

Etnografia reflexiva e cartografia da alteridade em comunidades quilombolas: saberes, trajetórias e espaços sociais

*Luiz Augusto Sousa Nascimento*¹

Reflective ethnography and mapping of otherness in quilombolas communities: knowledge, trajectories and social spaces

Etnografía reflexiva y cartografía de la alteridad en comunidades quilombolas: conocimiento, trayectorias y espacios sociales

Resumo

A pesquisa se propôs a realizar um esboço etnográfico de quatro comunidades quilombolas no médio sertão maranhense, atentando para os elementos intrínsecos da produção de conhecimentos. Como suporte metodológico, as interlocuções seguiram pelo viés dos estudos que privilegiam as alteridades e os saberes locais como pressupostos analíticos fundamentais. As comunidades quilombolas pesquisadas somente foram certificadas pela Fundação Palmares em 2006, porém, há mais de meio século, essas comunidades mantêm entre si relações de sociabilidade e intercâmbios culturais. A pesquisa procurou captar os processos de criatividade cosmopolítica, sociocosmológica e antropológica, dando ênfase para as suas próprias elaborações e construções conceituais. Para esse fim, o trabalho de campo foi um instrumental metodológico de suma importância, aliado a outras metodologias inerentes às ciências sociais.

Palavras-chave: *Quilombolas; Cosmopolítica; Alteridade; Maranhão.*

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, professor do Instituto Federal do Maranhão (IFMA) e líder do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Educação (LEPTE-CNPq-IFMA). E-mail: augustowohoty@gmail.com

Abstract

The research proposed to carry out an ethnographic sketch of four quilombola communities in the middle of the hinterland of Maranhão, paying attention to the intrinsic elements of knowledge production. Methodologically, we followed approaches that privilege alterities and local knowledge as fundamental analytical assumptions. The Palmares Foundation only certified the quilombola communities surveyed in 2006, but these communities have maintained sociability relations and cultural exchanges for more than half a century. We aimed to capture the cosmopolitical, socio-cosmological, and anthropological creativity processes and emphasize how they elaborate and construct their concepts. To this end, fieldwork was a methodological tool of paramount importance, combined with other methodologies inherent to the social sciences.

Keywords: *Quilombolas; Cosmopolitical; Otherness; Maranhão.*

Resumen

La investigación propuso llevar a cabo un bosquejo etnográfico de cuatro comunidades de quilombolas en el interior de Maranhão, prestando atención a los elementos intrínsecos de la producción de conocimiento. Como apoyo metodológico, las interlocuciones siguieron el sesgo de los estudios que privilegian las alteridades y el conocimiento local como supuestos analíticos fundamentales. Las comunidades de quilombolas encuestadas solo fueron certificadas por la Fundación Palmares en 2006, pero durante más de medio siglo estas comunidades han mantenido relaciones de sociabilidad e intercambios culturales. Intentaremos capturar los procesos de creatividad cosmopolítica, sociocosmológica y antropológica, enfatizando su propia elaboración y construcción de conceptos. Para este fin, el trabajo de campo fue una herramienta metodológica de suma importancia, combinada con otras metodologías inherentes a las ciencias sociales.

Palabras clave: *Quilombolas; Cosmopolítica; Alteridad; Maranhão.*

Introdução

Esta pesquisa procurou esboçar os aspectos fundamentais da produção de conhecimento e das sociabilidades no interior de quatro comunidades quilombolas da região do médio sertão maranhense. Para subsidiar nossos propósitos, recorreremos ao campo das reflexões acerca da antropologia pós-moderna ou crítica cultural, que atribuem à etnografia um conjunto de adjetivos e orientações que tornam necessário repensar os cânones da etnografia clássica. Portanto, antes de chegar diretamente à descrição etnográfica das comunidades quilombolas, apresentamos, nesta breve introdução, um diálogo das reflexões tomadas pelos seguidores da antropologia pós-moderna, tendo em vista, conseqüentemente, alinhar as nossas propositivas em campo às orientações que aproximam dos nossos propósitos, as quais estão relacionadas à alteridade, à cosmopolítica e às sociocosmologias como elementos dinâmicos do pensamento das pessoas que habitam as comunidades quilombolas em estudo.

A etnografia clássica nas últimas duas décadas foi alvo de uma série de ponderações que proporcionou debates instigantes no campo da disciplina antropologia e dos seus principais instrumentos, vistos como metodológicos: a pesquisa de campo, a observação participante e o próprio fazer etnográfico.

A pesquisa de campo no sentido clássico, que privilegiava os lugares longínquos, em busca do estranhamento, orientava que se adotasse o distanciamento do objeto de estudo, a fim de desnaturalizar o exótico e torná-lo naturalizado para o meio acadêmico. Hoje o exótico ou os “nativos” caminham nas mesmas trilhas que se entrecruzam com a dos antropólogos, ampliando o diálogo e colocando em xeque, como enfatiza o antropólogo James Clifford, a autoridade etnográfica. Para confirmar esse posicionamento, Clifford (2016, p. 41) enfatiza o cenário em que os “nativos estudam suas próprias culturas, oferecem novos ângulos de visão e profundidade de entendimento”. Sobre

esse posicionamento, há debates acalorados e polarizados no meio acadêmico: por um lado, antropólogos que defendem a “antropologia nativa” argumentam que há limitação na observação, pelo fato de o “antropólogo nativo” estar inserido na própria cultura, o que torna tudo para ele natural, trivial, sem valor analítico. Com isso, se perde a totalidade das observações e a criticidade dos sujeitos. Por outro lado, uma corrente de pensadores da antropologia pós-moderna defende que o “nativo” vive e *surfa* na sua “cultura” e, nesse sentido, possui elementos de reflexão e escrita mais apurados do que um antropólogo outsider, que muitas vezes distorce e transforma situações básicas em complexas².

