravando. A primeira pergunta é: Você gostaria de se apresentar?

Lara: Sou a Lara, sou quilombola, tenho 30 anos, sou professora, trabalho na escola há um bom tempo já... Péra, você precisa de bastante dados?

Felipe: O que você quiser falar.

Lara: Ok, vamos lá... [começa a rir] nossa é difícil isso, [risos], quando a pessoa é amiga entrevistar não dá certo.... (Excertos Lara)

Entretanto, minha terceira narrativa "heterológica" não implica, apenas, na consideração de uma relação de amizade estabelecida, ou no resgate do caráter experiencial como autoridade etnográfica (Clifford, 2002).

Quando comecei a estudar sobre a história e a memória de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil e no Paraná, ainda sob as amarras da identidade, uma das "categorias analíticas" que busquei "encontrar no campo" era a influência da religiosidade de matriz africana.

Neste momento, eu poderia reproduzir o que os antropólogos de comunidades remanescentes quilombolas têm sido hábeis em "revelar". Em comunidades remanescentes de quilombos sempre há marcas da ancestralidade, mesmo frente ao caráter heterogêneo de cada contexto, de cada comunidade (O'Dwyer, 2001; Arruti, 2011; Gomes, 2018). A comunidade Adelaide, por exemplo, possui uma forte influência da religião católica, no entanto, carrega os traços de uma ancestralidade afro-brasileira na figura de suas benzedeadas.

Em união com os outros negros, José Ferreira, Tio José Rapadura e Tia Bira, sua

sobrinha, construíram uma capelinha de ripão para colocar a imagem de São Sebastião, que foi trazida pela negra Adelaide Maria Trindade. Todos os fazendeiros, que viviam por ali e aos arredores, tinham devoção a São Sebastião e muito respeito por Adelaide, que também benzia as criações das fazendas, pedindo graças a São Sebastião. A cada ano, no dia 20 de janeiro, comemoravam com uma grande festa, para a honra de São Sebastião, o Santo de sua devoção. [...] Os negros da comunidade do Rocio sempre foram muito devotos, sempre existiram novenas antes do dia 20 de janeiro (Silva, 2018, p. 32-34)

No entanto, como a intenção da heterologia não é produzir um *logos* “sobre” a religiosidade das comunidades remanescentes de quilombos, mas o oposto, tornar possível metodologicamente a construção de um *logos* onde o *Outro*, quilombola, a partir da sua condição de alteridade altere o *Mesmo* que escreve. Foi, justamente, a partir da experiência religiosa que essa experiência se consolidou.

Para tanto, é importante retomar como se estabeleceu minha relação com a religião ao longo da minha vida.

Estudei, até o início do ensino médio, em um colégio de freiras, fui crismado na igreja católica e, durante a infância, participei com certa frequência das missas aos domingos. No entanto, se há algo que extraí do colégio de freiras e do período em que vivenciei o catolicismo foi uma certa repulsa à prática religiosa.

O colégio sempre se mostrou uma instituição perfeita para a manutenção de preconceitos de classe, moralismos religiosos e de racismos institucionalizados. Só consigo me lembrar de um colega negro que frequentou o colégio comigo, e que, compartilhava dos ressentimentos vividos naquela época. Essa experiência me levou para caminhos muito distantes da religião ou qualquer outra forma de espiritualidade. E assim permaneci até o início da pesquisa.

A partir do momento em que passei a visitar o quilombo Manoel Ciríaco dos Santos, sempre me foram relatadas experiências dos membros da comunidade com a Umbanda. Seja pela já narrada sabedoria incomum de Zé Preto, que era visto como um “adivinhão” ou seja, um vidente. Seja pela mística de como Benedito parou de beber depois de incorporar Exu Tranca Rua.

No entanto, foi com Catarina que pude vivenciar a religiosidade. Embora a irmã dos moradores do quilombo possua residência fixa na periferia urbana de Guaíra-PR, quase todas as vezes em que eu ia ao quilombo, acabávamos visitando sua casa. Por vezes chegávamos para o almoço, que ela fazia com destreza; outras combinávamos um

churrasco cercado da musicalidade de Guar, seu esposo, que sempre iniciava uma roda de samba pela tarde; às vezes eu percebia que Nair s gostaria de me levar até Guaíra-PR para mostrar algo “novo”.

