



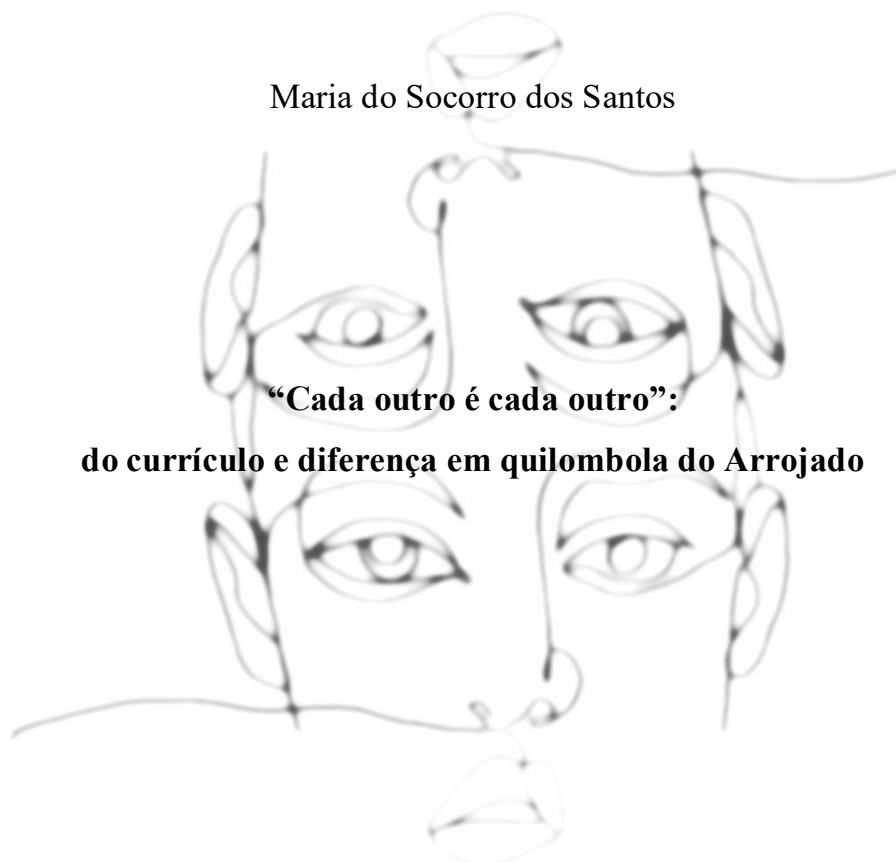
**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Maria do Socorro dos Santos

**“Cada outro é cada outro”:  
do currículo e diferença em quilombola do Arrojado**

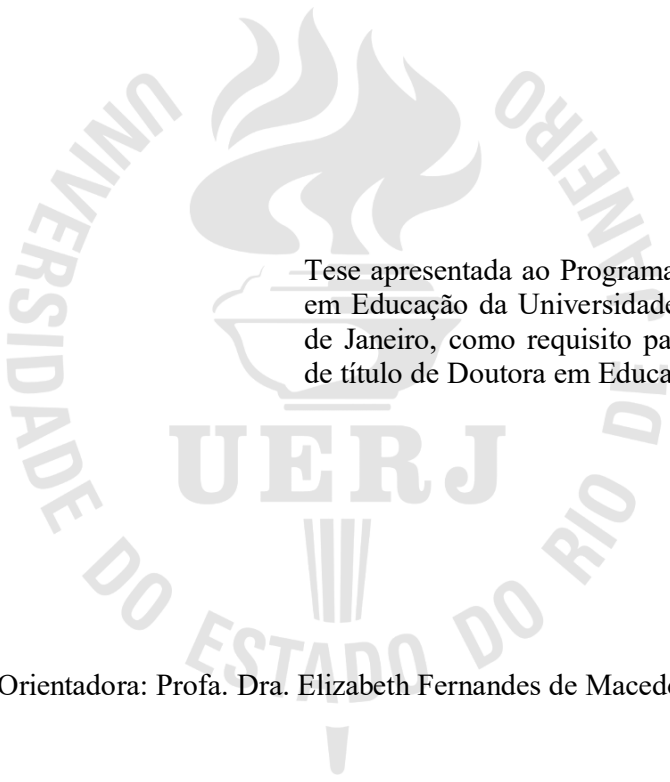


Rio de Janeiro

2022

Maria do Socorro dos Santos

**“Cada outro é cada outro”:  
do currículo e diferença em quilombola do Arrojado**



Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth Fernandes de Macedo

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S237	<p>Santos, Maria do Socorro. “Cada outro é cada outro”: do currículo e diferença em quilombola do Arrojado / Maria do Socorro dos Santos. – 2022. 205 f.</p> <p>Orientadora: Elizabeth Fernandes de Macedo. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação.</p> <p>1. Autobiografia – Teses. 2. Quilombolas – Teses. 3. Sujetividade – Teses. I. Macedo, Elizabeth Fernandes de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.</p>
bs	CDU 37

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Maria do Socorro dos Santos

**“Cada outro é cada outro”:  
do currículo e diferença em quilombola do Arrojado**

Tese de doutoramento apresentada ao programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 31 de maio de 2022

Banca Examinadora:

---

Profa. Dra. Elizabeth Fernandes de Macedo (Orientadora)  
Faculdade de Educação - UERJ

---

Profa. Dra. Janet L. Miller  
Columbia University - CU

---

Prof. Dr. Elizeu Clementino de Souza  
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

---

Profa. Dra. Maria Luiza Sússekkind Verissimo Cinelli  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Profa. Dra. Iris Verena Santos de Oliveira  
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

---

Prof. Dr. Guilherme Augusto Rezende Lemos  
Faculdade de Educação – UERJ

Rio de Janeiro

2022

Para minha mãe, Osanice Santos, amazona da minha vida.  
E para meu pai, Sebastião Santos (*in memoriam*), o nordeste  
sempre em mim.

## AGRADECIMENTOS

*“[...] acho o Rio de Janeiro uma beleza e  
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.  
Mas, o que sinto escrevo. Cumpro a sina.  
Inauguro linhagens, fundo reinos  
— dor não é amargura.”*

Adélia Prado

Iniciei meus agradecimentos utilizando o trecho do poema da Adélia Prado que, sempre com a licença poética para as palavras, traz à minha memória o que foi-estar-sendo doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – ProPEd/UERJ. Não é mais o memorar, mas um re-me-morar dos desdobramentos da pesquisa e das mãos de pessoas que estiveram ajudando-me no segurar dessa experiência. Um segurar que começou ainda no Rio Grande do Norte apontando que era possível atravessar os rios do Sertão Nordestino e adentrar os mares do Rio de Janeiro. Rios que me riem de formas diferentes. Rios que me sorriem com olhares diferentes. Rios com afetos distintos. Rios que apontam outros rios, quais sejam os rios de águas doces ou rios de mares com águas salgadas. Rios que anunciam nomes em um momento em que a escrita respira para o alento do reconhecimento. Um anunciar que antes de mim já manifestava agradecimentos à Profa. Dra. Elizabeth Macedo pelas orientações, pelo acolhimento, pelos desvios, desconstruções, discussões teóricas e indicações de estudos. A pesquisa aqui apresentada carrega na memória uma orientação generosa feita por ela! De igual maneira, agradeço à Profa. Dra. Janet Miller, pelos encontros possíveis, que mesmo não anunciando a mesma língua, sempre ofereceu o desejo da tradução, da orientação para estudos e leituras com uso da autobiografia. A franqueza nos encontros me fez pensar formas outras de pesquisa e escritas! Dos rios que molham minha família, agradeço à minha mãe, Osanice Santos, que, mesmo não estando disposta a atravessar o Rio Grande do Norte para o mar do Rio de Janeiro, sempre me chegou com amor, orações, as notícias do sertão, as bênçãos desejadas a cada início de noite, o “envio” das paisagens da chuva, que no tempo certo anunciavam-me o preparo da terra: “para na estação certa ter o que colher”. Neste Rio que molha a mãe, meu pai, Sebastião dos Santos (*in memoriam*), a quem disse que o Rio de Janeiro poderia ser o rio para rir a alegria do desejo do doutorado. Meu coração está agradecido pelo tempo em que entrou nesse Rio comigo, ainda que sentindo que dele nunca saiu. Dessas mesmas águas, agradeço aos meus irmãos, a quem as correntezas das águas colocam sempre em navegações distintas. E àqueles que têm mais se achegado à casa dos meus pais, com a

migração dos filhos para outros lugares, em especial Sânzia, Suscicleide, Adelaíde, Theo Lucas, Rita, Ismar, Elaine, Diá Moreira, Celeste, Islanúbia, Balbino, Ivanildes, Márcio Raulino, Gizelda, Elma, Vera Régia, Neli, Neta e Tereza. Como as correntezas das águas não param, agradeço a Claudia Tomé, que me incentivou para essa travessia, dizendo-me que as águas desse Rio-Mar me cabiam. Acreditou que nunca nele me afogaria! E por deixar as correntezas me levarem a diferentes caminhos, mergulho nas águas da espiritualidade, que, sob um voltar-se a Deus, agradeço a oportunidade de tantas coisas nesse rio experienciado: poesias, a UERJ, cafés, cinemas, teatros, mudanças, trilhas, conhecimentos, bichos: Wesley, Rapê, Pequi e Amora, amigos, amor, cultura, samba e o mar. Esse mergulho estendo aos amigos – tanto e tantos – que são âncoras de afeto e apoio espalhados pelo Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Manaus, Rio Grande do Sul, São Paulo e Minas Gerais. Com a licença para a não nomeação, pois os nomes que guardo estão descritos em um espaço maior do que este do agradecimento e porque sei que a qualquer momento e tempo poderei com eles contar. E por saber que as águas desses lugares e a presença dos amigos que neles moram sempre me molham, mergulho no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ) e agradeço a Guilherme Lemos, Rosanne Dias, Alice Lopes, Débora Barreiros, Verônica Borges, Rita Frangella, Marize Figueiredo e Lourdes Tura. Mergulhei em cada um deles por correntezas diferentes e muitos aprendizados. Ainda no ProPEd/UERJ, minha gratidão ao grupo de pesquisa Giros Curriculares: Cultura e Diferença e a todos que fazem dele um lugar rico em debate. Em especial a Thalles Amaral, Adria Duarte, Paulo de Tássio, Iris Verena, Virginia Barcelos, Bruno Castro, João Paulo, Ronniele Azevedo, Marlon Silveira, Luciane Silva, Silvane Chaves, Viviane Viana e Cassandra Pontes. Quero poder sempre caber nas águas desse espaço! No Rio-Mar de outros lugares, minha gratidão a Claudia Vater, pela escuta terapêutica paciente e afetuosa. E a Pablo Ramón, a quem a vida me trouxe um afeto e afago mais achegado e aconchegado. Certa de que nesse espaço ainda cabem mergulhos, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), pela concessão de bolsa para a pesquisa – Faperj Nota 10. O apoio da fundação tornou o estudo possível e, por isso, sua importância para as pesquisas no Brasil e Estado do Rio de Janeiro. Por fim, não sei a que encontros de mares e rios a pesquisa e a concessão de um título de doutora me levará, mas, como a poetisa Adélia Prado, vou continuar achando o Rio de Janeiro a coisa mais linda e acreditando que, em qualquer lugar das margens desses Rios-Mares, há sempre uma canoa a me esperar; além do sentimento de que *“Mulher é desdobrável. Eu sou”*.

[...] era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficava para trás. E perceber que, por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda.

*Conceição Evaristo*  
(2017, p. 110)



## RESUMO

SANTOS, Maria do Socorro dos. **“Cada outro é cada outro”**: do currículo e diferença em quilombola dos Arrojado. 2022. 206f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O texto-tese anuncia um exercício de responder à (im)possibilidade de uma narrativa autobiográfica minha com os quilombolas do Arrojado, localizado na cidade de Portalegre, interior do Estado do Rio Grande do Norte. Tomada pela interpelação “É possível uma autobiografia?”, a escrita carrega a minha experiência memorada e re-memorada de acontecidos no quilombo do Arrojado. E, nela, borramentos para pensar o reconhecimento, a identidade, a nomeação, os critérios de cor, a raça, a manifestação religiosa, a política curricular e o aparecimento dos corpos como reivindicação para uma vida mais vivível – fazendo relação da vida dos Arrojados com minha própria vida. Trata-se, portanto, de diferentes sentidos e significados para os acontecimentos que envolvem minha vida como mulher, de cor clara – nomeada como branca –, com os quilombolas do Arrojados, de nomeação morena. O que apresento ora chamo de narrativa, ora de narrativa autobiográfica, ora de autobiografia. São apenas nomeações, mas que, seja qual for a forma usada, foge à descrição densa e à linearidade para qualquer acontecido. Ela não apresenta um processo consciente e sensível as experiências, pois o que está em jogo é a linguagem da subjetividade. Essa condição carrega as proposições de estudos de Janet Miller (2010; 2014; 2021) com autobiografia em perspectiva pós-estrutural. No esforço da narrativa, o que ela orienta é permanecer desorientada para qualquer versão de história e de si mesma. Herdeira desse pensamento, parcial naquilo que narro, faço a defesa para outras formas de pensar a teorização curricular e a política curricular da educação em quilombolas. Minha aposta está sujeita ao imprevisível e indecível da vida em que resista ao que pareça ser uma realidade transparente e universal.