Quanto a observação participante, os cânones da disciplina antropologia consideravam de suma importância que as informações capturadas pelo pesquisador em campo fossem consideradas confiáveis, devido ao fato de sua coleta ser em primeira mão e sob o controle de orientações disciplinares da academia. Esses procedimentos deveriam alinhar-se aos pressupostos da ciência moderna racionalista-positivista, os quais refutavam o modelo metodológico das ciências não puras (antropologia, psicologia, sociologia, entre outras), por considerá-lo subjetivista, indutivo e, mais recentemente, de caráter militante, como por exemplo os estudos feministas, os estudos de gênero, os estudos das relações étnicas e raciais, os estudos etnológicos, entre outros.

Todavia, os pós-modernos, principalmente George Marcus, James Clifford, Talal Asad, Renato Rosaldo e Vincent Crapanzano rechaçam veemente esses argumentos, atribuindo um caráter multidisciplinar à etnografia³. Esses autores compartilham da ideia que a etnografia não busca nem a razão que faz o poder, nem o poder que faz a razão; a etnografia se baseia na receptividade do escutar e na reciprocidade do diálogo. Tudo sobressai no diálogo e os resul-

2 Sobre o debate acerca da antropologia feita por nativos ou as análises da “antropologia nativa”, ver Asad (2016) e Rosaldo (2016).

3 Etnografia pode ser literatura? É poesia? Os teóricos pós-modernos, como Clifford (2016) e Rosaldo (2016), defendem esses pressupostos. Crapanzano (2016, p. 91) assevera que a etnografia é historicamente determinada pelo momento do encontro do etnógrafo com quem quer que ele esteja estudando.

tados subsidiam a elaboração de escritas, como ressalta James Clifford (2016, p. 61): “[...] Etnografia é uma atividade textual híbrida: ela atravessa os gêneros e as disciplinas. Todavia, a etnografia reflexiva não seja apenas literatura ou alegorias, mas insistem em que ela é sempre escrita inseridas em arranjos hierárquicos de discursos.”

Essa orientação nos conduziu a fazer uma ruptura de objetividade, pois, durante as incursões ao campo, percebemos que a nossa proposta de elaborar uma etnografia das comunidades quilombolas do médio sertão maranhense e alpercatas estava sendo conduzida por um diálogo aberto, que se confundia com literatura, poética, política e, sobretudo, pela arte de criar conceitos e explicar categorias sociologicamente locais⁴. Nesse contexto, fomos orientados a entender o que são *saberes* e suas *palavras* nas acepções dos sujeitos locais das quatro comunidades visitadas durante nossas incursões pelo interior do Maranhão.

As comunidades⁵ de Jaguarana, Peixe, Tabocal do Belém e Cambirimba, ou comunidades de “macumbeiros”, como são denominadas pejorativamente pelos regionais locais, iniciaram o processo de autorreconhecimento quilombola junto à Fundação Cultural Palmares somente a partir do ano de 2010. Porém, apenas nos últimos cinco anos, esses processos foram protocolados no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), tendo hoje as quatro comunidades, apenas o certificado de reconhecimento⁴. Portanto, de “macumbeiros” ou “comunidades de pretos” passaram a ser renomeadas como associações quilombolas, com seus respectivos estatutos próprios. Contudo, essa morfologia categórica pouco alterou a vida cotidiana dessas populações quilombolas, pois as questões de intolerância, outrora impostas pelo Estado, voltaram a germinar e os embates violentos, orquestrados pelos regionais,

4 A etnografia está avançando para áreas há muito ocupadas pela sociologia, pelo romance ou pela crítica cultural *avant-garde*, redescobrimo a alteridade e a diferença no seio das culturas ocidentais (CLIFFORD; MARCUS, 2016, p. 58).

5 Comunidades certificadas pela Fundação Palmares a partir do ano de 2010, elas apresentam em comum sua localidade (médio sertão maranhense e alpercatas), além de terem passado por algumas situações históricas comuns.

ainda são latentes. Com frequência, essas comunidades são atacadas tanto no plano físico como no plano simbólico, visto que ações violentas contra os terreiros de candomblés, no interior dos espaços quilombolas, são constantes. Somente no ano de 2019, o terreiro de Santa Bárbara, na comunidade de Cambirimba, foi atacado duas vezes, acarretando na destruição do templo e na prisão de duas lideranças religiosas. Além desses fatos, os quilombolas enfrentam os paradoxos das políticas públicas, que não levam em consideração a especificidade sociocultural dessas populações.

Como resultado desse descaso, os quilombolas usam estratégias díspares para manter diálogos que possam resguardar a sua dignidade como humanos, realizando trabalhos subalternos como *meeiros*⁶ em terras griladas pelos velhos posseiros conhecidos na região, configurando uma escravidão moderna “aos pés do Estado”, como ressalta uma liderança feminina:

Se a gente falar em nossa terra aqui é um insulto a nossa dignidade como pessoa. Mas nós somos pessoas com dignidade limpa. Com a terra ou sem ela, temos em nossa volta, gente fazendo coisas boas e gente fazendo coisas ruins. Mas para manter nossa dignidade como gente, é preciso que eles respeitem o nosso jeito, a nossa religião e que mulher preta não é servente de homem branco, nem cunhã de madame. Precisamos de terra para assegurar a vida das nossas gerações que sofre de uma nova escravidão nos pés do Estado, novas perseguições pior que aquelas dos capitães do mato e jagunços. (LIDERANÇA FEMININA..., 2017)

Quando incursionamos pela primeira vez na região e percebemos essas questões, preliminarmente concebemos a ideia de elaborar uma etnografia que desse conta dos aspectos sociológicos germinativos dos conflitos e das ações de aspreza impetradas aos quilombolas pelo Estado e por alguns segmentos da população regional. Pensamos também em descrever as principais ca-

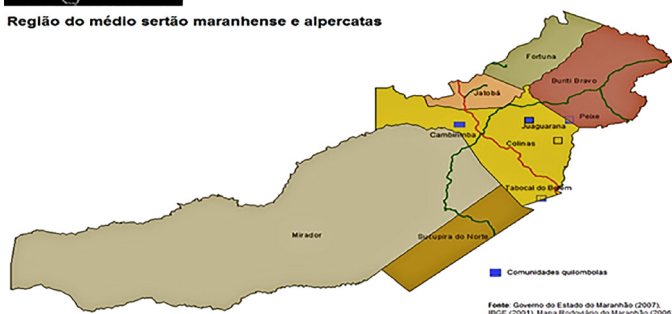
⁶ Categoria regional para designar repartição da metade da produção com os supostos posseiros ou grileiros das terras nas quais os quilombolas produzem seus alimentos.