A partir da sua crença, Catarina também fez seu ofício. Um dos motivos que a levou a morar na cidade foi a oportunidade de trabalhar como médium benzedeira três vezes por semana em um grande centro umbandista em Terra Roxa-PR, dedicando os demais dias para benzer em sua própria casa.

Eu tinha o dom, mas não queria Felipe, a gente nunca aceita. Quando eu ia nos lugares falavam pra mim que eu tinha que fazer caridade, ajudar os outros a benzer, eu falava ‘não, não’ eu não quero, mas eu sofria muito, me queimei no fogo, ca dentro de uma caixa de melado e queimei meus braço tudinho, eu ia ficando mais e mais doente, aí um dia que eu cheguei no centro e um caboclo sete flechas me falou “está chegando sua hora, ou você começa ou vai partir”. Então eu mandei fazer minha roupa e hoje eu benzo criança, velho, de tudo. Já faz 20 e poucos anos que eu faço isso. Sou feliz e são largo depois que eu morrer. Mas antes quero ensinar uma pessoa pra seguir meu caminho, para não acabar (Excerto Catarina).

O relato de Catarina se assemelha  fábula de fundação da Umbanda, na qual médiuns são convocados por entidades para agir em prol do coletivo, praticar a caridade e, ao recusar essa missão, acabam atraindo para si o sofrimento que, por meio de suas práticas, poderiam aliviar (Pinheiro, 2018). Além das semelhanças com a própria religião, Catarina compartilhou comigo que quase sempre incorpora entidades de pretos velhos, geralmente representadas como figuras encurvadas. Essas entidades veem em seu corpo e na sua pele não apenas as memórias de um passado de escravização que viveram em seu tempo, mas também as experiências pessoais de Catarina. Que me compartilhou as dores que carrega por ter crescido agachada, colhendo algodão, o que se tornou um elo entre sua subjetividade e as entidades que incorpora.

Durante uma visita à sua casa, em vez de pedir que Catarina compartilhasse mais sobre suas práticas religiosas, solicitei uma benção. Percebi que isso a surpreendeu, o que confirmou a minha suspeita de que poucos “pesquisadores” buscavam seu benzimento.

Catarina pediu-me para esperar na sala enquanto ela preparava o espaço. Enquanto o almoço acontecia lá fora, entrei na casa e me sentei na sala: havia dois sofás

de frente para uma TV, um tapete cobrindo quase todo o chão de madeira, e gatos filhotes brincando ao meu redor, o que me fez perder a noção do tempo.

Em determinado momento, Catarina me chamou para entrar em um pequeno quarto anexo à sala. Ela vestia uma bata branca que ia até os pés, com diversas guias coloridas em seu pescoço e estava descalça. No quarto, que cabia apenas duas ou, no máximo, três pessoas, havia uma mesa em forma de altar com imagens de santos e pretos velhos de diferentes tamanhos, um caderno de anotações com alguns nomes, fotos de pessoas, velas acesas e um par de copos contendo uma bebida escura.

Nesse momento, Catarina começou o processo de incorporação de uma entidade de pretos velhos, Vó Maria Conga, que, segundo a crença, fora uma princesa filha do rei do Congo, trazida como escravizada para o Brasil, mas que se liberta e funda um quilombo para proteger escravizados fugitivos.

Agora incorporada, Vó Conga passa a caminhar em volta do meu corpo, batendo os pés no chão, encurvada e cambaleante, como alguém que carrega consigo uma história de dor e luta.

Enquanto ela me fita dos pés à cabeça, estala os dedos no mesmo ritmo de suas pisadas, sinto meus braços pesarem, um arrepio toma conta do meu corpo, ela sorri. “Quanta dúvida ocê carrega hein meu fio”. Um ramo verde passa pelo meu rosto e leva consigo uma lágrima. Vó Conga coloca uma guia de sete cores (linhas) em meu pescoço. “Essa eu memo cruzei pocê meu filho – Meu axé tá cocê”. Meus pés e mãos adormecem. Sigo em completo silêncio.