**Palavras-chave:** Autobiografia. Quilombolas. Subjetividade. Política Curricular. Arrojado.

## ABSTRACT

SANTOS, Maria do Socorro dos. “**Each other is each other**”: curriculum and difference in the quilombola of Arrojado, Brazil. 2022. 206f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The thesis text announces an exercise of responding to the (im)possibility of an autobiographical narrative of mine with the quilombolas of Arrojado, located in the city of Portalegre, in the countryside of the state of Rio Grande do Norte. Taken by the question “Is an autobiography possible?”, the writing carries my memorized and re-memorized experience of events in the quilombo of Arrojado. And, in it, blurs to think about recognition, identity, naming, color criteria, race, religious manifestation, curricular policy, and the appearance of bodies as a claim for a more livable life - relating the lives of the Arrojados with my own life. It is, therefore, about different senses and meanings for the events that involve my life as a woman, of light color – named white –, with the quilombolas of Arrojados, named brown. What I sometimes present as a narrative, sometimes an autobiographical narrative, and sometimes an autobiography. They are just nominations, but, whatever the form used, escape the dense description and linearity for any event. It does not present a conscious and sensitive process to experiences, because what is at stake is the language of subjectivity. This condition carries the propositions of Janet Miller's studies (2010; 2014; 2021) with autobiography from a post-structural perspective. In the effort of narrative, what she guides is to remain disoriented to any version of history and herself. Heir to this thought, partial to what I narrate, I defend other ways of thinking about curriculum theorization and curriculum policy of education in quilombolas. My bet is subject to the unpredictable and undecidable of life in which it resists what appears to be a transparent and universal reality.

**Keywords:** Autobiography. Quilombolas. Subjectivity. Curriculum Policy. Arrojado.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Distribuição Espacial do Arrojado.....	110
Fotografia 1 - Demonstração da Dança do São Gonçalo no Arrojado.....	137
Fotografia 2 - Demonstração da Dança do São Gonçalo no Arrojado.....	137

## LISTAS DE ABREVIACOES E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADE	Arranjo de Desenvolvimento da Educação
Art.	Artigo
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CAP	<i>Campus</i> Avançado de Patu
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CEB	Câmara de Educação Básica
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e tecnológico
CONAE	Conferência Nacional de Educação
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CP	Conselho Pleno
Dra.	Doutora
Dr.	Doutor
<i>Et al</i>	E outros
EUA	Estados Unidos da América
FAPERJ	Fundação de Amparo  Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNDEB	Fundo de Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação
JCT	<i>Journal of Curriculum Theorizing</i>
LDB	Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
PNLD	Programa Nacional do Livro Didático
Profa.	Professora
PPP	Projeto Político Pedagógico
PRONERA	Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
ProPEd	Programa de Pós-Graduação em Educação
RJ	Rio de Janeiro
RN	Rio Grande do Norte

S/d	Sem data
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SISAN	Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UERN	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFERSA	Universidade Federal Rural do Semiárido
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UFRJ	Universidade do Federal do Rio de Janeiro
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO<sup>1</sup>

	<b>PONTO ZERO</b> .....	13
	<b>PONTO UM DO PONTO ZERO</b> .....	28
1	<b>PONTO I</b> .....	47
2	<b>PONTO II</b> .....	76
3	<b>PONTO III</b> .....	105
4	<b>PONTO IV</b> .....	132
5	<b>PONTO V</b> .....	154
6	<b>PONTO VI</b> .....	176
	<b>NOTA SCRIPT</b> .....	190
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	194

---

<sup>1</sup> Não está previsto, no roteiro da UERJ, o uso de algarismos romanos para indicar os capítulos. São normas institucionais que não posso deixar de seguir. Entretanto, peço que a leitura deste trabalho seja feita abandonando essa sequência numérica – que foi a forma como o apresentei no dia da defesa. Escolhi os algarismos romanos para que cada um nomeasse as seções conforme as traduzisse.

## PONTO ZERO

Porque é preciso começar em algum lugar sem saber bem onde.  
O que foi feito agora. Mas para começar do “começo” não se  
começou exatamente no começo; tudo já tinha sido começado.

(BENNINGTON, 1996, p. 22-23)

O PONTO ZERO não significa o final, término do jogo narrativo. Ele não zera as histórias nem as possibilidades de escrevê-las, de vivê-las. Isso porque zerar poderia indicar encontro de repouso naquilo que, ao ser dito, parece ter reconstituído um passado, um pensamento, uma lembrança, um afeto, um momento de dor, mas que na verdade convoca à tarefa de continuar narrando e interrogando, sem qualquer pretensão de reconstrução. De continuar se afetando e sendo afetado por aquilo que perturba a presença. Uma condição não de alucinação, mas que desabita a compleição de certeza no sujeito. Ele diz sobre um ponto de escolha de onde começar, de desabitar para habitar, de falar de algo que já havia sido começado, ainda que não haja um ponto e um começo. Algo já foi feito e aqui “já está no não importa o quê, já se apostou tudo” (BENNINGTON, 1996, p. 23). Agora compõe a aventura de re-memorar (RODRIGUES, 2016) um outro lugar, uma outra história, uma mesma história. Retoma a um ponto e pode indicar partida, que na linha do pensamento metafísico “começa pela busca das origens e fundamentos” (BENNINGTON, 1996, p. 20), o que seria uma tentativa de dizer como as coisas de alguma forma tornaram possíveis de sentidos e produzíveis de outros sentidos, posto que não há fundamentos nem origens em razão de que algo já foi, “está habitado pelo princípio de seu declínio” (BENNINGTON, 1996, p. 20).

Quando digo que o ponto não zera, falo de uma aposta de que acredito que ele pode dar muitas voltas sem que seja pontuado e zerado, pois, se na escrita de narrativa autobiográfica não há começos, não haverá fins. Ela é parte de um texto aberto, de um desejo de fazer a (auto)biografia. Esse (auto) da (grafia) da vida (bio) é o que suspende o dramático da impossibilidade de fazê-la. É ela que afeta *o quem* que habita no sujeito. Um lugar que “em nada se fixa e a lugar algum se dirige e no qual a experiência do Sujeito autônomo, homogêneo e presente de si mesmo torna-se desabitada, rarefeita” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 38). Por isso, nada aqui me habita, senão um estado desconhecido que faz emergir os possíveis da escrita e que estilhaça para outros “desdobramentos sem fim de sempre possíveis novas determinações” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 27). Uma mão que se aventura a escrever no espaço desassossegado de folha branca na tela de um computador, de um caderno

e blocos de notas. E que já não busca um autorretrato ou uma proposta de estudo como descrição densa de histórias de vida. Uma escrita para uma leitura que “tudo intra-age como uma ética da alteridade, em que o respeito ao outro envolve um trabalho espectral, perturbando as expectativas por narrativas fundadas em desejos de continuidade, limites e semelhança” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 957).

Por essa razão, o ponto e o zero desta narrativa colocam a imprevisibilidade do pensamento em ação. O ponto não zera. O zero não é ponto. Eles são traço de uma presença. “Presença, primeiramente do mundo para um olhar, de consciência para ela mesma, [...] de uma experiência para uma alma, de um seio para uma boca; ausência, em seguida – o mundo velado, a consciência perdida, o *nonsense*, a morte, a devassidão, a linguagem, o desmame (BENNINGTON, 1996, p. 21-22). Então, dizer que o ponto não zera e o zero não é o ponto marca meu estudo, do que me ocupo nele: *uma narrativa autobiográfica com os quilombolas do Arrojado, localizados em Portalegre, cidade do alto-oeste potiguar, Rio Grande do Norte/RN*. Narrativa esta que coloco como necessária de ser lida imaginando-a como tenha sido construída: fazendo reviravoltas de lugares, pessoas, dos monstros que perturbam os processos da subjetividade. Nisso articulo que o lugar de onde escrevo, por si mesmo, exige um caráter de imaginação – de onde vem e a forma como vem que antecede a escrita – o começo. Este lugar é um lugar de memorar, me-morar e demorar (RODRIGUES, 2016), de habitação instável onde algumas coisas que aparecem aqui foram registradas em cadernos de campo, registradas como imagens de fotografia, lembradas sem a certeza de que de fato foi aquilo que aconteceu.

Com as sombras das dúvidas, esta narrativa revela-se como processo de significação ou teoria em diálogo com o campo curricular. Por isso, antes de mais nada, é uma confissão. Uma confissão de que qualquer fato narrável pode perder-se, pode ser deformado, inventado, pode não existir, o que condena sempre a pensar um recomeço para a escrita. Reside em fazer algumas perguntas: Quem é esse eu que narra a história? Quem é esse outro ou outros que aparece ou aparecem na história? Quem é o sujeito que lê a história? Perguntas que direcionam para a ideia de que o espaço-lugar daquele que narra e do sujeito que lê não tem uma medida comum, é incomensurável. Ao mesmo tempo, semelhante e diverso, é capaz de fornecer a elaboração de uma subjetivação (BHABHA, 2013). É um lugar sem demarcação, mas que transita no espaço do reconhecimento. Trata-se de um terreno que fornece “estratégias de subjetivação – singular e coletivo – que dão início a novos signos de identidades e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2013, p. 20). E, por ser assim, penso que nada possa ser lido ou



definido de maneira apressada, ainda mais que, ao “reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (BHABHA, 2013, p. 21).

Aliás, é necessário que eu traga outras perguntas: O que é pensar a subjetividade borrada de quem não é quilombola e que estuda quilombolas? Este texto é capaz de satisfazer a problemática de pensar sujeitos quilombolas, identidades quilombolas, currículo para quilombolas? Se ele suscitar sempre uma narrativa em primeira pessoa, quem pode ser a primeira pessoa? Será esse eu que escreve e embaralha narrativas a teorias? Serão as subjetividades borradas que aparecem nesta proposta de escrita? A primeira pessoa existe? De antemão, exponho que seus significados são extensos e nada (auto)videntes e emprestam uma “realidade” arquivada na memória, no inconsciente. Eles se encontram em toda parte onde se queira encontrar, inclusive naquilo que, supostamente, alguém julgue não ser um processo autobiográfico.

Preciso postular que, o quilombo do Arrojado que aparece nesta narrativa está inserido entre os cinco da cidade de Portalegre/RN com nomeação de quilombo: Lajes, Pêga, Sobrado e Engenho Novo<sup>2</sup>. E, no estado do RN, entre os 33 que obtiveram certificado de reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>3</sup>. De acordo com a pesquisa dissertativa (SANTOS, 2015), até o ano de 2015 era composta por 38 famílias e 151 moradores. Um dado, ou acontecimento, que faz emergir minha narrativa autobiográfica com os Arrojados, a considerar que só é possível por aquilo que experienciei no grupo quilombola como pesquisadora. Certamente, há sempre inquietações de como uma autobiografia que narra histórias de quilombolas possa assumir dois espaços – o eu que escreve a narrativa e o outro, sujeito narrado – os quilombolas do Arrojado. Então, coloco que esta ideia não habita o improvável da escrita, pois a cada linha escrita do outro descobre-se um eu implicado em muitas temporalidades e que excede a capacidade de narração que seja apenas desse outro quilombola do Arrojado. Acrescento a isso que “o ‘eu’ não tem história própria que não seja também a história de uma relação – ou conjunto de relações – para um conjunto de normas” (BUTLER, 2017, p. 18, grifo da autora). Mesmo que haja incômodos frente à possibilidade de ser minha e desse outro (os Arrojados), afixo que narrar uma história que seja um monólogo não é uma tarefa individual. Não existe *Um narrar* o outro sem que o *Eu* faça relação, pois só a fazemos por sermos interpelados.