racterísticas básicas das quatro comunidades escolhidas (Peixe, Tabocal do Belém, Jaguarana e Cambirimba), concentrando na organização social, no parentesco e na vida ritual⁷. A cada etapa da pesquisa de campo, fomos levados pela amplitude de saberes que demonstravam as principais lideranças da comunidade de Cambirimba, sobretudo as mulheres, que, de imediato, se colocaram à disposição e se habilitaram para colaborar com o nosso trabalho, narrando suas trajetórias e apresentando seus saberes sobre os “seus mundos”. Todavia, não deixamos de olhar para as outras comunidades, que se dispuseram da sua maneira a fornecer caminhos para lançar reflexões sobre outras temáticas tangentes às relações interétnicas, como se observa na localização espacial da região em estudo (Imagem 1).

Imagem 1 – Mapa da região do médio sertão maranhense.



Região do médio sertão maranhense e alpercatas



Fonte: Governo do Estado do Maranhão (2017). IBGE mapa rodoviário do Maranhão (2011).

Durante as etapas da pesquisa, foram eclodindo situações que implicaram em uma digressão dos nossos objetivos iniciais, pois fomos conduzidos a fazer uma etnografia reflexiva, pautada na compreensão de categorias nativas, na

⁷ Em termos demográficos, a população de Cambirimba possui aproximadamente 500 famílias, sendo considerada a maior entre as quatro, sendo a comunidade de Tabocal do Belém a menor, com cerca de 120 famílias.

criatividade e na arte de contar narrativas, transformando experiência e discursos em escrita. Neste sentido, a pesquisa privilegiou o equilíbrio e buscou moderar o conhecimento transmitido pelas pessoas locais, alicerçados pelas suas respectivas experiências e pela agudeza da imaginação, descrevendo acontecimentos e acrescentando afirmações morais, ideológicas e, muitas vezes, cosmológicas.

Portanto, pelo viés da etnografia reflexiva, cujos pressupostos crítico-reflexivos se pautam na transformação da experiência e do discurso em escrita, organizamos a estrutura do presente artigo em três tópicos: o primeiro, “Espaço social e os saberes locais”, será pautado em uma reflexão acerca das noções de espaço social, com base em argumentos de pensadores da teoria social moderna, examinando também as estratégias que as pessoas utilizam para criar e elaborar conceitos. No segundo tópico, “Trajetórias, caminhos e encruzilhadas”, lançamos pistas preliminares dos processos de diásporas das principais lideranças das comunidades observadas, apontando para os aspectos de bem viver, de felicidades, de angústias, mas também do sofrimento visto pelo prisma local. O sofrimento consiste em um fenômeno que não escapa a nenhuma pessoa com a “mente boa” ou em linguagem local, “desmantelado da cabeça”⁸. Finalizando, o último tópico “Saberes e as palavras”, concentra-se nos dispositivos da arte de produzir conhecimentos e a força das palavras evocadas para compreender relações sociais e espirituais, bem como para esboçar os mundos possíveis em que eles, os interlocutores, conseguem imaginar e transitar.

Espaço social e os saberes locais

Iniciaremos este tópico com uma breve introdução teórica acerca da noção de espaço social, tomando como parâmetro a teoria social moderna (BOURDIEU, 2001; GIDDENS, 1995, 2001; LUCKMANN, 2014; STRATHERN, 2011), sem perder de vista, as concepções locais referentes a tal categoria. Espaço social é

⁸ Categoria local que possui um alcance polissêmico.

uma categoria motivadora para a nossa compreensão analítica de vários fenômenos que ultrapassam a organização social e o parentesco: as construções poéticas, alegóricas e políticas, como veremos nos enunciados ou narrativas dos nossos interlocutores.

As concepções de espaço social estão imbricadas em várias interfaces na teoria social. Algumas vertentes⁹ da teoria sociológica da modernidade lançam reflexões a respeito das noções de espaço, em contexto de marcos espaço-temporal da modernidade, e, sobretudo, da individualidade do sujeito¹⁰.

Para o sociólogo Thomas Luckmann (2014), o espaço social está vinculado ao passado e ao futuro, ligado intrinsecamente às atualidades possíveis, não exatamente à atualidade contemporânea, isto é, não existe espaço social que não esteja vinculado a um *continuum*. Portanto, toda a compreensão de espaço social está ligado a um conjunto de elementos imbricados, de formas associadas ou não; a elementos bióticos ou não e que dispensam, necessariamente, o ajuste do tempo e do espaço. Já o sociólogo britânico Anthony Giddens (1995; 2001), por exemplo, assevera que o espaço social está relacionado com a multiplicidade de indivíduos, com interesses e objetivos distintos e conflitantes, que são transcendidas pelo alargamento das relações sociais, as quais se intensificaram nas últimas duas décadas, devido à expansão e ao acesso a instrumentos de comunicação instantâneos, por exemplo, a rede mundial de computadores e seus aplicativos, aos quais os quilombolas, embora precariamente, conseguem ter acesso.

Bourdieu (2001), quando esboça sua definição de espaço social, visa se afastar das concepções atreladas ao individualismo moderno, defendendo que o espaço social é determinado por estruturas sociais objetivas, ou seja, por uma multiplicidade de campos sociais, independente da consciência e da vontade dos indivíduos, mas que são capazes de orientar suas práticas e repre-

9 Existem, dentro da teoria social, pensadores que não discutem espaço social no contexto da modernidade como marco espaço-temporal, por exemplo, os marxistas ortodoxos.

10 Ver Berger (2014); Bourdieu, (2001, 2015); Giddens (1995); Luckmann, (2014).

sentenças¹¹. Bourdieu (2015) assevera que, nessas circunstâncias, os espaços sociais devem ser vistos como condições necessárias do conhecimento, con-substanciais ao pensamento, sendo o sujeito transcendental, pois, de alguma maneira, o lugar das verdades a priori é o princípio de construção de novos conhecimentos e novas relações.