**A palavra sem escrita, o canto de uma enunciação pura, o ato de falar sem saber – o prazer de escutar.** Não se trata aqui de fatos ou de experiências “extraordinárias” que os discursos hagiográficos ou místicos, utilizam, sob formas, aliás, muito diferentes, para estabelecer o *estatuto* de uma linguagem de “verdade”. [...] O efeito desta operação, um resto que ela produz ao triunfar, mas que não visava a produzir. Este resto do pensamento construtor, sua recaída e seu recalçamento, **isto será, finalmente, o Outro** (Certeau, 2011a, p. 227, grifo nosso)

Meses se passam, uma moça me interpela em uma loja de rua: “Isso no seu pescoço é uma guia? Qual centro você vai?”. Surpreso, digo sem saber: “No quilombo”.

## 7. CONSIDERAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS

Inicialmente, direcionei meu olhar para o contexto historiográfico e discursivo sobre a “Invenção do Quilombo” ao longo da história no Brasil e no Paraná. Com isso, pude perceber que cada vertente político-epistemológica procurou “representar” o quilombo de acordo com seu tempo, seus interesses, e ideologias de sua época: por vezes considerando-o como um fenômeno “contra-aculturativo”, ora como um centro de resistência ao contexto colonial escravista, ora como projeto de nação. Tais interpretações se espraiam até os dias atuais para as Comunidades Remanescentes de Quilombos em nosso país.

Em um segundo momento, as discussões sobre o conceito de quilombo me fizeram compreender que a exclusão sistemática das pessoas negras e quilombolas através da sua definição como *outridades* são motivadas por um desejo do branco de consolidar/afirmar o poder através de uma identidade, isto é, o branco constrói sua identidade a partir da exclusão do negro como seu *Outro*. A identidade é antes de tudo calcada em uma forma de propriedade.

Deste modo, busquei no conceito de diferença insumos para construir uma noção sub-reptícia de alteridade, que é o processo de diferenciação, e que deve ser dado em primazia. Meu argumento então, foi que qualquer estudo que considere a diferença como a negação do Mesmo, e não como sua positividade, sustenta um princípio de objetificação. A característica central deste modo de pensar é, como acabei de assinalar, o princípio de diferenciação.

A partir de tal percepção, estudar Comunidades Remanescentes de Quilombos, calcado em minha vivência que permeia as relações étnico-raciais a partir de um lugar onde me identifico/identificam como sujeito branco cidadão, características vistas como antagônicas às de sujeitos quilombolas, me levou a um problema central: filosófico, político e discursivo, o da *inacessibilidade* do *Outro*.

Tentei mostrar, antes de mais nada, que esse é um problema não apenas de discurso, mas de subjetividade. Para tanto, entendi que discurso não é a carne que constitui o ser, que lhe dá vida, mas, da mesma forma, que não há como existir alguém em um vácuo discursivo.



O empreendimento que tentei desempenhar nesta tese, então, foi tornar possível metodologicamente a construção de um texto onde o *Outro* possa falar por si mesmo a partir da sua condição de alteridade, isto é, atravessando o *Eu* pesquisador, uma vez que é somente quando o *Outro* fala por si próprio que rompemos com a nefasta tradição de objetificá-lo. Recorri, assim, aos *rastros* da obra de Michel de Certeau, que tratavam sobre um desejo que foi interrompido por sua morte: o desejo de construir uma “ciência do *Outro*”, ou uma “heterologia”.

Inicialmente, entendi que a heterologia também se apresenta como uma “operação”. Esta se inscreve em um *lugar* social, no qual se articulam instituições e a organização de saberes, e insere a própria operação como produto e produtora de um contexto, considerando que história não deve ser entendida como um fato verdadeiro que se desvela na análise do passado, mas a partir de sua condição lacunar, isto é, direcionando um olhar para contextos particulares e cotidianos que possibilitam reescrever um saber que comumente se propôs universal.

Posteriormente, me ancorei nos conceitos de “estratégias e táticas” como operativos, isto é, eles são capazes de nos contar as ações do *Outro* e como estas são percebidas por nós, sem recorrer à *definição* do *Outro*. Em outras palavras, eles buscam no que o outro nos diz e faz, em divergência ao que o *Outro* é. Ao se concentrar nas práticas, uma heterologia calcada nestes conceitos é capaz de nos mostrar que as pessoas “*ordinárias*” são tão capazes de promover mudanças no mundo quanto as *poderosas*.