---

<sup>2</sup> A comunidade de Engenho Novo está integrada no registro à comunidade do Arrojado.

<sup>3</sup> Fonte: Portaria nº 36, de 21 de fevereiro de 2020. Site para consulta:

[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551). Acesso em: 16 set. 2021.

Para Butler (2017), qualquer forma de relato só é possível pela interpelação. É apoiada em Nietzsche que ela diz que uma história só se inicia frente a um tu – “*foste tu?*” (BUTLER, 2017, p. 23, grifo da autora) –, da qual fornece uma autoridade ou uma legitimidade para a narrativa. É o que é questionado que mune “uma narrativa de nós mesmos ou descobrimos que, por razões urgentes, *devemos nos tornar seres autonarrativos.*” (BUTLER, 2017, p. 23, grifo meu). E justamente por ser interpelada que construo esta narrativa autobiográfica. Uma interpelação que presencia a manifestação de muitos eus ao que foi ouvido nas vozes de autoridades narrativas de moradores do Arrojado e que está “implicada numa relação com o outro diante de quem falo e para quem falo” (BUTLER, 2017, p. 26). Por isso, é uma narrativa que fala de quilombolas do Arrojado.

Ainda que houvesse a recusa de narrar uma história de quilombolas, não deixaria de haver uma narrativa. Ela aconteceria por meio do silêncio, pois ele também age como possibilidade de narrativa e de resposta ao que foi questionado. Adviria então uma autoridade de domínio para quem realizou a interpelação (BUTLER, 2017). Essa evocação performática para a narrativa elabora uma sequência de eventos, outras narrativas e acontecimentos e encena o surgimento da fala e do si mesmo. Por essa razão, o que não está a ser narrado aqui, os silêncios deixados nesta autobiografia, são ecos de narrativas que por algum motivo não foram articulados para compor a narrativa autobiográfica de doutoramento. Mesmo assim, já foi dito, pensado – “o que está feito agora” (BENNINGTON, 1996, p. 23). Tudo já havia sido começado, mesmo que de outras maneiras – “um jogo pueril e previsível, reflexivo, narcísico, [...] todo um discurso barroco e complacente a partir de paradoxos conhecidos e em resumos banais, de autorreferência” (BENNINGTON, 1996, p. 23).

Contudo, como anunciei, ela só é possível pela experiência de pesquisadora na comunidade quilombola e, por isso, eu a considero um pré-requisito daquilo que estou narrando. Esse pré-requisito não é uma condição fixa para as narrativas, pois experimentar é algo relativo e pode acontecer de maneira diversa, inclusive no que é imaginável ao experienciado. É por isso que penso que não posso estar segura “nem da boa destinação do meu texto ou da minha escrita (que são, de direito, legíveis para qualquer um, mesmo se escrevo em código [...]), nem da compreensão exata de minha mensagem” (BENNINGTON, 1996, p. 39-40). Se posso assegurar algo, talvez seja isto, de que o que está em jogo não é como os fatos foram experienciados e sim como na narrativa busco elucidar a experiência. Assumo a responsabilidade de que, pelas voltas, pelos giros que ela dá, alguma coisa se perca, algo narrado não faça sentido para aquilo que chamamos de realidade, mas que sem dúvida coexiste à vida, coexiste com a própria vida.

Pode até ser que em algum momento, senão a todo momento, as narrativas do outro quilombola do Arrojado possam emergir como ideias ficcionais. No entanto, elas sempre estabelecem relação e interpelação com o eu. Isso significa que há um certo reconhecimento nessa relação, dadas as normas que a governam, ainda que sejam sempre contestadas (BUTLER, 2017; 2018; 2018a). Digo então que esta narrativa é um duplo – o eu não quilombola e o outro quilombola – que precede, assim, o contato com uma esfera normativa. Com efeito, tanto o eu não quilombola e o outro quilombola existem em uma racionalidade do encontro, de modo que a função das normas frente ao *eu* e ao *outro* “não é só direcionar minha conduta, mas também condicionar o possível surgimento de um encontro entre mim mesmo e o outro” (BUTLER, 2017, p. 38). Desse modo, seja o eu ou o outro, oferece um conjunto de normas à reconhecibilidade (BUTLER, 2017).

É aqui, neste texto-tese, que chamo por vezes de narrativa, por vezes de narrativa autobiográfica ou autobiografia, que me permito usar vozes: minhas vozes e as vozes dos quilombolas do Arrojado, para a construção de uma narração. Elas são vozes borradas que, dadas às interpelações, ecoam sem um repouso de passado e presente, posto que acontecem em várias temporalidades, já que retomam a um revirar de outras contagens (MILLER; MACEDO, 2018). Por isso, esta narrativa é parte de outros sujeitos e subjetividades e de outros eus que parecem me pertencer, ao passo que não me pertencem e que podem assumir a ser não vozes. Poderia dizer que esta escrita é um olhar com a visão desorientada, que está fixo em muitos lugares, noutras coisas, olhando para outro lado (DERRIDA, 2010a), em que as anotações de leituras, de conversas entre os Arrojados não são para esquecer e sim para uma escrita cifrada, híbrida.

Neste traço, o que busco fazer é uma narrativa autobiográfica na relação com os moradores do quilombo do Arrojado. Há nela uma rasura às questões da alteridade e da diferença<sup>4</sup>; da identidade e da relacionalidade; políticas e vida dos sujeitos; e políticas identitárias e seus problemas. Se isso for uma promessa, quero confessar que ela carrega incertezas de não alcance em razão daquilo que no processo da escrita vai emergindo. Falo isso porque, no que sou interpelada, este texto exige que eu fale o que busco fazer dadas as normas institucionais acadêmicas. Não posso desprezá-las, pois elas produzem um efeito necessário à

---

<sup>4</sup> A questão da diferença e da alteridade, com base no pensamento de Derrida e Roudinesco (2004), atravessa a interpretação de que ambas escapam ao idêntico, ao mesmo. Elas são noções que permitem a diferenciação sem limites. Contudo, isso só é possível olhando para a tentativa de eliminação, sabendo que nenhuma delas aponta uma referência à essencialidade, de modo que também não se opõe a uma inscrição do mesmo – não idêntico.

condição da escrita, na medida que produz outras normas e outros efeitos (BUTLER, 2018; 2018a).

Por não as desprezar, devo agora demarcar meu ponto zero, que, antes mesmo de ser pontuado, já foi recitado. Ele que só é possível como uma recitação da recitação (SMITH, s/d). Ou, naquilo que afirma Derrida (2017), sua possibilidade é anterior a recitação e obriga “a pensar um passado que não se pode mais compreender, na forma da presença modificada, como um presente-passado” (DERRIDA, 2017, p. 81). Por essa razão, não é marca de uma origem, e sim de uma herança (SKLIAR, 2008). Uma escrita de uma herança que, “governada por um lugar, um tempo, uma língua ou uma rede de línguas” (SKLIAR, 2008, p. 13), tem como ponto zero a entrada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ). Ele esteve e está assombrado por espectros de conversas com a professora e pesquisadora Dra. Cláudia Tomé<sup>5</sup>, e de leituras e encontros com o grupo de pesquisa Giros Curriculares: Cultura e Diferença, sob a coordenação da profa. Dra. Elizabeth Macedo. Foi este último que direcionou para estudos de narrativas autobiográficas e me aproximou de leituras sobre currículo e diferença.

Das leituras que fazia antes da entrada ao ProPEd/UERJ sobre a noção de diferença, não apareciam a mim, como discurso em relação ao diferente (PARAÍSO, 2010), e sim como aquilo que escapa a “uma suposta assimilação do diferente” (MACEDO, 2006, p. 329). Tal ideia era apenas um dos esboços, posto que a diferença não é uma oposição nem uma atividade negadora do outro (DERRIDA, 2017; 2004; MACEDO, 2006; 2009). Para Paraíso (2010, p. 592), a diferença “é o que vem primeiro; é o motor da criação; é a possibilidade de no meio, no espaço-entre”; e não tornar o diferente um permanente. Dessa forma, a diferença não se confunde com o diverso nem com o reconhecimento, porque, como atividade negadora do outro, está sempre carregando sua própria sombra (BHABHA, 2013). E, mesmo quando negada sua diferença, não está estranha ao lar, não significa “estar sem casa” (BHABHA, 2013, p. 31), pois, naquilo que o habita “não se pode classificar o *estranho* (*unhomely*) de forma simplista dentro da divisão familiar da vida social em esferas públicas e privadas” (BHABHA, 2013, p. 31, grifo do autor)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> A Dra. Claudia Tomé, ou, de assinatura, Claudia Maria Felício Tomé, é professora e pesquisadora na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, *Campus* Avançado de Patu (CAP/UERN), e tem desenvolvido estudos na área do currículo em uma perspectiva pós-fundacional. Com ela, antes da minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERN), pude dialogar a respeito do campo teórico-epistemológico trabalhado em suas pesquisas.

<sup>6</sup> A diferença em Bhabha (2013) pode ser interpretada como uma enunciação do outro e da cultura do outro. Por isso, “mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral” (BHABHA, 2013, p. 71).

Desse modo, pelos estudos realizados, articulo hoje que a diferença “não se refere ao diferente; não é relação; não é predicativa nem propositiva. A diferença nunca é diferença entre dois indivíduos” (PARAÍSO, 2010, p. 589). Ela é diferença e diferença pura “é diferença em si” (PARAÍSO, 2010, p. 588). Se antes não assumia esse pensamento, era em razão de que estive realizando defesas em outras perspectivas de estudos: constituídas por bases estruturadas e apoiadas em teorias do pensamento crítico e pós-crítico que, em suas pretensões científicas “de se constituir em método para as ciências sociais” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 38), acaba eliminando o sujeito. E nisso me obriga a uma forma outra de posicionamento para a linguagem, já que, pela marca do estruturalismo, “a linguagem é um sistema de signos compostos por significantes [...] e significado [...] que guardam, entre si, uma relação arbitrária” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 39).

Esclareço que as perspectivas que assumem essa linguagem não possuem valor de conhecimento. Ao contrário, marca agora a minha escolha para outras formas de pensamento, que está desconecta da ideia de significado e significante, pois, como tenho defendido, “não há relações estruturais entre dois significantes, não há relações diferenciais fixas entre eles [...]. Cada significante remete a outro significado; este é sempre adiado [...] e socialmente contingente” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 40). Mesmo assim, admito não saber se essa minha virada de pensamento marca uma conversão de pesquisadora com linguagem pós-estrutural, mas foi por meio desses estudos de conhecimento pós que direcionei meu olhar para uma outra interpretação da diferença e das políticas curriculares para quilombola.

Minha defesa para a política curricular quilombola direciona para a possibilidade do indecível; compreendendo que o indecível não é sobre não decidir ou sobre adquirir certezas. É sobre a possibilidade de agir por meio da política, daquilo que está endereçado a ela (ELAM, 1994), pensando que ela, a política, é a própria condição da aporética<sup>7</sup>. Em Elam (1994), o que está em jogo na política do indecível, e que vejo como ressoante, é examiná-la como um projeto de desconstrução que mina a própria possibilidade de a diferença como diferente aparecer. A desconstrução é o que nunca saberemos do alcance, senão a possibilidade de busca para ela. Nas políticas curriculares, eu diria que a desconstrução evita neutralizar binarismos e oposições, fazendo um gesto duplo que, ao mesmo tempo que está próxima dela, dela também é afastada, de modo que “desconstruir a posição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. [...] Significa esquecer a

---

<sup>7</sup> Em Derrida (2010a), o aporético diz sobre não poder acontecer experiência plena, isto é, “daquilo que não dá passagem. *Apória* é um não caminho” (DERRIDA, 2010a, p. 30), um apelo para a experiência impossível do acontecimento.

estrutura conflitiva e subordinante da oposição” (DERRIDA, 2001, p. 48). Não se trata apenas de algo conveniente para a política, mas um sentido um pouco mais radical de pensá-la, já que a crença da decidibilidade “suprime as diferenças de opinião” (ELAM, 1994, p. 81).