As concepções desses três pensadores acerca do entendimento da noção de espaço social apresentam uma transversalidade: o sujeito moderno e as circunstâncias relacionais. Percebe-se um flerte com a subjetividade do sujeito e a multiplicidade de campos interconectados, muito característico da teoria sociológica contemporânea. Strathern (2011) desenvolve uma reflexão bem sofisticada quanto à questão em pauta. Ela flerta implicitamente com a ideia de *habitus*, de Pierre Bourdieu, quando associa certas concepções sobre o próprio ato de localizar, construir, conhecer e interpretar sujeitos. O resultado é, então, uma oscilação entre perspectivas que parecem convocar aproximações bem diversas ao mundo:

Não há nada que não seja susceptível à compreensão humana e, nesse sentido, seu produto, enquanto outros momentos parecem ser possíveis ver através da prática da interpretação em decorrência de ela ser propriamente um artifício. Podemos apreender *no mesmo lugar-espaço*, um objeto de múltiplas formas ao mesmo tempo. (STRATHERN, 2011, p. 241-242, grifos meus)

Para Strathern (2011), a particularidade inerente à ideia de um “lugar-espaço” se presta a descrições naturalistas ou científicas, que supõem como talhado, a partir de um “espaço” englobante e generalizado. Esse espaço generalizado é visto como abstrato e amorfo, necessitando, portanto, de expressão concreta e localizada, ao mesmo tempo em que é condição geral e fonte de universais na experiência humana. Para a autora, “nós chegamos desta maneira à vi-

11 Conforme apontamentos de Segaud (s.d.), a escola francesa de sociologia apresenta algumas referências fundamentais na conceitualização das noções de espaço; como representação social; relacionada com o processo de identidade, de memória simbólica e afetividade de um grupo. Este último mais generalizado para as correntes contemporâneas.

são naturalmente do espaço como pano de fundo anterior contra o qual somos convidados a ver lugares individuais como estando ‘dentro’ deste espaço” (STRATHERN, 2011, p. 247).

Não obstante, sem desconsiderar as contribuições da teoria social, nossa orientação acompanha os aportes conceituais dos nossos interlocutores, que sustentam a ideia construtiva da compreensão do espaço social como intersubjetivo e, ao mesmo tempo, pragmático, considerando o espaço social como sendo amplo e descontínuo, uma vez que envolve outros modos e outros lugares, por exemplo, o ventre da mãe, os sonhos, a roça e a memória coletiva, que elabora “o desenho da nossa ecologia”, como fica explícito na alegoria expressiva de Tina Teixeira, liderança quilombola feminina:

Bem, o que é mesmo essa coisa espaço? eu entendo que é tudo que guarda e protege alguma coisa. Desde o ventre de uma mãe que guarda e gera várias vidas que colocam nesse mundo, até minha roça que guarda e gera meus alimentos para sustentar a minha família e serve para eu labutar. A roça é o meu sustento e a minha felicidade. Então eu entendo que é uma coisa que é muito importante, como eu já disse: a barriga de uma mãe é o nosso primeiro espaço. Da barriga da minha mãe saiu todos os meus irmãos, então minha mãe é um espaço social para mim, assim como minha roça, minha casa de altar e tudo que me aguarda, meus santos, meu Deus, tudo vem do pensamento. (TEIXEIRA, T., 2018)

Essa elaboração conceitual ou essas noções implicam tornar algo – um evento ou um lugar, ou um artefato, um espaço transcendental, espiritual ou o que seja – e especificar suas qualidades singulares? Observa-se que existe uma “criação de pensamento”¹², que impulsiona novos pensamentos e a elaboração de conceitos. O espaço social é visto como lugar concebido pelo incons-

12 Deleuze (1989, 1997) sugere o debate na relação entre criação de conceitos e modelos filosóficos, asseverando que os conceitos expressam ou tornam possíveis novos pensamentos, cujos pressupostos são sempre contrapor um espaço do pensamento sem imagem, “intempestivo”, que é pluralista, heterodoxo, ontológico, ético ou trágico.

ciente (sonhos, ventre, santos, deuses) ou pelo consciente (roças, casa, altar, a comunidade, rios, entre outros). O espaço, no sentido elaborado pela interlocutora, não é meramente utilitarista, embora sirva para guardar, proteger e alimentar o corpo, o espírito e os sonhos, implicitamente evoca uma linguagem de profundidade, em que tudo pode ser entendido como estando dentro de alguma coisa, no caso, a mulher como firmamento de todas as coisas. Observa-se que a mulher é introduzida na concepção de espaço social, figurada de maneiras diversas, como provedora, capaz de gerar pessoas, proteger e alimentar. Nesses casos, as mulheres são vistas como forças vitais para o entendimento do espaço, seja social ou não, correlacionado aos demais aspectos da vida cotidiana.

As mulheres para mim é o melhor espaço, elas são casa, força e nos enchem de felicidade e conhecimento. Nossa vida começa com uma mulher ao nosso lado o tempo todo. Quando a gente é criança e chora, a gente chama por mamãe, quando alguma coisa acontece vamos correndo para o colo da mãe, quando sente fome chama mamãe, então a mulher é o melhor espaço que tenho, se eu fosse falar para você eu falaria que tem muitos espaços, mas o mais importante é o da mulher não só a mãe. Eu falo de mim porque foi a minha mãe e minha avó que me deram tudo que eu sou, portanto, elas são os meus melhores espaços, a minha vida. Se espaço é a garantia da vida, minha melhor reposta são as mulheres. (TEIXEIRA, W., 2018)

A mulher é empoderada e valorizada como espaço primordial, pois ela garante escaladas em outros espaços sociais, por exemplo, os processos de iniciação de hábitos e ritos na formação individual, assim como em ritos de sociabilidades no campo da práxis e da espiritualidade, como ressalta uma interlocutora:

Espaço social pode ser um lugar onde se juntam todos, mesmo apertado, mas se junta. Você conhece uma colmeia de abelha? Então aquilo é um espaço social, todas

as abelhas trabalham igual para garantir o alimento e a moradia. Assim também é o nosso espaço social, mas com gente humana é diferente, porque tem a diferença que uns tem de ficar a frente e outros atrás. Não é assim não, não devia ser assim, sabe? Devia ser igual as abelhas. Trabalhar igual, comer igual e morar no mesmo teto. Quando tem festa aqui na comunidade, a comida de um é igual a de todos. O que oferece para um tem que oferecer para todos. Esse movimento eu acho que devia ser espaço social, onde as pessoas se sentem parte dele, sem rejeição. Coisas que não me cabem não me pertencem. Nossa festa é um espaço social de todos, eu me sinto dela e ela faz parte de mim. Assim deveriam ser os espaços sociais. (CIGANA BOLINHA, 2018)

A concepção de espaço social proposta por Cigana Bolinha, filha de santo do terreiro de Santa Bárbara, da comunidade quilombola de Cambirimba, evidencia que a humanidade se faz distinta pela sua própria natureza de exclusão, contrariando a teoria marxista. Quando ela faz um paralelo com a sociedade de abelhas, ela ressalta que, embora a rainha ocupe uma posição diferente, as abelhas moram no mesmo espaço, se alimentam das mesmas coisas. Ela recorre também às festas de terreiro para demonstrar a sociabilidade unidirecional, por meio de alimentos ofertados a todos, sem distinção de raça, classe, religião, gênero, orientação sexual, mas sim, em função do seu pertencimento ao grupo e da solidariedade entre as pessoas.

Quando perguntamos se a comunidade quilombola é um espaço social, Cigana Bolinha foi enfática, ressaltando que a comunidade está mais no pensamento, pois, no fundo, temos várias comunidades em mundos distintos. Por exemplo, quando uma das suas entidades incorpora, por exemplo “Sete Saias”¹³, a comunidade é vista como uma grande imensidão sem limites:

13 Entidade feminina da umbanda. Sua vinda ao mundo foi marcada por muito sofrimento. Já na sua infância, se dá o início de sua aflição, pois, ao nascer sua mãe falece por complicações durante o parto. Ver Nascimento et al. (2019).

Nós que recebemos entidades sabemos que comunidade nem sempre é igual. Quando eu estou de *Sete Saias* aqui na minha comunidade, o desenho é de um tipo, em outras comunidades é de outro tipo, mas para nós é tudo unido, só que com cores diferentes. Então os locais são vistos como iguais, mas com cores diferentes, sabe? Assim, tudo que une e nos faz bem é o nosso espaço. Não vejo cerca nos caminhos que ando quando estou encostada na Sete Saias, porque o nosso mundo é um mundo onde todos podem andar e desenhar as coisas do seu jeito. É muito lindo eu poder pensar e viver nesse mundo onde tem espaço para todos. A terra é pequena para muitos mortos. No meu espaço, é vida que prevalece. (CIGANA BOLINHA, 2018)

Esta “síntese disjuntiva”¹⁴ demonstra que cada conceito se abre a todos os predicados, mesmo paradoxalmente. No enunciado de *Sete Saias*, assim como no de Wanderson Teixeira, observa-se que existem paradoxos, pois “tudo é igual, porém as cores são diferentes” quando se refere à comunidade e “se espaço social é a garantia da vida, minha melhor reposta são as mulheres”, equiparadas com todas as coisas do mundo, roça, religião, casa, ventre. Portanto, há uma compreensão pluridimensional das noções de espaço social e seus periféricos. Nesse sentido, existe uma convergência com os apontamentos de Strathern (2011, p. 244), para quem o espaço evoca uma linguagem de profundidade e tudo pode ser entendido como estando dentro de alguma coisa.

Nos enunciados dos dois interlocutores, percebemos que os conceitos e as noções de espaço e espaço social, aparentemente paradoxais, fornecem indícios de um leque de subjetividades que ora transitam no campo do inconsciente, ora no campo do consciente, ganhando conotações poéticas e políticas, que

14 A síntese disjuntiva (ou disjunção inclusiva) é o operador principal da filosofia de Deleuze, o conceito assinado entre todos. Pouco importa que seja um monstro aos olhos dos chamados lógicos: Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma “lógica”, criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome por reduzir exageradamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e por assim justificar o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que dá experiência abala os dois princípios de contradição e do terceiro excluído é puro nada, e vão, todo empreendimento de aí discernir o que quer que seja (ZOURABICHVILI, 2004, p. 56).

possibilitam a criação de uma consciência de mundos sociais diferentes, em relação aos quais tudo o que se tem à disposição são termos que pertencem não somente ao mundo da ciência, mas aos mundos transcendentais, conhecidos pelo poder da imaginação.

No conjunto das narrativas categóricas elaboradas pelos nossos interlocutores, observamos que existem múltiplos significados de espaço e mundos sociais possíveis, no entanto, para o nosso propósito, a lucidez certa do *yalorixá* Wanderson Teixeira em considerar o “ventre da mãe” como o espaço primordial é, sem dúvida, elucidativa para pensar outros arranjos conceituais que indicam pistas para as investigações de naturezas diversas, como por exemplo, o desenho das trajetórias individuais de lideranças quilombolas.

Trajatórias, caminhos e encruzilhadas

A constatação da pluridimensionalidade das noções de espaço social e de mundos possíveis entre os quilombolas do médio sertão maranhense e região do Alpercatas são evidentes. Ao pensar o espaço, algumas vertentes da antropologia esclarecem como são elaboradas as concepções, produção, ocupação e eventual destruição. Neste tópico, vamos além desses pressupostos passando a seguir a orientação dos interlocutores na elaboração de conceitos, pelo viés da *síntese disjuntiva*.

As trajetórias apresentadas são, em sua grande maioria, anacrônicas¹⁵ e não seguem uma perspectiva linear. Assim, percorreremos pelas trilhas sugeridas pela antropóloga Suzane Alencar Vieira (2015) relacionada à construção de “cartografia da alteridade”, que implica na capacidade de criar e recriar locais que têm significados ontológicos para o *self* e para a coletividade.