A partir de então, quando busquei produzir tal “heterologia” com as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Paraná, me vi em face de uma subjetividade completamente paralisada, tornando-me um *Outro* em silêncio. Escrevi e apaguei uma centena de milhares de palavras e, ao fim, sinto essa tese tão incompleta quanto minha subjetividade.

A experiência no quilombo, no entanto, me permitiu entender *rastros* de uma pseudo-heterologia: se a noção de práticas fosse dar primazia à circunstância da ação, tal como comumente fazem ao ler sobre o cotidiano certauniano, então a estratégia seria sempre consequência do *lugar* e a tática seria sempre consequência do *espaço*. Mas isso é ao mesmo tempo redundante e limitante, tal concepção priva tanto a estratégia

quanto à tática de sua noção ativa, ou seja, ela nega que sejam, de fato, produtoras de *possibilidades*. Se alguém age taticamente porque não possui um *lugar próprio*, então estará sempre sem este *lugar*.

A heterologia, então, define espaço e lugar como produto e produtores dos sujeitos. O espaço não é simplesmente o terreno das relações de poder e da vida cotidiana. Se insistirmos na uniformidade dos *lugares* e nos recusarmos em reconhecer a diferença inerente às relações, então não podemos evitar o silêncio do outro e de nós mesmos.

Demorei a entender que atribuí a mim esse *lugar* estável de colonizador, branco, intelectual e responsável pela “representação sobre o outro” e me silencieei, quando, na verdade, me viam como um companheiro de pagode, um aliado de lutas, um ajudante de obras, um filho, um neto.

E é exatamente o que o empreendimento heterológico busca fazer: afastar o saber de uma *análise* da cultura, que pressupõe que o estado de coisas chamado *cultura* é um composto de *símbolos*, ou outras estruturas.

Não quero dizer, no entanto, que a heterologia relativiza tudo o que escreve, pelo contrário, ela produz algo novo compartilhado entre o *Mesmo* e o *Outro*.

Isso só pode ocorrer a partir de outro conceito operativo que manifesta a conexão das nossas subjetividades, a crença no *Outro*: Eu creio no que eles me contam, eles creem que irei reproduzir, e é uma crença resistente às intempéries da vida. Mesmo com sucessivas traições por parte dos brancos pesquisadores, ainda creem em mim, confiam em mim, me contam seus segredos, seus desejos, suas alegrias, seus sonhos, suas histórias.

O que aprendi com estas e estes quilombolas é crer nesse mundo. Crer no *Outro*. A crença é que promove a liberdade de produção, de produzir algo novo e coexistente.

Pude refletir, então, que não há heterologia sem um contato íntimo e sensível com o *Outro*.

Ressalvo, desde já, que uma heterologia não deve ser interpretada como uma “antropologia do bem”, que se utiliza da mesma autoridade etnográfica, criticada ao longo deste texto, visando legitimar o *Outro* enquanto sujeitos de direito. Embora essa prática política também deva existir e seja um imperativo que nós pesquisadores a façamos, ela

não está no campo da heterologia pois naquela ainda se utiliza a representação do que o *Outro* é, para autorizá-lo ou não discursivamente.

Minha conclusão, portanto, é que somente a partir do questionamento “de que modo se vive o quilombo” é que se pode evitar objetivá-lo. Somente perguntando “como se vive” é que podemos evitar a questão redutora de “o que é o quilombo”.