Pensando esse significado, no repertório de políticas curriculares quero dar destaque, em meio a um processo de luta dos movimentos negros, a partir do ano de 2003: a Lei nº 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB) nº 9.394/96, e exigiu a inclusão no currículo das redes de ensino, pública e privada, o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira. Em consequência dela, mais tarde, o Conselho Nacional de Educação (CNE) estabeleceu a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ressoantes à discussão da desigualdade racial, da democracia racial e a luta de/para uma educação brasileira antirracista (DAVILA, 2006; PEREIRA, 2010), não dizem de uma política quilombola, mas germina nelas uma discussão da raça que, de alguma forma, problematiza o quilombo e sua formação – tanto territorial como de identidade<sup>8</sup>. Quando elaboradas, não se buscou apenas dar destaque a um reconhecimento dos negros nos espaços da educação, mas nelas articular para elaboração de outras, como a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012<sup>9</sup>, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

É necessário que eu estenda explicações de que a centralidade dessas políticas no debate curricular para o conhecimento, em termos de educação escolar, assume lutas e demandas políticas distintas em contextos históricos, sociais e políticos no Brasil. Tramas, diria, que marcam mudanças de forças nas políticas de governos de Lula da Silva (2003-2010), Dilma Rousseff (2011-2016), Michel Temer (2016-2018) e Jair Bolsonaro (atual governo). Arrastando nos discursos estratégias políticas que colocam em destaque a análise para o racial e, sobretudo, a incorporação da brasilidade (SILVA, 2006) é assumida pelo desejo de regulação e efeitos da representação. Das tramas, posso dizer que nos governos de Lula da Silva e Dilma Rousseff as tentativas de apresentar possibilidades de protagonismo dos negros, quilombolas e não quilombolas, na política curricular marcaram as forças dos

---

<sup>8</sup> Operando sob uma força de lei, esses documentos são destinados às escolas públicas e privadas, quilombolas e não quilombolas. Por isso, entendo que esses documentos atuam e influenciam uma cadeia de discursos articulados, postulando como deve ser uma produção curricular em escolas quilombolas e que recebem alunos oriundos de quilombos do Brasil.

<sup>9</sup> Recentemente ocorreu a publicação do Parecer nº 8/2020, aprovado em 10 de dezembro de 2020, o qual aborda a proposta de Diretrizes Nacionais Operacionais para a Garantia da Qualidade das Escolas Quilombolas. Esse parecer foi reexaminado e suas traduções foram publicadas no Parecer nº 3/2021, aprovado em 13 de maio de 2021.

grupos dos movimentos negros, da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), da Marcha Zumbi dos Palmares e de professores, pesquisadores e agentes políticos e sociais que apoiam a luta étnico-racial etc. As reivindicações desses agentes não indagaram apenas o caráter identitário do negro, mas um conjunto de problemas sociais, a centralidade da raça no país, a opressão, as forças de poder estrutural e a exploração do neoliberalismo (GOMES, 2010; 2020).

Entre os aliados para uma educação quilombola, movimentos negros, grupos quilombolas rurais e urbanos, CONAQ, professores e pesquisadores e agentes políticos, mesmo com a aprovação da Lei nº 10.639/2003, que respondia à demanda do conhecimento da história de quilombos e quilombola no país, a articulação para uma educação diferenciada, muito embora esta ainda se articule como algo complexo, de que memorarei mais adiante. Discutia-se, após a aprovação da lei, uma abordagem mais específica para a educação escolar em quilombolas. No estudo de Oliveira (2014, p. 137), ela expressou que a discussão da educação escolar quilombola “ganhou destaque a partir da regulamentação da Lei nº 10.639/2003 e, posteriormente, a extrapolou, tornando-se uma modalidade de educação e sendo orientada a possuir diretrizes próprias”, ressaltando que a lei não se constitui em uma política que atenda às demandas de educação quilombola. Na Conferência Nacional de Educação (CONAE), realizada no período de 23 a 27 de abril de 2010, em Brasília, umas das pautas discutidas foi a educação escolar quilombola, que acabou acendendo o Grupo de Trabalho para Educação Quilombola no Conselho Nacional de Educação (CNE). Além da conferência, o I Seminário Nacional de Educação Quilombola, realizado nos dias de 09 a 11 de novembro de 2010, teve forte participação para os objetivos das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, respaldada, como mencionei, sob a força de lei da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 (OLIVEIRA, 2014).

Nas interpretações que Gomes (2020) apresenta sobre essas demandas, lutas e conquistas, reconhece que nesses governos ocorreram ações positivas de luta racial e pontua que não há tempo para tréguas, ainda mais por conta dos esvaziamentos de secretarias que estavam à frente da discussão, diálogos e negociações com as repartições de educação de estados e municípios do país, além dos agentes sociais. Afirma que desde o *impeachment* de Dilma Rousseff, em 31 de agosto de 2016, “o Brasil tem vivido uma manobra política conservadora de grupos capitalistas, fundamentalistas, ruralistas, militares apoiados por vários setores do judiciário, da grande mídia e com maioria de representação no Congresso Nacional” (GOMES, 2020, p. 361), por isso, há muitas incertezas diante de retrocessos nas políticas educacionais e do conservadorismo. Das incertezas a pesquisadora chamou a atenção

no que se refere “às questões de gênero, diversidade sexual e raça; incertezas emocionais diante da força psicológica e destruidora do racismo [...]; incertezas religiosas diante do ataque neopentecostal às religiões de matriz afro-brasileira” (GOMES, 2020, p. 362). Incertezas que, com a saída de Dilma Rousseff, em agosto de 2016, desencadearam outras mais.

Se nos governos de Dilma Rousseff e Lula da Silva havia a marca do discurso da diversidade nas e para as políticas curriculares, e ela culminou para um campo de disputas para ações de discurso étnico-racial, no governo de Michel Temer esse marcador começou a ser esvaziado. Dou destaque à aprovação da Medida Provisória nº 746/2016, referente à Reforma do Ensino Médio brasileiro, que chegou à aprovação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no final do ano de 2018. Embora o debate político que resultou a aprovação da BNCC seja distinto da Lei nº 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, ele envolve a interpretação de que as forças políticas e mudanças de contexto político remediavam para um objetivo de mercado global, economia, racionalidade neoliberal, linguagem de competência etc. (MACEDO, 2019). Nesse espaço, o curricular respondia aos organismos internacionais, grupos privados e articulações institucionais, que produziram “uma visão sistêmica de currículo e aos modelos internacionais preconizados pela OCDE<sup>10</sup>” (MACEDO, 2019, p. 1109). Assim, o discurso da diversidade vai sendo esvaziado nas políticas e a lógica neoliberal se fortalece. Anunciou-se, nas palavras de Macedo (2019, p. 1110), “a barbárie na redução do atendimento às demandas por direitos humanos e pluralidade”.

No que concernia ao conhecimento da história do quilombo e quilombola, o curso da implementação da BNCC tornou a disciplina Ensino de História eletiva e provocou um repertório de inquietações no que diz respeito ao processo narrativo de leis e diretrizes direcionadas à educação étnico-racial, africana e afro-brasileira. Na contramão dos programas de ações afirmativas e das políticas públicas, credenciou uma forma de aprendizagem homogeneizadora de conhecimento, além de fazer aparecer em forma genérica a temática étnico-racial nos currículos escolares (SANTOS; SOUZA; TOMÉ, 2019; TOMÉ; SANTOS, 2021). Não o bastante, houve a desqualificação da Lei nº 10.639/2003, que impulsionou o debate para a educação escolar quilombola, ainda que seja passível de [re]negociação para sentidos da diferença. Diria que esse lado da linha, do governo de Michel Temer, expôs de forma mais clara que políticas neoliberais “não forneciam as condições efetivas para a

---

<sup>10</sup> Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico.



realização de valores como inclusão, direitos humanos e equidade” (MACEDO, 2019, p. 1113), que, com a chegada do governo de Jair Bolsonaro<sup>11</sup>, foram se tornando mais erráticas – “em ações e inações tóxicas, a barbárie foi ficando mais visível” (MACEDO, 2019, p. 1010). No que Tomé e Santos (2021) vêm articulando, o ponto problemático é agora manter certas políticas de currículo, já que há uma ameaça no reconhecimento dos corpos na política.

Enquanto me debruçava em leituras e estudos sobre narrativas autobiográficas, postulava a mesma ideia de Gomes (2020, p. 367): “tempos de incertezas e antidemocráticos”. Acompanhei pelas mídias a extinção da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi); a desestruturação do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPiR); a extinção da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Ministério da Cultura, entre outras ações que despolitizam movimentos de discussão racial. Mas talvez, como Macedo (2019), a boa notícia disso esteja em não saber para onde ir, porque resgata utopias que de alguma forma estão abandonadas nas linguagens das políticas educacionais. Reconheço ter a mesma desconfiança para o termo utopia, que, Macedo (2019) aponta, pode remeter aos sentidos de sonho. Mesmo assim, parece-me que são necessárias respostas para esse não saber do tempo de incertezas não como sonhos, mas como “um projeto a tornar possível, [...] sempre porvir” (MACEDO, 2019, p. 1115). Por isso, sinto-me interpelada a pensar sobre isso nesta autobiografia, com a certeza sem certeza de que minhas ideias sejam pouco aceitas por aqueles que postulam uma política que não mostre as sombras de seu borramento. Falo disso pelo que já narrei sobre a noção de diferença, porque, na minha leitura da política em quilombolas, ou que contemplam quilombolas, de alguma maneira são supridos alguns direitos.

A égide desta minha defesa abriga relações que construí, como discurso, antes da entrada no ProPEd/UERJ (SANTOS; 2015): (1) um dever de conhecimento, no sentido de obrigação, de professores da escola pública sobre a Lei nº 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, o que corresponderia a um “encontrar conexões e causalidades, em escanear certo domínio com vistas a (pré)definir causas e efeitos, inventar uma racionalidade capaz de apaziguar egos sedentos por representar o mundo em estruturas estáveis” (LOPES; BORGES, 2015, p. 488); e (2) aquilo que busco desconstruir no meu discurso antes dado: o inverso do dever saber, admitindo que o que constrói essa desconstrução é definido por práticas de significação em

---

<sup>11</sup> Ver Silva, Tomé e Santos (2020): Políticas curriculares para a diferença no governo bolsonarista: neoliberalismos e neoconservadorismos.

relação a outras já produzidas (LOPES; MACEDO, 2011). Esclareço desde já que não faço reconhecimento de que professores, gestores e agentes do setor administrativo da escola deixem de tomar saberes de normativas curriculares ou que se apoiem em um projeto identitário. Minha ideia é que possam sentir-se desestabilizados por um projeto de transformação social (LOPES; BORGES, 2015), onde o outro é outro sem qualquer discurso que difere.

Abrigo esse reconhecimento pelo que defendi em outros momentos (SANTOS, 2015): que as práticas pedagógicas de professores, no que se referem aos alunos do Arrojado, não caminhavam sob o respaldo normativo das leis e diretrizes do ensino quilombola. Ocupava-me no discurso de indicar, aos professores das escolas públicas e privadas do país, que eles deveriam seguir um modelo do que ensinar e quais conteúdos abordar em sala de aula, estando elas prescritas no Parecer nº 16/2012, de 5 de julho de 2012, que deliberou para o atendimento das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, e da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Realçava assim, por meio delas, marcadores identitários e um certo fundamentalismo universalista de conhecimento, dos quais aponta como promessa o reconhecimento – um reconhecimento que buscava tornar o outro igual, demarcando zonas do que esperar do sujeito que não é reconhecível. Uma necessidade de fundamentação universal ao pensamento curricular que ressoa para escolhas padrão que compõem o mundo e o nós do mundo.

Entretanto, o que posso dizer do reconhecimento dessas normativas curriculares que desenham a política em quilombolas, ou qualquer política com marcador identitário, é que podem apresentar algumas supressões: (1) questões como subjetividade e identidade não podem ser calculadas na política, porque calcular a identidade, decidir sobre a identidade suprime as diferenças. Mesmo que possa afirmar que o cálculo na política reconheça a diferença, na esfera de assumir o outro como sendo o outro, muni o dever que é próprio do outro (DERRIDA, 2010). Articula esta ideia pensando nos limites do reconhecimento, da nomeação, do acontecimento que jamais o é como tal (FONTES FILHO, 2012). Assim, dizer do outro o impede de ser o que ele é. Há nisto um dizer do *talvez*, que reivindica um certo reconhecimento; e (2) supre a possibilidade de construção da subjetividade, da criação do sujeito (RANNIERY, 2017). Em consequência, ao invés de direcionar para pontos de identificações, controla-os (MACEDO; RANNIERY, 2018).