Elegemos a “cartografia da alteridade” para percorrer um passado próximo dos nossos interlocutores e decifrar algumas experiências vividas por eles e

15 Isso não significa dizer que os interlocutores não adotam marcos temporais.

os comparsas de longas caminhadas ou, como costumeiramente eles falam: “aqueles que se perderam nas encruzilhadas e que não voltaram mais para o meio de nós”. A partir desse enunciado, percebemos que a trajetória vai além das “pisadas na terra”, ela incide em outras esferas que se estabelecem em campos de subjetividades entre os grupos locais.

Numa perspectiva metodológica do limite, no presente texto, optamos pelo recorte e elegemos trilhar a trajetória de uma liderança quilombola, no sentido de não nos perdermos no caminho. Nesse sentido, seguiremos Maria Luiza da Costa, Dona Du, liderança da comunidade de Cambirimba, *babalorixá*, chefe do terreiro de Santa Bárbara, agricultora, quebradeira de coco e mãe de dez filhos. Sua vivência se confunde com uma interseccionalidade complexa.

Com base nas manifestações expressivas da líder quilombola, atentaremos para a sua singularidade ao construir conceitos, revelar sabedorias por meio de alegorias poéticas e políticas, que gradativamente fornecem elementos para a construção de uma “cartografia da alteridade”, bem como para a compreensão da sua trajetória e da constituição da comunidade quilombola de Cambirimba.

A trajetória da família extensa de Maria Luiza da Costa foi marcada pelo enfrentamento de luta pela terra, pela busca por um espaço onde a família e seus aliados pudessem celebrar seus cultos e rituais religiosos, assim como por adquirir um pedaço de chão para cultivar a agricultura e enterrar os seus mortos.

Uma característica que nos chamou bastante atenção foi a predominância da chefia de mulher entre o seu grupo, pois a historicidade, aliada à memória coletiva do grupo, aponta para as sucessões de mulheres que exerceram a chefia. Esse fator é diferencial, se compararmos com a estrutura patriarcal

dominante¹⁶ na região, caracterizada pela dominação masculina, no sentido proposto por Bourdieu (2010, p.17), que a define como “um poder de homens sobre mulheres, que se manifesta nas relações sociais e ali também se dissimula, infiltrando-se invisível, camuflado ou inquestionado no pensamento e nas concepções de mundo”. Trata-se de uma força que informa divisões sexuais arbitrárias para as mulheres, uma forma opressiva, capaz de aviltar, inibir ou impedir qualquer ação que seja contrária ao desejo masculino no sentido genérico.

Luiza da Costa (Dona Du) usando a noção de “cartografia da alteridade”. O grupo social que constitui, atualmente, a comunidade quilombola de Cambirimba foi formado a partir da união da família Costa com a família Teixeira, sendo que ambas trabalhavam como agregadas em propriedades griladas na região de Caxias, no leste do estado do Maranhão, onde pagavam renda para trabalhar nas terras de uma fazenda decadente economicamente.

Meu bisavô assuntava que desde que teve memória e entendimento, lembra que os pais dele moravam e colocavam roça na região do Soter [Caxias]. Era terra nossa, mas tinha um fazendeiro que dizia que era dele, então como ele tinha força, exigia que para nós trabalhar nas terras era preciso que pagássemos a meia [dividir a produção] para ele e ainda abusava das mulheres mais nova solteira. Como a cabeça dos mais velhos era fraca, eles acabaram aceitando, porque o fazendeiro dizia que negros não têm terra, negros eram um bando de vagabundos que servia somente pra fazer macumba e roubar. A minha avó enfrentou o fazendeiro que queria bulir com sua irmã mais nova, nenhum homem tinha coragem de enfrentar ela. Meu avô contava que ela enfrentava qualquer um. Um dia enfrentou o fazendeiro e depois carregou os parentes e se embrenhou mais para

16 Na memória da Dona Du, desde que ela tem conhecimento, o seu grupo sempre foi liderado por mulheres. Ela cita na ordem: sua avó, depois do falecimento do marido, assumiu todas as condições do grupo, enfrentando perseguições de fazendeiros e suportando o assédio de homens. Depois, sua mãe tornou-se chefe do grupo e líder espiritual, passando o bastão para a filha, Maria Luiza da Costa, que lidera o grupo nos dias atuais.

dentro do mato. Minha avó não aceitava que homem maltratasse mulher não. Assim, todas as vezes que tinha uma ameaça, mudávamos para outro lugar e assim fomos perdendo a nossas posses. (COSTA, 2018)

Dona Du nasceu no contexto em que seu grupo estava inserido, o qual se deslocava de modo pleno e dinâmico em busca de terras para cultivar. Nesse contexto de deslocamento contínuo, a líder quilombola traça sua trajetória, todavia, como ressalta a interlocutora, seu grupo não pode ser classificado como nômade, pois:

Nós não somos nômades nem ciganos. Nós éramos obrigados a fugir da perseguição dos fazendeiros, dos capangas policiais que reprimiam nosso “batuque”. Mas o que fez meus parentes sair pisando pelo mundo foi a fome que nos maltratava e a falta de terra para plantar. Se parássemos em algum lugar, logo vinha uma tropa e nos expulsavam ou nos obrigavam a trabalhar por pouco ganhar para comer. A nossa vida foi difícil, mas nunca deixamos de gostar de viver. Em nossas caminhadas, fizemos amigos, inimigos e na maioria das vezes bons parentes. (COSTA, 2018)

No fundo, observa-se um constante deslocamento ocasionado pela fome, pela perseguição aos cultos religiosos e pela vontade mesmo de percorrer o mundo afora ou viver por si, sem o controle do Estado. Como se eles fossem mendigos, lutando em sua própria miséria, contra fazendeiros poderosamente armados em um estado que legitimava a perseguição e a violência. Percebe-se que as caminhadas motivadas pelas perseguições dos fazendeiros e do próprio Estado impulsionavam novas alianças e ampliavam as relações de parentesco e compadrio, que se estendiam a localidades onde eram bem recebidos e aceitos. Essa observação aponta para a possibilidade de recomposição do *socius* e o fortalecimento de parentelas extensas. Quantos aos inimigos, Dona Du ressalta: “eles acabam virando amigos porque não saem das nossas memórias e dos nossos desejos”.