Enquanto persistirmos em examinar o *Outro* nos termos do que “é”, continuaremos a objetivá-lo, representá-lo sob o escrutínio de nossa razão. Deste modo, se não é possível **pensar como** quilombolas, sequer **pensar sobre** quilombolas, no máximo, conseguiremos **pensar com** eles(as).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, L. S. DE. Quilombo e Política. Em: MOURA, C. (Ed.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 378.
- ARRUDA, R. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. **Ambiente & Sociedade**, n. 5, p. 79–92, dez. 1999.
- ARRUTI, J. M. Quilombos. Em: PINHO, O. (Ed.). **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Em: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (Eds.). **Teorias da Etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- BENTO, M. A. S. Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. **Tese**—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CARARO, A. R. A. **A Invernada Paiol de Telha e a nova legislação quilombola (1975-2015)**. Dissertação—Ponta Grossa: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.
- CARARO, A. R. A.; CARARO, J. Paiol de Telhas: A saga de um quilombo no Paraná. **Revista Ars Histórica**, v. 6, p. 1–14, 2013.
- CARDOSO, R. L. **Um olhar mais aprofundado sobre o Quilombo Palmital dos Pretos – Sindimovec**. Disponível em: <<http://www.sindimovec.com.br/um-olhar-mais-aprofundado-sobre-o-quilombo-palmital-dos-pretos/>>. Acesso em: 11 abr. 2023.
- CARNEIRO, S. **Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CASTRO, E. V. DE. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 44, n. 4, p. 15–26, 2010.
- CERTEAU, M. Une pratique sociale de la différence: croire. Em: **Faire croire**. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIe au XVe siècle. Rome: École Française de Rome, 1979. p. 363–383.
- CERTEAU, M. **Heterologies: discourse on the Other**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- CERTEAU, M. **La tomada de la palabra y otros escritos políticos**. México: Universidade Iberoamericana, 1995.

CERTEAU, M. **A escrita da História**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

CERTEAU, M. **História e Psicanálise: entre ciência e ficção**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011b.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano - 1: Artes de fazer**. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CERTEAU, M. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015. v. 1

CERTEAU, M. **O lugar do outro: História religiosa e mística**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. v. 1

COLOMBO, L. O. A ORIGEM DO QUILOMBO APEPU E A QUESTÃO FUNDIÁRIA. **Projectare: Revista de Arquitetura e Urbanismo**, v. 11, p. 221–241, 2021.

CRUZ, C. M.; MARQUES, S. M. DOS S. A questão quilombola - Palmas. Em: PORTO, L.; SALLES, J. DE O.; MARQUES, S. M. DOS S. (Eds.). **Memórias dos povos do campo no Paraná: Centro-Sul**. Curitiba: Instituto de Terras, Cartografia e Geociências - ITCG, 2013. p. 82–134.

DAR, S. et al. The business school is racist: Act up! **Organization**, p. 135050842092852, 2 jul. 2020.

DELIGNY, F. **Os vagabundos Eficazes**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

FALABRETTI, E. A PRESENÇA DO OUTRO: INTERSUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE DESCARTES E DE MERLEAU-PONTY. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n. 31, p. 515–541, 3 maio 2010.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. M. Por que Fanon? Por que agora? **Tese**, Universidade Federal de São Carlos, 2016.

FELIPE, D. A. Patrimônio Cultural Negro no Paraná: a comunidade quilombola paiol de telha. **Anais do VII Congresso Internacional de História**, p. 3303–3315, 2015.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FREITAS, D. B. **Palmares: a guerra dos escravos**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1973.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 33.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GERBER, R.; NASCIMENTO, B. **Orí**. Brasil, Angra Filmes, 1989.

GOMES, F. DOS S. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. Em: FRY, P.; REIS, E. (Eds.). **Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas**. São Paulo: ANPOCS, 1996.

GOMES, F. DOS S. Quilombos/Remanescentes de Quilombos. Em: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. (Eds.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOUVÊA, J. B. A cidade, suas imagens, vozes e silêncios: estudo da formação das relações de trabalho em um município de tradição germânica do oeste do Paraná. **Tese—Maringá**: Universidade Estadual de Maringá, 2019.

GOUVÊA, J. B.; OLIVEIRA, J. S. DE. Por que branquitudes, por que (somente) agora? **Caderno de Administração**, v. 28, n. 2, p. 5–14, 21 jan. 2021.

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Relatório 2005-2008**. Curitiba: ITCG, 2008.

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Quilombos do Paraná: relatório 2005-2010**. Curitiba: GTCM, 2010.

GUERREIRO-RAMOS, A. **Introdução crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRG, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

IANNI, O. **As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1988.

JORON, P. Heterologia e alteridade social ou a comunicação pela margem. **Contemporanea**, v. 4, n. 1, p. 11–24, 2006.

KAGAME, A. **La philosophie bânту-rwandaise de l'Être**. Paris: Presence Africaine, 1956.