Sei que ainda não me posicionei contra ou a favor das políticas curriculares que contemplem quilombos e quilombolas. Mas agora o faço porque já não posso me demorar

nisto, até mesmo para que não haja conclusões precipitadas nesta minha autobiografia com os quilombolas do Arrojado. Então, exponho que eu reconheço que elas são importantes e necessárias para o reconhecimento. No entanto, pelo seu caráter normativo e por aquilo que pode ficar de fora no reconhecimento, não concebe total inclusão (LOPES, 2015). Quem sabe questionar a centralidade da política seja uma alternativa para outras produções curriculares, bem como para fazer emergir outros sentidos para a política em quilombolas, porque, quando se trata de política curricular, “a educação é concebida como formadora de sujeitos e identidades e se conecta fortemente à normatividade” (LOPES, 2015, p. 118), que acaba por reduzi-la a uma “política do conhecimento a ser ensinado/aprendido nas escolas” (LOPES, 2015, p. 118).

A meu ver, esse questionamento seria uma aposta interpretativa que desloca as normas e performatiza os sujeitos, ausentes e presentes, no educar. Uma aposta em que a política se torne “instituinte de sentidos, como enunciação da cultura, como espaço indecível em que os sujeitos se tornem sujeitos por meio de atos de criação” (MACEDO, 2012, p. 736). Isso seria arriscar a pensar o contrário da normatividade curricular e dizer sobre a recusa de decisões como preexistentes das leis universais (ELAM, 1994). Ou apostar que as políticas tendo em conta a indecibilidade envolvem a ética e a responsabilidade, as quais “insistem no sujeito como singularidade em relação à alteridade” (ELAM, 1994, p. 88). É preciso acrescentar que, no mundo, o reconhecimento é regulado por uma aparência que não admite igualdade, só diferença – o que estreita o campo do reconhecível.

Lendo Fanon (2008) – *Pele negra, máscaras brancas* – vê-se como ele descreve a lógica de um possível reconhecimento: que os negros são construídos como negros. A sua tentativa é dizer que o reconhecimento não aparece apenas como uma possibilidade de afirmação, mas também como uma negação. Essa assertiva de Fanon (2008) direciona-me a dizer que as leis – em formato de pareceres, resoluções e diretrizes – que de alguma forma contemplam os quilombolas podem tanto afirmar como negar o reconhecimento. Isso me recorda as conversas das crianças em formação escolar do quilombo do Arrojado no retorno da escola à localidade do quilombo, quando eu as interpelava sobre o cotidiano escolar. Suas vozes não diziam de uma negação da escola, e sim de como era negado o direito de aparecimento, de serem reconhecidos em suas diferenças: morenos, do quilombo do Arrojado, que dançam para o São Gonçalo (SANTOS, 2020) – algumas características do aparecimento, que pela forma distinta que emergia nos discursos de cada um deles, postulava-se que o reconhecimento não envolve apenas o que está prescrito em normas da política curricular.

Se em Butler (2018) “as normas são até certo ponto compostas de ideias que nunca são completamente vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 46), o reconhecimento, dada a afirmação ou negação, é ao mesmo tempo o processo de (auto)reconhecer e de conhecimento. É o corporificar normas, rompê-las, esvaziá-las, sempre na ação de sua presença e ausência. Assim, se o reconhecimento pode emergir como afirmação ou negação, então questiono-me sobre a política curricular quilombola como política do indecível e da diferença. Foi a leitura de Fanon (2008) que repetidamente me lembrava destas vozes: dos alunos em formação escolar, e de outras vozes, as lideranças, mães das crianças em formação escolar, e as não lideranças da comunidade. Elas que foram ouvidas em suas casas e de outros dos moradores do quilombo, nos encontros na capela da comunidade, sob a sombra de cajaraneiras e outros lugares do Arrojado, durante os anos em que estive envolvida com a pesquisa dissertativa. E me diziam que os marcadores das políticas, além de construídos e produzidos dentro dos movimentos sociais, produziam outras demandas quando implementadas, em que a identidade e a afirmação de uma identidade, como marcadores das políticas, sempre estiveram em foco (PARAÍSO, 2010) – além de nomear grupos e pessoas como diferentes. Agora essas mesmas vozes me autorizam a dizer que a política que contempla quilombolas no jogo político pode possibilitar outras maneiras de fazer diferente a política. Para Lopes (2018), esse fazer não se propõe a produzir um modelo ou um método, tampouco desfazer qualquer outro projeto político existente, mas agir sobre um deferir “para a experiência do impossível” (LOPES, 2018, p. 87).

Essa experiência, a meu ver, só é possível pelo trabalho da desconstrução, que “pode afrouxar a forte influência que a política do sujeito tem sobre a vida política” (ELAM, 1994, p. 85). Esse trabalho não é um método nem uma crítica. É acontecimento, “um gesto que está próximo à ignorância, um gesto que se afasta do conhecimento” (SKLIAR, 2008, p. 21). Por isso, é uma condição de construção “de uma afirmação, de algo, alguma coisa que é afirmativa” (SKLIAR, 2008, p. 21). Com isso, não quero dizer que essas outras maneiras de fazer política estejam propondo um colecionar de identidades. Essa não é a questão! A questão é que, em nome de uma representação, criam-se simbolismos e estereótipos num espaço de existência plural do espaço público (BUTLER, 2018). Para Butler (2018), essa política chega-nos estruturando nossas próprias respostas por meio de imposição de normas. Elas “não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos [...]. Elas também nos ‘produzem’, mas não no sentido de trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos” (BUTLER, 2018, p. 36-37, grifo da autora). Em vez disso, elas qualificam os modos de corporificação que podem ser contestados ou até mesmo rompidos pelas próprias normas (BUTLER, 2018). Então, ao invés de uma política da diferença nomeada, pensar uma política da diferença não nomeada,

porque, afinal, como pergunta Elam (1994, p. 88): “o que fazer quando uma pessoa é marcada com múltiplas categorias de diferença? [...] Quem fala por estes cuja diferença não pode ser nomeada?” Inquietações como essas – que me apareceram no início dos meus estudos do curso de doutorado – foram os marcadores para uma mudança de pensamento epistêmico.

## PONTO UM DO PONTO ZERO

É preciso ver *a posteriori* se alguma coisa terá se passado.

(BENNINGTON, 1996, p. 24)

[...] pois aquilo que está no programa não acontece, anula-se na sua previsibilidade, não tem força de evento.

(BENNINGTON, 1996, p. 24)

Quando iniciei o *Ponto Zero* não imaginei que pudesse ter que abrir uma seção narrativa com a nomeação *Ponto Um do Ponto Zero*. Não pude predizer esse evento e agora, como há uma demanda de falar mais sobre a mudança de pensamento epistêmico e, de certa maneira, continuar demarcado meu *Ponto Zero*, recomeço. Assumo que “dizer que não se está nunca certo de um ponto de partida não é dizer que se começa *não importa onde*” (BENNINGTON, 1996, p. 23, grifo do autor). Como não havia garantias de promessas sobre o *Ponto Zero*, assento que “o ponto de partida é, num certo sentido, radicalmente contingente, e que ele o seja é uma necessidade” (BENNINGTON, 1996, p. 23-24), uma necessidade que traz no anúncio do *Ponto Um do Ponto Zero* o pensamento não ordenado para a narrativa, o desassossego para uma escrita que tudo é “novamente sempre possível” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 19) e, por isso mesmo, arrasta “uma lacuna, um vazio, uma área que se esquiva da luz porque a sua natureza é a impossibilidade de ser trazida à luz, um segredo sem segredamento cujo selo quebrado é a própria mudez” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 21). Uma mudez que aceita os apagamentos da memória e se abre para algumas confissões que aparecem como respostas de que “não pode se dar senão a maneiras de tentativas, experiências, ensaios, pois as novidades que ela introduziu são ainda fonte de perplexidade e confusão” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 22). Agora está feito o recomeço e, portanto, já posso falar que o acesso às leituras de perspectiva pós-fundacional<sup>12</sup> é um começo para revisitar a minha produção dissertativa e outros escritos.

Tratou-se, na verdade, de um começo que procurava desconstruir afirmativas como dever: tem de fazer isto ou aquilo em estudos e práticas de sala de aula que diversas vezes apontei como necessidade em minha produção acadêmica. Essas leituras provocaram um

---

<sup>12</sup> As pesquisas pós-fundacionais são interpretadas como aquelas que assumem postura epistemológica que busca des sedimentar sentidos que historicamente são postos sob uma estrutura de certeza ou sob as perspectivas essencialistas e deterministas (GABRIEL; MARTINS, 2018).

processo de sair de uma tradição teórica de estudos de perspectiva estrutural, e embora presa a ela, assumo que ela também me constitui. Porém, a cada leitura e aproximação com estudos e pesquisadores de perspectiva pós-fundacional, pós-estrutural, pós-cultural, pós-feminista, pós-material, com que aqui buscarei dialogar (LOPES; MACEDO, 2011; BHABHA, 2013; DERRIDA, 2010; 2010a; 2006; 1991; BUTLER, 2018; 2018a; BARAD, 2017; ELAM, 1994; MILLER, 2014; 2010; 2005; BIESTA, 2014; 2013; PINAR, 2016; entre outros), havia a desconfiança de que aquilo que chamava de estrutura teórica ou “a existência de uma estrutura ou sistema ou conjunto de relações que subjaz aos fenômenos” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 38)<sup>13</sup> já não dava conta de responder aos problemas da educação, do ensino escolar, do currículo – mesmo com a crença de que algumas coisas dentro da tradição curricular prevalecem, ainda que de forma diferenciada.

Nesse acessar, tive meu primeiro contato com um texto da pesquisadora americana Janet Miller na disciplina Teoria do Currículo, tratando da teorização do currículo e de políticas de testagens (MILLER, 2014), que colocava como o uso de pesquisa autobiográficas e a própria produção autobiográfica poderia ajudar a lidar com o imprevisível educacional. Esse imprevisível na pesquisa autobiográfica, dizia ela, postulava “*uma tarefa intelectual criativa ao invés de uma base para prescrições ou para um conjunto de princípios*” (MILLER, 2014, p. 2045, grifo da autora) em políticas avaliativas com testagens. Na leitura, chamava-me a atenção os borramentos do uso com autobiografia em uma perspectiva pós, e, sobretudo, para o seu uso com quilombolas. Janet Miller, influenciada pela participação no processo de reconceptualização, iniciado nos EUA na segunda metade da década de 1970, cuja proposta inicial direcionava para “perspectivas autobiográficas políticas e históricas” (MILLER, 2014, p. 2.047) e que incluía “uma crescente variedade de lentes conceituais, incluindo etnia, gênero, raça, [...] para examinar e teorizar complexidades humanas e materiais multivariantes inerentes ao “currículo” de forma geral” (MILLER, 2014, p. 2047), buscou no texto retomar a formulação do currículo como *currere* (corrida – ação de corrida), elaborada por William Pinar, um marco importante na teorização curricular norte-americana.

---

<sup>13</sup> Na tentativa de tornar mais claro, de acordo com Lopes e Macedo (2011, p. 39), “O estruturalismo elimina o sujeito como até então postulava a Modernidade, seja porque os sentidos estão na estrutura, seja porque a própria “consciência humana” é também ela produzida por estruturas invariantes. Entender o mundo passa a ser entender as estruturas que o constituem, o que pode ser feito por intermédio da análise estrutural da linguagem [...]”. Por sua vez, “contrapondo-se ao estruturalismo, o pós-estruturalismo critica o fato de ele não perceber que a própria ideia de estrutura estaria ela mesma marcada pela linguagem. Nesse sentido, ela não pode ser entendida como realidade, como fundamento que subjaz aos fenômenos, sob pena de retomar a ingenuidade crítica nas posturas realistas” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 39).

Essa noção do *currere*, na sua perspectiva, encoraja pesquisas autobiográficas, uma vez que, como método, conserva a experiência vivida pelo sujeito: um sujeito sempre diferente pela sua história, um sujeito capaz de olhar e questionar seu *self* (o si mesmo). Envolve ainda “um processo mais do que como uma coisa, como uma ação, como um sentido particular e uma esperança pública” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 35), que convida todos a fazer conversas complicadas (PINAR, 2016). Em Pinar (2016), nota-se um esforço contínuo de prosseguir uma conversa por meio da comunicação: entre pessoas, lugares e tempo, nos espaços públicos e privados, que torna complexas a comunicação e as experiências vividas. Conserva nessa conversa a ideia de que cada um de nós é diferente, e a sua complicação ocorre “devido a nossa individualidade e a deles, e suas diferentes localizações geracionais, genéticas e culturais [...], mas isso também é o que nos conecta uns com os outros” (PINAR, 2016, p. 21). Trata-se, portanto, de uma experiência existencial da subjetividade. Uma experiência vivida e subjetiva que “é sempre alterada [...] no tempo histórico e no local geográfico e por nossa experiência diferente” (PINAR, 2016, p. 21).