Durante as “andanças”, categoria utilizada pelos quilombolas para destacar as longas caminhadas, Dona Du adquiriu muitos conhecimentos, tornou-se *yalorixá* e, depois da morte da sua mãe, tornou-se *babalorixá*, chefe do templo de Santa Bárbara. Ela desenha com requinte de poética e política, uma síntese da sua vivência:

Não seria eu se não fosse nossas andanças. É de sofrimento, mas também cheia de alegrias. Alegria do nosso jeito, jeito de negros que no sofrimento conseguem ser feliz, mas essa felicidade só pode ser entendida por nós mesmos. Minha memória alumia quando penso nos locais por onde meus pés pisotearam. Os pés ligam a cabeça, a sabedoria que me faz lembrar de coisas boas e ruins. Tudo faz parte da vida, não se pode apagar da nossa cabeça as coisas que não se gosta, como o preconceito, o sofrimento de ser mulher negra e a ganância e o poder do povo alheio que se diz donos de tudo. Sem os meus pés eu não poderia erguer minha cabeça e enxergar os ensinamentos da vida. Desde criança escuto sofrimento de preto, histórias de negros sofridos, mas ninguém vive eternamente de sofrimento e, preto é gente também que carece de bem viver. Morei em locais que para mim foram os melhores lugares do mundo, sem luxo e extravagância, mas com o conforto e simplicidade do nosso jeito. A gente se entende. Morei em lugares onde as plantas pareciam participar das nossas vidas, pareciam gente mesmo igual nós. Gente que cuida. As plantas cuidam mais de nós que os humanos que se dizem cristãos. Necessitamos de terra para plantar. Somente é necessário a garantia da nossa terra para nós plantar e morar, aí viveremos bem. O resto, o vento forte se encarrega de semear e soprar para bem longe aqueles que não nos permitiam andar no mesmo caminho. O vento nos ajuda a desenhar a vida com todas as cores da nossa natureza. Só não pode virar ventania, senão, ninguém se segura em pé. (COSTA, 2018)

Essa reflexão é bem ilustrativa de como as lideranças locais constroem uma “cartografia da alteridade”, demonstrando a capacidade de criar e recriar lo-

cais que têm significados ontológicos e pragmáticos para o *self* e para a coletividade, construindo laços de sociabilidades com parentelas potenciais e afins, percebendo que a sociabilidade não se limita apenas aos humanos, mas a um conjunto de seres que permeiam o cosmos e se apresentam no cotidiano de maneiras bem diferentes.

Em nossas caminhadas, fiz parentes, amigos e percebi diferentes maneiras de se viver, mas sempre tendo como referência que tudo que está em nossa volta tem a sua importância, seja uma pedra, uma serra, uma boca de rio, uma árvore, até o raio, a chuva que caem do céu. São coisas que nos ensinam no silêncio e somente com presteza conseguimos compreender o que nos guiam e nos orientam. (COSTA, 2018)

A caminhada não chegou ao fim, pois Maria Luiza da Costa ainda necessita percorrer outras trilhas, enfrentar os desafios impostos pelo Estado para garantir o direito à terra. No entanto, quando no ano de 1990 sua mãe faleceu, o corpo foi sepultado no espaço da comunidade, onde hoje é chamado de Cambirimba. A líder quilombola comenta que agora as caminhadas se tornaram mais difíceis, porém não impossíveis, pois ela alega não poder se separar da sua mãe, sepultada nos fundos da sua casa e em frente ao terreiro de Santa Bárbara. Ela lembra que quando a falecida instalou o templo nas terras de Cambirimba, o grupo definitivamente resolveu fixar suas moradias, considerando que o espaço já havia sido habitado pelos seus ascendentes parentais e espirituais. Como enfatiza Wanderson Teixeira: “Cambirimba é terra de negro, é terra de preto velho também. Eles nos falam, as palavras têm força, a história, apenas reproduz com a escrita”.

Os saberes e as palavras

Cada um pensa e fala com as palavras e as categorias de que dispõe. O que nossos interlocutores dizem adquire plausibilidade, com o cuidado de não

pretender falar nem mais nem menos, mas o essencial para a compreensão. Quando o líder Wanderson Teixeira enfatiza que “Cambirimba é terra de negro, é terra de preto velho também. Eles nos falam, as palavras têm força, a história, apenas reproduz com a escrita”, ele procura demonstrar que a terra, mesmo sem sua titulação legal, historicamente é de direito dos quilombolas, que, de forma anacrônica, já ocupavam aqueles espaços. Ao mesmo tempo, tenta comprovar que os pretos velhos, entidades espirituais de cultos religiosos de matriz africana, povoam o local e, dessa maneira, tornaram-se também proprietários, viraram parentes potenciais, afins e espirituais. Essas concepções estão alicerçadas entre pontos de vista pertencentes a uma tradição cujos parâmetros axiomáticos buscam um *continuum* de características como ponto de vista, o *background* “ecosófico” que eles sempre trilharam e continuam trilhando.

O que está em jogo não é apenas a formação de grupos de parentelas reconhecíveis pelo estado cartorial de cidadania. “Todo mundo aqui é aparentado”. Para Dona Du, “a negralhada aqui é tudo parente mesmo, se não for de sangue é de consideração ou se fez um de nós durante nossas caminhadas por essas terras”. A afirmação é ancorada no potencial ilimitado das redes de parentesco cujos aspectos criativos, de acordo com as reflexões do antropólogo Roy Wagner (2010), compõem uma base de similaridade, percebida com lucidez por Dona Du.