KILOMBA, G. **Memórias de Plantação**. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó, 2019.

KLOZOVSKI, M. L. O cotidiano dos “herdeiros do fundão”: gestão ordinária e movimento de T.D.R (Territorialização-Desterritorialização e Reterritorialização) na comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha - Reserva do Iguaçu/PR. **Tese-Maringá**, Universidade Estadual de Maringá, 2020.

LARA, S. H. Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. Em: REIS, J. J.; GOMES, F. DOS S. (Eds.). **Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v.4, n. 2, p. 333–354, 2000.

LÉVINAS, E. **Humanismo do Outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LOBO, G. S. O Paraná que se mostra Negro e Quilombola. Em: JUNIOR, J. G.; SILVA, G. DA; COSTA, P. A. B. (Eds.). **Paraná Negro**. 1. ed. Curitiba: UFPR/PROEC, 2008.

MAIGRET, E. Les trois héritages de michel de certeau un projet éclaté d'analyse de la modernité. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 55, n. 3, p. 511–549, 4 jun. 2000.

MARQUEZINI, H. C. A. **Decisão de (Re)Existir!: Histórias e modos de Organizar de uma Comunidade Quilombola Mineira**. Dissertação—Belo Horizonte: Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), 2021.

MERLEAU-PONTY, M. **A fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOLINA, G. L. Práticas Cotidianas e Processo de Territorialização, desterritorialização e reteritorialização (T-D-R): Um estudo a partir das memórias de mulheres da Comunidade Remanescente Quilombola Adeiaide Maria Trindade Batista - Palmas/PR. **Dissertação**- Maringá, Universidade Estadual de Maringá, 2022.

MONTIBELLER-FILHO, G. **O mito do desenvolvimento sustentável**. Tese—Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

MORAES, O. R. DE. Quilombo Ivaporunduva: o caminho da gestão territorial como perspectiva de reexistência e do bem viver. **Dissertação**—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2020.

MOURA, C. Brasil: **Raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, C. **História do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MOURA, C. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MUNANGA, K. Origem e histórico dos quilombos na África. **Revista USP**, v. 28, p. 56–63, 1996.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, v. 3, n. 6–7, p. 41–49, 1985.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, A. DO. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, M. B. **O negro visto por ele mesmo**. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOVACKI, L. H. “Como se liberto nascesse de ventre livre”: escravos libertos na Freguesia da Palmeira/PR (1831-1848). **Revista Vernáculo**, v. 3, p. 67–84, 2000.

O'DWYER, E. C. Remanescentes de quilombos na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. Em: MOURA, C. (Ed.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 378.

OLIVEIRA, M. DE. O “Brasil Diferente” de Wilson Martins. **Caderno CRH**, v. 18, n. 44, p. 215–221, 2005.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

REVEL, J. **História e Historiografia: Exercícios Críticos**. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.

RAMOS, A. **As culturas negras no novo mundo**. 2.ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1946.

RIBEIRO, D. S. D. Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos: Identidade e Famílias Negras em Movimento. **Dissertação**—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil [online]**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, v. 5, n. 10, p. 1–6, 2002.



SCHMITT, A. M. Guerra dos Farrapos (1835-1845): entre o fato histórico e suas apropriações. **Esboços**, v. 25, n. 40, p. 358-377, 2018.

SILVA, T. T. DA; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, M. A. F. DA. **DA ÁFRICA AO ROCIO SÃO SEBASTIÃO - QUILOMBO DE PALMAS-PARANÁ**. Palmas: Clube de Autores, 2018.

SILVA, M. I. C. A Intergeracionalidade Quilombola: O caso da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista em Palmas - PR. **Dissertação**—Francisco Beltrão: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2021.

SOARES, E. G. Educação escolar quilombola: quando a diferença é indiferente. **Tese**—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WACHOWICZ, R. C. **História do Paraná**. Curitiba: Vicentina, 1988.