No estudo de Macedo (2018) explica que, como método para uma busca da nossa experiência interior, o *currere* “assombrava [...] a reconceptualização de um campo eminentemente técnico” (MACEDO, 2018, p. 162), marcando uma situação em que os sujeitos estão sempre em processo biográfico. Apoiada nas ideias de William Pinar, explana que sua estrutura carrega as dificuldades de olhar o passado, presente e futuro de maneira não linear, porque, “*passado, presente e futuro* são estruturas temporais da subjetividade, de modo que entre eles não há coerência lógica, eles se interpenetram no *self* histórico” (MACEDO, 2018, p. 163, grifo meu). Sua linearidade é subvertida por um tempo subjetivo e “sua temporalidade própria, o experimentalismo, em seus limites modernos, mostra-se sensível ao ‘monstro que chega’, mesmo que, talvez, não saiba como acolhê-lo” (MACEDO, 2018, p. 164).

Essa incorporação, de olhar para as próprias experiências, vidas e temporalidades, produz outras formas de relacionar-se com a subjetivação – “compreender o seu próprio mundo da vida” (MACEDO, 2012, p. 164). Mas, é preciso fazer a observação de que o *currere*, como marca existencial e psicanalítica, mostra o quanto é vã “a pretensão de que se pode olhar a vida de uma forma mais administrável” (MACEDO, 2018, p. 163). Seu uso é pouco ortodoxo, sobretudo com a virada pós-estrutural no final dos anos 1960 e início dos anos 70, haja vista que a tentativa de localizar as experiências, a unidade ontológica dos sujeitos, naquilo que pontuaram Miller e Macedo (2018), parece ser ingênua, “ou mesmo



aquilo que é dito na unidade ontológica conhecida como indivíduo ou sujeito humano” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 955).

Da leitura que fiz do texto de Miller (2014), vi-me assombrada pela ideia de um *self* – esse olhar para mim, para as experiências, para aquilo que não foi narrado e não foi apagado, e para aquilo que foi experienciado com quilombolas do Arrojado de Portalegre. Um *self* que, pensando nos sentidos particulares, dizia de contradições e silêncios sobre “aqueles aspectos que não podem nunca ser inteiramente conhecidos” (MILLER, 2014, p. 2.056). Na medida em que buscava olhá-lo, – a que Miller (2014) questionava: como olhar para si e para o outro de uma maneira que mais pudesse me inquietar? –, observava que a investigação autobiográfica poderia na minha pesquisa “colocar uma ênfase particular naquilo sobre o que nunca poderemos saber completamente” (MILLER, 2014, p. 2.046), mesmo quando engajada na tentativa de entender a natureza da experiência do grupo quilombola.

Dessa maneira, fui me fazendo perceber que a autobiografia estava em todos os aspectos do quilombo e em mim, em todos os aspectos da educação, mas precisaria questionar as suposições particulares da ontologia, o que envolvia conhecimento, formação, produção, encontros, movendo a bio do sujeito de forma multidimensional – o que Miller (2014) colocou como compreensões subjetivas de normas que se fazem no processo histórico, social e cultural e que deveria “incluir análises de eventos, forças, discursos históricos, sociais, políticos e culturais que constituem, estruturam e influenciam iterações daquele próprio *self*” (MILLER, 2014, p. 2.056, grifo da autora). Em grande parte, esse *self* parecia ser para mim muitos *selves*, dada a manifestação de muitos eus. E eus cujas partes penso que nunca apareceram ou aparecerão em pesquisas e qualquer outra experiência vivida. Foi dessa maneira que o estudo em quilombolas foi se direcionando para uma tentativa de narrativa autobiográfica, colocando como centralidade do *self*, rasuras da experiência como pesquisadora.

Ainda da leitura que fiz do texto de Miller (2014), algo crucial que apontava era o uso da autobiografia como narrativa não linear e sequencial que frequentemente era encontrada em “autobiografias *vitoriosas* e estudos biográficos de vidas de professores e alunos, [...] relatos de colaboração entre professores de sala de aula e/ou entre professores de sala de aula e de universidades” (MILLER, 2014, p. 2.057, grifo da autora), chamando a atenção para as contradições e os paradoxos que “permeiam qualquer construção de *self* ou relacionamentos ou concepções curriculares” (MILLER, 2014, p. 2.057, grifo da autora). A colocação me seguia como uma questão de como os silêncios deixados na minha escrita dissertativa poderiam aparecer. Entendia, a partir da leitura realizada, que esse processo não seria um processo

reflexivo, consciente e esclarecido de ideias. Seria uma experiência de conhecimento de olhar para o si mesmo, fazer o *self*, perturbar as próprias suposições e expectativas da experiência e como isso, possíveis respostas, mas nunca fechadas, em razão da impossibilidade de chegar a um produto final – um “imaginar possibilidades para construir versões de nós mesmos que *resistem* à prescrição e que podem responder – ao invés de rejeitar – ao divergente, paradoxal, inesperado e desconhecido da vida” (MILLER, 2014, p. 2.060).

Foi interrogando a ideia de *self* e o contato com outras leituras e pesquisadores de base pós-estrutural que questionamentos foram surgindo. Ao explicar sobre isso, lembro das falas de Elizabeth St. Pierre e Janet Miller no I Seminário Poéticas e Políticas da Pesquisa em Educação, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), *Campus* Praia Vermelha. Eu já havia iniciado leituras da pesquisadora Janet Miller (2014; 2010; 2005) sobre o método autobiográfico como possibilidade de construção para novas demandas e políticas curriculares. A fala de Elizabeth St. Pierre direcionada para a pesquisa pós-qualitativa sinalizava que, se soubesse mais do pós-estruturalismo, teria começado seu estudo com filosofia e não com metodologia qualitativa. Olhando para trás, afirmava que jamais havia feito algumas combinações: uma etnografia em uma comunidade rural e uma abordagem de pesquisa etnográfica. Seu autoincômodo anunciava a não necessidade de metodologia para a pesquisa, ao mesmo tempo que dela não poderia fugir. Do que pontuou do pensamento-desejado de ter começado pelo uso da filosofia, no início da década de 1990, explicava que acontecia uma virada epistêmica, nomeada como virada pós-moderna, pela qual acabou sendo influenciada.

Enquanto falava de suas escolhas de estudos para suas pesquisas – Butler, Deleuze, Derrida e Foucault –, eu me colocava em outro espaço-tempo e me questionava sobre a impossibilidade da possibilidade de fazer pesquisa sem uma metodologia definida ou sem metodologia nenhuma, ainda que ali eu já soubesse que precisaria fazer uma escolha. Sua fala direcionava a um entendimento de algo que ainda não tinha pensado nas elaborações de pesquisas: que as metodologias empíricas foram inventadas e perpetuadas por nós como verdade em nossos estudos. Além de supostas cogitações de como pensar fora de pressupostos metodológicos ao mesmo tempo que me fazia compreender que qualquer pesquisa me limitaria pelos seus aspectos metodológicos, a menos que conseguisse pensar fora deles.

Mesmo já pensando em direcionar a pesquisa para uma proposta autobiográfica, foi claro que aquilo que Elizabeth St. Pierre apresentava iria mexer com a proposta de estudo para a tese. Essa proposta estava em desordem e buscava investigar entre alunos quilombolas, a partir do currículo prescrito de escolas do município de Portalegre/RN, o estereótipo como

marca da diferença, considerando as práticas discursivas pedagógicas. A metodologia que antes iria propor, a etnografia em seu modo tradicional, na ocasião da fala de Janet Miller, dizia que a sugestão de descrição densa de Geertz, uma das principais referências do estudo dissertativo, era um gênero borrado, por não haver como descrever densamente uma realidade. Para mim, foi perturbador ouvir a colocação. Na ocasião me perguntava: o que então teria construído na minha pesquisa dissertativa? Era evidente para mim que a pesquisa dissertativa marcava descobertas teórico-epistêmicas em estudos antropológicos com quilombolas, mas, diante da fala da pesquisadora no seminário, estava eu ali, em uma cadeira de auditório da Faculdade de Educação, questionando quais interpretações teriam sido construídas, ainda que permanecendo com leituras antropológicas, se tivesse me aproximado dos estudos pós-estruturais desde a graduação.

Mais tarde, com as discussões do grupo de pesquisa *Giros Curriculares: Cultura e Diferença*, fui me fazendo compreender que o uso da etnografia não era um método a ser descartado nas pesquisas, não ao modo tradicional sobre o qual procurei debruçar-me em estudos anteriores, pois os debates sobre a temática direcionavam-me a pensar uma realidade impossível de ser descrita, o que direcionava para uma etnografia no modo que Silva (2019) havia proposto: uma etnografia como paisagem imaginada, ficcionada. Seria ela um modo de produzir sentidos às pesquisas sem o minuciar da descrição, que, em si, são “frágeis de interpretação” (MACEDO; SILVA, 2021, p. 8) – o que para mim borraria os limites do próprio campo da antropologia e demarcaria um estilo de escrita ficcional pela qual o pesquisador Ranniery (2018) já vinha propondo: “vem cá, e se fosse ficção?” (RANNIERY, 2018, p. 982). Ou ao modo de Macedo e Silva (2021), uma escrita sujeita a fugas, a outras possibilidades, expondo nos resultados que os dados da pesquisa não são algo “concebido como natural, à espera de ser coletado, gerado e interpretado, mas uma discursividade entrelaçada de tensionamentos que moldam nossas maneiras de construir pesquisas e compreendê-las” (SILVA, 2019, p. 20).

Foi olhando para essas propostas de escrita e pesquisas que compreendi que as significações construídas com os quilombolas não seriam um banco de dados em que as vozes dos moradores do Arrojado confirmariam impressões do que havia construído. Seria um conjunto de práticas discursivas em que a promessa de uma descrição densa ou totalitária seria “falaciosa e traidora pela derrapagem em que nasce a parcialidade da linguagem, sendo possível apenas a provisoriidade de paisagens fictícias” (SILVA, 2019, p. 23). Assim como pude atinar que a descrição a que Janet Miller se referia estava operando em um campo de que não dizia de um contexto de resgate por inteiro ao espaço pesquisado: referia-se àquilo que é

exportado para o campo da enunciação. E uma enunciação que Authier-Revuz (1990) aponta para uma dupla significação, “uma dupla designação de um fragmento outro e da alteridade a que remete constitui, por *diferença*, uma *dupla afirmação do um*” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 31, grifo do autor).

Mas lá estava eu, imóvel quanto à afirmação de Elizabeth St. Pierre ao expor que não definir um método ou optar pela não existência de método para a pesquisa não dizia sobre a não saturação de significados. Ou de que não haveria coisas a serem feitas, a serem investigadas. A sua fala importunou um deslocamento para um não assumir um método em si no estudo, ainda que sendo apresentado como autobiografia ou narrativa ou narrativa autobiográfica. Ela, juntamente com Janet Miller, estava me convidando a entrar no processo de bagunçar o pensamento para a pesquisa. Só que a pergunta era: Como fazer? Como construir um texto que a todo momento deveria operar construindo sentidos desconstruídos? Senti-me perdida diante das falas das pesquisadoras, sugerindo a mim naquela ocasião uma espécie de “mediunidade” para a escrita: *Então eu vou psicografar. Essa é minha saída!* Ria de mim mesma com essa ideia! Hoje compreendo que essa sugestão da mediunidade não designa uma escrita mediúmica e, sim, um modo subjetivo de escrita em que tudo foge da realidade, daquilo que parece pertencer ao sujeito numa outra dimensão. Seria uma espécie de algo fantasmático que em nada pode habitar como realidade aparente ou como uma verdade estabelecida, como uma verdade já dada. Uma realidade de pesquisa que poderia ser inventada sem deixar de fora sua suposta verdade, em que, “retirado para fora do espaço da representação, o pensamento se volta *contra* ela, interroga suas origens e limites, investiga, antes de toda experiência, as condições universais que a tornam possível” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 23, grifo da autora).