Somos semeados pelo sol, pela chuva e pelo vento. Cada um com sua grandeza de igualdade. O sol aquece as nossas necessidades; a chuva mata a sede dos nossos legumes e esfria nossas mentes e enche os rios de poder e riqueza. O vento! o vento nos conduz para outros lugares, outros mundos que a gente vive e sabe da sua importância. O vento invade a infinidade desses mundos e de todas as coisas que existem. Nós quilombolas somos tudo. Pense numa semente com asas. Deixe o vento levar. Quem sabe um dia vamos assentar com firmeza e germinar em nossa terra forte e fincar raízes que darão frutos fortes para enfrentar o preconceito e as coisas ruins que vem de fora. (COSTA, 2018)

Esses aspectos demonstram o quanto a “cartografia da alteridade” é evidente no pensamento local. O que está em jogo não é apenas a constituição de parentesco cartorial e o reconhecimento de cidadania, tampouco, a formatação de um território mensurado, mas uma rede de parentesco e território que comportam, também, outras esferas sociais extramundanas. As lideranças quilombolas têm a consciência da importância da garantia do território assegurada pelo Estado, bem como reconhecem a maestria com que sabem desenhar, através de uma “cartografia da alteridade”, seus espaços, seus mundos e os territórios que eles visualizam como o melhor bem para viver. O resto, como ressalta dona Du, “o vento se carrega de levar”.

Considerações

Nossa proposta inicial era esboçar uma etnografia, dando ênfase à organização e às relações de parentesco de quatro comunidades quilombolas no médio sertão maranhense. No entanto, na medida em que a pesquisa foi avançando e as relações sociais foram sendo estabelecidas e estreitadas, principalmente com algumas lideranças quilombolas femininas, fomos percebendo o diferencial epistemológico que elas adotavam para demonstrar e conceituar seus respectivos lugares, assim como a maestria com que elas utilizavam conceitos para esboçar a trajetória do grupo e desenhar mapas de espaços sociais, utilizando recursos da memória coletiva, situações factuais e transcendentais, que envolviam vivos, mortos, amigos, inimigos e uma gama de entidades espirituais, configurando uma “cartografia da alteridade”.

Nesse sentido, nos importamos em torná-las presentes no texto, para que elas pudessem dialogar conosco e nós aprendermos com elas suas estratégias epistemológicas para entender o mundo e as relações sociais, na medida em que, de acordo com Tim Ingold (2019b), o campo etnográfico tem espaço para todos e para tudo. Nessa perspectiva, passamos a atentar para a compreensão que nossos interlocutores emitiam sobre espaço, trajetória e território.

Assim, passamos então a dar ênfase aos saberes locais produzidos pelos interlocutores, por meio de narrativas e contos, pautados em enredos que privilegiavam uma justaposição de componentes sociopolíticos e poéticos, alicerçados por uma qualificação criativa. Parafraseando Marilyn Strathern (2011), faz parte do exercício antropológico reconhecer que a criatividade dos nossos interlocutores é maior do que o que pode ser compreendido por qualquer análise. É exatamente essa direção que procuramos trilhar, dando ênfase às epistemologias locais, secundarizando as epistemologias dominantes¹⁷, na medida em que procuramos não fazer um balanço do seu conteúdo, mas seguir o que está acontecendo, rastreando as múltiplas trilhas do devir, onde quer que elas conduzam. Como ressalta Ingold (2019a), rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida, e essa volta à vida é perceber o quanto a antropologia e os antropólogos necessitam expressar, de forma explícita, o vigor dos saberes que os povos e os sujeitos com quem nos relacionamos têm a contribuir, quebrando as fronteiras das epistemologias dominantes e alavancando os saberes locais.

Conduzindo-nos pela “cartografia da alteridade” e envolvendo os saberes locais, foi possível abordar temas de modo imaginativo e relacionar as ideias dos nossos interlocutores com situações que ocorreram em suas trajetórias. Desse modo, nossos interlocutores esboçaram coisas importantes sobre um universo multifacetado de conhecimento, sobre comunidade, sociedade e sobre o mundo humano mais amplo. O mais significativo foi a capacidade de elaboração criativa que, posteriormente, se tornou ou se torna objeto para novas indagações e compreensões.

Referências

ALENCAR VIEIRA, Suzane. *Resistência e pirraça na malhada*. Cosmologias quilombolas no Alto Sertão de Caetité. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

¹⁷ O termo “epistemologia dominante” é um termo usado quando discutimos lugares de fala, por exemplo. O termo ilustra uma hierarquia de saberes.

ASAD, Talal. O conceito de tradução na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 207-236.

BERGER, Peter. *A construção social da realidade*. Tratado de Sociologia do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BOLINHA, Cigana. [Entrevista cedida a] Luiz Augusto Sousa Nascimento. Colinas, dez. 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2001.

CAPRANZANO, Vincent. O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Papeis Selvagens Edições, 2016. p. 91-124.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

CLIFFORD, James. Verdades parciais. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Papeis Selvagens Edições, 2016. p. 31-62.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. (Orgs.) *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

COSTA, Maria Luiza da. [Entrevista cedida a] Luiz Augusto Sousa Nascimento. Comunidade Cambirimba, dez. 2018.

DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. São Paulo: Abertos, 1989.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.

GIDDENS, Anthony. *Em defesa da Sociologia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

INGOLD, Tim. *Antropologia*. Para que serve? Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019a.

INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Ensaio movimento, conhecimento e descrição. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2019b.

LIDERANÇA FEMININA da Comunidade de Peixe. [Entrevista cedida a] Luiz Augusto Sousa Nascimento. Comunidade Peixe, mar. 2017.

LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.

NASCIMENTO, Luiz Augusto S. et al. *Diáspora e religiosidade de uma liderança quilombola no médio sertão maranhense*. São Luís: FAPEMA; IFMA, 2019. Relatório de Pesquisa.

ROSALDO, Renato. Da porta da sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

SEGAUD, Marion. *Antropologia do Espaço*. São Paulo: SESC, [s. d.].

STRATHERN, Marilyn. Sobre espaço e a profundidade. *Revista Caderno de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 241-258, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *Writing societies, writing persons*. History of the human sciences. London: Athlone Press, 1991. v. 5

TEIXEIRA, Tina. [Entrevista cedida a] Luiz Augusto Sousa Nascimento. Comunidade Cambirimba, maio 2018.

TEIXEIRA, Wanderson. [Entrevista cedida a] Luiz Augusto Sousa Nascimento. Comunidade Cambirimba, maio 2018.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naif, 2010.

ZOURABICHVILI, Francois. *Vocabulário de Deleuze*. Campinas: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias da Informação – Unicamp. 2004.

Recebido em: 24 de abril de 2020

Aprovado em: 06 de agosto de 2020