## ANEXO I

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidá-la a participar da pesquisa intitulada “MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIAS: A GESTÃO ORDINÁRIA, O COTIDIANO E A TERRITORIALIZAÇÃO DAS MULHERES-LIDERANÇAS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARANÁ”, que é coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa, da Universidade Estadual de Maringá. O objetivo da pesquisa é “desvelar, a partir das memórias de resistências das mulheres-lideranças em comunidades quilombolas do estado do Paraná, a gestão ordinária por meio das práticas cotidianas, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização destas mulheres neste território”. Para isto, a sua participação é muito importante, e ela se daria a partir dos seus relatos. A nossa intenção é fazer uma entrevista com você, a partir de perguntas gerais sobre sua vida, trazendo à luz a visão das mulheres lideranças quilombolas acerca de seu cotidiano. Isto traz como principal benefício a possibilidade de ouvirmos outras vozes (que não as masculinas) no que diz respeito a tais vivências, vozes estas muitas vezes negligenciadas ou esquecidas. Desta maneira, a pesquisa tem o risco de causar danos psíquicos, sociais ou culturais, pois a presença de pesquisadores pode mexer com o aparente equilíbrio cultural e psicológico que existe; também as perguntas podem fazer aflorar memórias que causaram dor e sofrimento em sua vida, e isso pode afetá-la emocionalmente. Nossa intenção não é essa, pelo contrário, é valorizar as vozes e o conhecimento das mulheres de sua comunidade. Mas caso você se sinta incomodada, em qualquer momento, você tem o direito de interromper a entrevista, não responder às perguntas que julga inconvenientes e exigir a retirada de sua entrevista da pesquisa. Para minimizar esse risco, você consultará, antes da entrevista, o roteiro de pesquisa, avaliando se irá conceder ou não a entrevista, quais questões irá responder e, caso decida conceder a entrevista, quais questões não irá responder. Você poderá responder as perguntas no local em que escolher, sozinha ou na companhia de outras pessoas, como desejar. A sua participação também poderá se dar a partir de rodas de conversa, a serem realizadas

na comunidade, mediante agendamento prévio. Gostaríamos de esclarecer que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Informamos ainda que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa, e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. As entrevistas gravadas e o material transcrito ficarão sob responsabilidade da professora Elisa Yoshie Ichikawa. O material transcrito ficará arquivado sem a identificação dos participantes, por tempo indeterminado e as entrevistas gravadas serão excluídas do gravador. Eventuais fotografias e filmagens realizadas no interior das comunidades quilombolas não serão publicizadas. Os benefícios da pesquisa vão em direção da valorização do modo de ser dos quilombolas, especialmente das mulheres, e o reconhecimento de fatos históricos pouco conhecidos no Paraná, a partir das memórias de resistência de mulheres em papel de liderança nos quilombos. Caso aceite em participar da pesquisa, não receberá nenhuma compensação financeira por isso. E se tiver mais dúvidas ou necessite de maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços a seguir ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente preenchida e assinada entregue a você.

Além da assinatura nos campos específicos pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você, como participante da pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu,..... declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar VOLUNTARIAMENTE da pesquisa coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa.

\_\_\_\_\_ Data:.....

Assinatura do entrevistado

Eu,..... declaro  
que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra-nominado.

\_\_\_\_\_ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Elisa Yoshie Ichikawa

e-mail: [eyichikawa@uem.br](mailto:eyichikawa@uem.br)

Telefone: 44 99958-2267

\_\_\_\_\_ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Juliane Sachser Angnes

e-mail: [julianeangnes@gmail.com](mailto:julianeangnes@gmail.com)

Telefone: 42 99901-4705

\_\_\_\_\_ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Marcel Luciano Klozovski

e-mail: [marcelklozovski@gmail.com](mailto:marcelklozovski@gmail.com)

Telefone: 42 99965-9801

\_\_\_\_\_ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Josiane Barbosa Gouvêa

e-mail: [josiane.gouvea@ifpr.edu.br](mailto:josiane.gouvea@ifpr.edu.br)

Telefone: 45 99935-2645

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o pesquisador, conforme o endereço abaixo:

Nome: Elisa Yoshie Ichikawa

Endereço: Avenida Colombo, 5790 – Bloco C23 – sala 217 (2º andar)

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 99958-2267/3225-8370

E-mail: [eyichikawa@uem.br](mailto:eyichikawa@uem.br)

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM

Universidade Estadual de Maringá.

Av. Colombo, 5790. UEM/PPG - sala 4

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 3261-4444

E-mail: [copep@uem.br](mailto:copep@uem.br)