Ao passo que falas das pesquisadoras iam sendo finalizadas, entendia que, se eu quisesse propor um estudo com narrativas autobiográficas em uma perspectiva pós-estrutural, deveria partir da ideia de desconstruir conceitos – inclusive do que seria a própria pesquisa qualitativa – e pensar sobre o não uso de entrevistas nas pesquisas. Essa proposta de não utilizar entrevistas adensava sobre a questão de como conseguir saber dos Arrojados sem que o fizesse uso dessa ferramenta. Isso porque, no estudo etnográfico proposto na dissertação de mestrado, havia feito entrevistas, como uma garantia, talvez, de que aquilo que descrevia sobre os Arrojados fosse comprovado pelas falas dos moradores. Mas esses dados de comprovação, ao ouvir as pesquisadoras, poderiam ser adquiridos de diversas formas ou de forma nenhuma, inclusive com entrevistas. Voltava então à questão do *self*, porque não se tratava de representar o outro, e sim de uma (auto)representação na pesquisa. E, mesmo assim, com desconfiança, pois a

(auto)representação também oferece complicadas visões do contexto, dos eventos, daquilo que é dito como experiência – um apelo da qual Janet Miller fazia: para entender o intra-agindo, que difere do interagindo, porque o intra-agindo emerge através da intra-ação<sup>14</sup> – algo sobre como as coisas estão em nós, emaranhadas. Sobre como a “responsabilidade ético-política que temos, não apenas para com aqueles que não cabem nas políticas de reconhecimento vigentes [...], mas para com a própria educação como devida ao outro” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 950).

Ao término do seminário, além de ter adentrado e sem mais ter saído em um campo da perturbação, estava indo embora daquele espaço de auditório imaginando que no processo da escrita nada seria no domínio da memória. Estava desde aquele momento emergindo um fazer narrativo, uma autobiografia em que os eus de mim jamais estariam plenamente conscientes das histórias e até mesmo da identidade: o que Janet Miller reportou como sendo os relatos próprios de uma autobiografia em perspectiva pós-estrutural – um modo de produção que lida com condições materiais discursivas, atuando em um conjunto de coisas que representam uma performance – ações performáticas –, em que a tarefa difícil na sua construção seria desaprender. Isso refere-se a ideia de não jogar toda uma produção de estudo fora, e, sim, compreender, naquilo que já foi produzido, as tensões, as contradições, lacunas que pareciam ser conhecidas. Seria então questionar como escolhemos nossos objetos de estudo, a seleção de material teórico, e quais as intenções ao desenvolvermos a pesquisa, o que exige lidar com as subjetividades, em que os eus que se manifestam pensam inclusive diferente do nós – indeterminações de fechamentos, já que “não nos parece suficiente asseverar o caráter social da *experiência dos indivíduos* ou de *nossas histórias*, sem desconfiar da transparência de tais noções” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 953, grifo das autoras).

Ao tempo em que ia realizando leituras direcionadas aos estudos autobiográficos, comecei a participar do projeto financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), no âmbito do Edital Humanidades nº 22/2016<sup>15</sup>, que contemplou apenas seis projetos na área de Educação em todo o país. Coordenado por Elizabeth Macedo, o projeto nomeado “Uma alternativa às políticas centralizadas: formar professores e produzir currículos nas escolas” é desenvolvido em rede de nove universidades: (a) no Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal Fluminense (UFF) e a universidade integrada ao

<sup>14</sup> A intra-ação é um movimento em que tudo age sobre a materialidade; e tudo porta uma materialidade. Trata-se de uma relação entre dispositivos de produção corpórea e o fenômeno material para a produção corpórea – uma intra-ação, que não pode ocorrer de maneira independente (BARAD, 2017; MILLER; MACEDO, 2018).

<sup>15</sup> O projeto teve início em 2018 com a proposta de término em dezembro de 2022. Para ter mais informações sobre o projeto, atividades realizadas e outros, acessar sítio: <https://www.curriculonasescolas.com.br/>

Sistema de Ensino Superior, vinculada ao Ministério da Educação (MEC), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); (b) no Estado da Bahia, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e Universidade Federal da Bahia (UFBA); (c), no Estado do Mato Grosso, Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT); e (d) conta ainda com a colaboração efetiva de pesquisadores da Columbia University (EUA) e da Université Charles de Gaule, Lille 3 (França).

Envolvendo uma parceria com escolas e professores da rede municipal de ensino das cidades de Niterói (Rio de Janeiro), Cachoeira e São Félix (Bahia) e Rondonópolis (Mato Grosso), a proposta busca contrapor o modelo da racionalidade tyleriana, fruto de uma longa tradição no Brasil, sob a afirmativa de que é possível fazer política pública em currículo nas escolas, “considerando o local e a concretude dos sujeitos envolvidos nos processos curriculares” (PROJETO CNPQ nº 22/2016, p. 52). Isso implica pensar que a política “é lugar de constituição de subjetividades [...], lugar em que os docentes, mais do que se formam, se constituem como sujeitos” (PROJETO CNPQ nº 22/2016, p. 52), o que reverte a lógica do que propõe a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), já implementada, qual seja, um currículo nacional como guia para todos os docentes. Foi então, desde o início das atividades, que pude participar, na cidade de Niterói/RJ, de ações e seminários com os pesquisadores das diferentes instituições do projeto, sob a ação de que o currículo, ao ser interpretado, traduzido, produzia outros currículos. Trazendo diferentes sentidos para a política, o projeto marcava a aproximação com os estudos autobiográficos, o que envolvia o meu interesse teórico e de pesquisa.

As experiências de professores e histórias de si dos sujeitos participantes saíam do contexto binarista de prescrição-avaliação para qualidade da educação. Essa qualidade que era conversada a partir de um híbrido de temas, como: diferença, cultura, avaliação, gênero e políticas curriculares, entre outros. Foi nas conversas complicadas, lembrando William Pinar (2016), entre professores e pesquisadores sobre possíveis interpretações de um currículo sempre movimentado, como espaço-tempo de produção de sentidos (MACEDO, 2006a), ao invés de pensar a que e a quem iria servir, o que poderia representar. As conversas se tornaram, assim, um lugar de encontro, e, na medida em que se teorizava o campo do currículo, foi possível ouvir as histórias de professores. Mas essas histórias não eram apenas histórias de professores no exercício de sua função. Eram histórias de vida de professores, o que trazia aspectos do que dizia Miller (2005), de que as vozes de educadores, ao ter a oportunidade de expô-las, permitem-nos “reconhecer que os processos de ensino e

aprendizagem sempre questionam o desconhecido – isto é, o desconhecido significado” (MILLER, 2005, p. 55).

Na participação do projeto, meu olhar sobre aquelas histórias, mesmo não percebendo os enquadramentos sociais, era que aqueles professores estavam produzindo currículo, sobretudo quando na narrativa eliminavam as sequências lineares do tempo. Eles produziam ainda processos pedagógicos que não centravam na elaboração de conteúdo, além de muitas versões de professores, e versões sempre diferentes, que não falavam apenas do sucesso de atividades realizadas em sala de aula ou como algumas temáticas trabalhadas na escola foram bem-sucedidas. Essas muitas versões eram sempre versões performáticas e não minimizam a vida de alunos e daquilo que poderia constituir o ser professores, porque a docência é também um processo autobiográfico – e agora vejo impossível pensar um currículo que esteja dissociado de vidas e sempre como reconhecimento à incompletude. Dessa forma, seria indiferente dizer que isso não está carregado de significados – e, reiterando, significados problemáticos (MILLER, 2005).

Para mim, o projeto foi, e tem sido, um caminho para interpretar esses sentidos e compreender a natureza do método autobiográfico nas pesquisas de base pós-estrutural elencada por Miller (2005). Um caminho que atravessou o desafio de, a cada encontro, ser perturbado por questões de habituais experiências e expectativas para o ensino, a aprendizagem, a pesquisa e o entendimento do que é a escola. Essa escola que fora questionada sobre um discurso normativo que delimita seus sentidos e significados, que somente sob o próprio discurso das normas é possível romper com ideias tradicionais, de que ela apenas tem que ensinar: “Mas a escola não tem que ensinar?” (MACEDO, 2017, p. 540).

Na tentativa de perturbar os sentidos atribuídos à escola e ao ensinar, Macedo (2017) defende que a escola não tem que ensinar e sim educar, o que não implica que ela não possa ensinar. Ao afirmar isso, aborda que a escola sempre fala do outro e de um outro “que ainda não foi inventado” (MACEDO, 2017, p. 541) e que aciona um projeto de inclusão que “exclui a própria possibilidade da exclusão” (MACEDO, 2017, p. 541). Pensando acerca disso, e no que foi interpelado por professores participantes do projeto a respeito da escola – a que a escola serviu ou a que ela serve –, que deslocou sentidos para o que havia reconhecido para o próprio ensinar; e sobre o que tinha operado em meus estudos como necessidade a um projeto curricular no ensino da cultura e história africana e afro-brasileira: a de que professores precisavam aprofundar conhecimentos sobre a efetivação de leis e documentos curriculares voltados ao ensino de negros e quilombolas para garantir que os grupos de nomeação quilombo assumissem e reconhecessem sua ancestralidade.

Foi ouvindo professores e questionando a própria indagação feita por Macedo que, por mais que colocasse esse reconhecimento como desejável, seria ele impossível, pois estaria normatizando a prática, limitando os seus efeitos democráticos (LOPES, 2015). Assim, nos (des)conhecidos significados das interpelações dos professores de que a escola serve e serviu para “pensar o direito”, “para ser lugar de acesso afetivo”, “para se relacionar”, “para incluir e excluir”, “para ter uma banda [...] para experimentar outros corpos”, etc. que atravessou a experiência vivida no mestrado. Mas não em relação a ser mestra, estudante, professora, pesquisadora ou aquilo que me tornei nesse misto de identificações e nomeações e, sim, que os registros factuais da memória que celebra o eu de ser mestra, estudante, professora, pesquisadora, são problemáticos (MILLER, 2005).

Esses registros, trazidos como história de vida, em Miller (2005) seriam um reconhecer as construções que habitam nossos eus mediadas “por discursos, contextos culturais, e o inconsciente” (MILLER, 2005, p. 53). Se de fato fizéssemos tal reconhecimento, “então os usos de autobiografia como forma de pesquisa educacional necessariamente poderiam ir além do simples ‘contar das histórias dos professores’ como um fim em si mesmo” (MILLER, 2005, p. 53), sem qualquer restrição na forma de escrita narrativa. É por isso que revisitar histórias não é um processo consciente, pois o eu-sujeito não se reencontra nem com o passado nem com o presente, tampouco aponta para uma ideia de porvir. Justamente por compreender que não pode haver reencontros, o revisitar da minha escrita dissertativa não é estratégico, e não dá relevância se algumas coisas ficam em estado de mudez, porque não importa como o pensamento atravessa este escrito autobiográfico, ele é uma tradução da tradução (DERRIDA, 2006; CORAZZA, 2015) de uma série de episódios narrados. Ele é uma experiência, uma situação biográfica, em que cabe aqui entender, quando possível, a natureza da experiência (LOPES; MACEDO, 2011), a qual considerarei pensar que “o “passado-presente” torna-se uma parte da necessidade, e não da nostalgia de viver” (BHABHA, 2013, p. 29, grifo do autor) e, qual a forma, a estrutura que vou me propondo a fazer, ela não responde e não resgata conscientemente um passado-presente.

Nela os cortes ou recortes narrativos apresentados não são inassimiláveis à representação de qualquer sujeito, haja vista que, em escritas autobiográficas, não há traços de essência. Aliás, qualquer dado de essência é impossível de aparecer e até de fazê-la, escrevê-la, a considerar que processos narrativos ou autobiográficos ou narrativos autobiográficos são um eterno retorno, e por isso, por mais que em algumas narrativas digam um revelar de experiência, de uma origem, nada se revela. Aclareio essa ideia dizendo que o eterno retorno de que falo é que alimenta o ponto de interrogação, as condições da experiência, e limitam



qualquer conceito universal de sujeito, conhecimento e identidade (RODRIGUES, 2016; DUQUE-ESTRADA, 2009). E já que não há um modo prático de certeza no dizer das experiências, as questões levantadas não trazem em si respostas, pois elas se perdem no narrável da presença do eu, do outro, do nós.

Se em algum momento digo que é (im)possível uma autobiografia é porque por outro lado aponto que não significa que não seja possível escrevê-la, apostando, é claro, que há uma limitação (inclusive) estrutural da proposta literária. Há uma limitação a qual for o nome dado a este escrito (BUTLER, 2017; RODRIGUES, 2016; DUQUE-ESTRADA, 2009; MUYLAERT, 2000). Por causa dessas limitações penso, junto com Silva (2017, p. 81), que, mesmo sem assimilações, “é preciso escrever – fundir e fissurar”, considerando que a experiência seja em si uma escrita, uma forma de linguagem. E porque é preciso escrever que quero fundir a experiência de uma mulher que é nomeada identitariamente como branca estudando os que também se têm nomeado como negros quilombolas no sertão potiguar; e dizer que não foi uma escolha consciente o estudo da temática quilombola. Ela foi dada a mim quando, na entrada do curso de mestrado, momento em que o projeto de extensão da UERN “Memória, cultura e identidade: a educação para as relações étnico-raciais nas escolas quilombolas do Rio Grande do Norte”, coordenado pelo professor e orientador José Glebson Vieira, estava sendo iniciado.

Oportuno a isso, pesquisadores estavam trazendo falas a respeito da Lei nº 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, nº 9.394/96), tornando obrigatória a inclusão no currículo da rede de ensino, pública e privada, o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira. Essas falas buscavam interpretar na política curricular os avanços após implantações e questionavam as aprendizagens em alunos quilombolas a partir da observância da Lei nº 10.639/2003 e da Resolução nº 1, de julho de 2006, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Foi através do projeto que, em Portalegre/RN, uma das cidades das ações extensionistas<sup>16</sup>, tive meu primeiro contato com moradores de comunidades quilombolas. E que, após conhecer alunos do Arrojado, encarei pesquisar o cotidiano e as aprendizagens em quilombolas, passando a ser assim, a temática, o objetivo da pesquisa dissertativa.

Com base de estudo em Cardoso de Oliveira (2000; 1976) e Malinowski (1986), busquei compreender a organização política e de nomeação do grupo “os morenos”, o

---

<sup>16</sup> As ações extensionistas estavam acontecendo simultaneamente nas cidades de Portalegre/RN e Patu/RN.

cotidiano, as práticas ritualistas em louvor a São Gonçalo, a devoção a São Francisco, as práticas das rezadeiras, a divisão territorial, as brincadeiras das crianças e as diferentes formas de subsistência do grupo. Agora revisito esses lugares não como ideia de compreensão, e sim como um lugar que perturba a própria busca de descrição densa sobre a comunidade quilombola do Arrojado – esse lugar de representação que Pillow (2003) questiona quanto aos benefícios das nossas representações e a quem realmente importam – um questionamento que coloca a atenção na subjetividade do pesquisador. Por essa razão, muito da experiência vivida com os Arrojados aparece neste escrito como inquietações que, antes de estar sendo narradas aqui, já existiam no meu subconsciente, mesmo sem consistir em certezas para respostas. Tais inquietações demarcam a seguinte linha de discussão: 1) Da raça: por que morenos e não negros? Se não fosse eu mulher de cor branca, o que nos separaria? 2) Da identidade: o que constitui uma comunidade quilombola? Quem pode ser chamado de quilombola? e 3): Da política curricular: como pensar políticas curriculares para quilombola em que apenas a diferença apareça?

As falas de moradores do Arrojado e de pessoas que se nomeiam como não quilombolas da cidade de Portalegre aparecerão como vozes nesta tentativa de narrativa. Elas foram capturadas na própria comunidade, nas casas das lideranças e não lideranças da comunidade, em lugares que marcam espaços de brincadeiras entre as crianças, na capela da comunidade, na encosta da estrada estreita de terra entre uma casa de um morador e outra e em lugares distintos do centro de Portalegre. São vozes que talvez, em uma outra experiência no quilombo, buscarei ouvir, e não com um olhar de que algo precisa ser descrito, e sim como algo que reescreva categorias de identidades, de que o campo não precisa falar sobre aspectos culturais, que na base da pesquisa qualitativa de base estrutural já precisa ser definido. Pensando assim, as vozes que aqui aparecerão não buscam confirmar dados. O que elas buscam dizer, talvez, é como os discursos podem sempre movimentar para outros sentidos sobre o que pode constituir uma comunidade quilombola, um sujeito quilombola e uma política curricular para quilombola.

Se coloco dessa forma é por querer fugir da denúncia de que algo pode ser descrito sobre representação dos sujeitos quilombolas, ainda que haja consequência sobre minhas falas nesta narrativa e, bem como adverte Pillow (2003), de que, mesmo tendo consequências, não preciso parar de falar sobre elas. Mesmo assim, elas devem estar vigilantes sobre qualquer prática de pesquisa pós-estrutural de caráter qualitativo, sob o ato de como confessamos nosso fazer empírico. Em Pillow (2003) é o que chama de flexibilidade e aparece como critério de sempre questionar a pesquisa e a forma da escrita, considerando que elas não são cura para

aquilo que nos aflige e, por isso, pensar no desconforto constante de deixar o não familiar não familiar – que de alguma maneira diz sobre uma escrita com múltiplos significados e usos que é capaz de provocar um movimento desconstrutivo entre o eu e o outro, o texto narrativo e as subjetividades e o mundo em que penetra a ideia de representação (PILLOW, 2013).

É nisto que articulo que o ato de descrever, de descrição densa, de que Janet Miller falou no seminário, e que busquei fazer na pesquisa dissertativa, não dá conta de problemáticas inerentes ao sujeito, ao tempo que as mesmas problemáticas “de fazer o trabalho de campo e a representação não são mais vistas como incidentais, mas podem se tornar um objeto de estudo” (PILLOW, 2003, p. 179). Nisso confere um trabalho em que “reconhecer a alteridade do eu e do eu dos outros” (PILLOW, 2003, p. 182) invoca um processo em que a subjetividade está operando durante todo o momento da pesquisa, e não apenas quando está no campo ou na fase da escrita. Por isso, é o que desabita, na escrita, saber onde ela se inicia e onde ela termina, além da não busca de semelhanças entre o eu e o outro, ao mesmo tempo que desabita uma contaminação por aquilo que parece habitar uma descoberta de diferenças, mas não como verdade e sim como tradução do que implica não transpor os sentidos de algo que é ou parece ser estrangeiro. Seria o que Corazza (2015), apoiada na leitura de Derrida (2006), coloca como uma tradução que consiste na “lei da sua própria traduzibilidade, autorizada por sua linha de invenção” (CORAZZA, 2015, p. 109), permitindo questionar pontos que se dizem iniciais e/ou originais.

Desse modo, a busca por representações em estudos autobiográficos juntos ao trabalho de campo não está em dizer quais histórias são válidas e se há histórias válidas ou mais válidas. Elas não precisam ser vistas como dados confessados para confirmar qualquer interpretação do campo da pesquisa, porque, na acepção de Pillow (2003), se colocamos como atos confessados, deixa em evidência o que queremos saber, quem estamos dispostos a ouvir e a escolha do que queremos, que, “pelas ideologias e práticas de nosso campo e quem nós, o leitor, suponha que o autor seja” (PILLOW, 2003, p. 184). Desse modo, se a base é colocar em um mesmo campo o que, o quem e a escolha de práticas ideológicas, então, ao invés de deixar o outro representar a sua forma de identificação, uma necessidade do contrário: representar esse outro. Manteria, dessa maneira, “uma relação colonial de uma pessoa com poder, o pesquisador, que demonstrará humildade e generosidade em relação ao sujeito da pesquisa” (PILLOW, 2003, p. 185), o que em Bhabha (2013) seria um repetir conjuturas históricas e discursivas diante do que produz significados colonizados “como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BHABHA, 2013, p. 124, grifo do autor). Empregaria, dessa maneira, uma narrativa como

fantasia colonial, ao invés de “contestar singularidades de diferença e de articular ‘sujeitos’ diversos de diferenciação” (BHABHA, 2013, p. 128, grifo do autor).

Ao tempo de que há uma recusa de “generosidade” do poder colonial na narrativa autobiográfica no pós-estruturalismo, ela também ameaça a todo momento o desejo de uma originalidade. Por isso, coloco que a escrita autobiográfica não é algo original (DUQUE-ESTRADA, 2009), porque a tentativa de narrar algo original só é possível como rasura (DERRIDA, 2001) e, assim sendo, não tenho a pretensão de fazer deste escrito algo dessa natureza. Não há nada a se recuperar na escrita autobiográfica, senão um campo de possibilidade do que pode ser dito que, dado ao contexto normativo (BUTLER, 2018a), torna a investigação e a escrita possíveis, questionáveis. Ela sempre será uma repetição, uma tradução que habita o inconsciente do sujeito, que permite “falar não de uma essência da autobiografia, mas de um traço, de um valor e de uma função do autobiográfico. Lei, portanto, que produziria um traço de pura diferença” (SILVA, 2017, p. 80). Ela é um dar voltas, mesmo quando a narrativa imaginada, porque ela é imaginada, ela compõe, recompõe, corta eu e o outro (SILVA, 2017), “A vida. A morte. A escrita. A mãe. O nascimento. A morte. A circuncisão” (SILVA, 2017, p. 81) e coloca a ênfase que escapa à linguagem – “dados emocionais, de sonho, [...] e de resposta” (PILLOW, 2003, p. 191).

Nela não há lugar de fixação, pois até para pensar esse lugar habita algo exterior à memória que se apresenta na forma em que faço os meus registros e de outros (RODRIGUES, 2016). Seria algo como a memória fantasmática da qual falei, que nunca é dita ou tida de uma primeira vez, que, no entanto, pode permanecer, demorar, habitar, sempre prendida pela presença do outro, que assombra, perturba o conteúdo de qualquer experiência. Esse conteúdo que só existe e só produz significados onde existe vida, onde “não há um sentido previamente dado que se demora, que me-mora, me habita, mas [...] que rememoro, revivem, fantasmáticos e espectrais, indicando a inseparabilidade entre vida e morte” (RODRIGUES, 2016, p. 146) – ainda que sabendo que qualquer evento a ser narrado é suspenso do nada, mesmo que se tente a sugestão de contar uma próxima história (MILLER, 2010). A isso permanece o desequilíbrio da versão final ou inicial do sujeito, em que as memórias de uma escrita serão sempre incompletas e impossíveis de celebrar um sujeito-eu acabado – e considera-se que esse eu está preso a uma representação sempre interminável, resumida, e a um modo de pensar desviante que em si não responde qualquer promessa positiva de sujeito. Desse modo, nada se confessa na escrita autobiográfica, ainda que pareça ser confissão. Nada é possível conectar esse eu a si mesma, e sim a um “sujeito com história” (BUTLER, 2017, p. 250) – e uma história que só é possível com a história do outro, de relação com o outro.

Porém, é preciso atentar para o fato de que “contar uma história sobre si não é o mesmo que dar um relato de si” (BUTLER, 2017, p. 23), não é o mesmo que contar e relatar a história do outro, dadas as normas e aquilo que se coloca diante de si-mesmo e do outro – aquela linha do desconhecido. Ainda mais quando esse eu que conta a história constitui um ponto que “interrompe a sequência, induz uma quebra ou erupção do não narrável no meio da história” (BUTLER, 2017, p. 89). Por isso, as histórias que aqui aparecem poderão idealizar algo que não mais existe ou que nunca existiu e representar um desejo não de retorno ao passado (MILLER, 2010), mas de retomar aspectos que estiveram comprometidos em pesquisa anteriores com quilombolas do Arrojado. A tentativa é que permaneça o desequilíbrio, o campo da perturbação com infinitas interrupções e inquietações ou “fragmentos borrados e até ficcionalizados de conversas, eventos, desejos, esperanças” (MILLER, 2010, p. 11). Evocar detalhes mais pessoais que sempre estiveram intra-agindo, mas que nunca escrevi, e como, ao que sugerido por Miller (2010, p. 11), “agora interpreto como talvez tendo significado para alguns futuros possíveis que eu não havia atribuído ou interpretado como tal quando escrevi outras versões, outras ‘Histórias’”.

É na erupção do não narrável que interrogo o que pode estar fora desta autobiografia, pois a narrativa de um estudo em quilombolas no sertão potiguar não representa um processo consciente, sensível as experiências (MILLER, 2014), já que o que está em jogo é a “subjetividade e relações de poder que circulam pela linguagem, assim como pelas relações humanas” (MILLER, 2005, p. 50). É em torno desse eu e daquilo que pode produzir sentidos que nada da memória se valida como objetividade possível. Tudo se estilhaça, circula, atravessa a fronteira do espaço-tempo (BHABHA, 2013), violenta e resiste, rompe qualquer ideia de temporalidade. Por assim ser, embaralha-se junto a outras histórias que somente foram pensadas, nas quais gesticula possibilidades de pensamento epistemos naquilo que é e não é, naquilo que não foi e que pode estar por vir. Dados seus significados, elas não podem ser vistas como uma unidade, e sim como aspectos complexos de tempo histórico, e a própria relação com esse tempo histórico, que, no que diz Miller (2010), reporta o tempo histórico, não diz sobre voltar para lá, mas inquietar-se sobre o que se coloca como tempo presente e como traços de verdades que foram estabelecidos em outros momentos afirmados.

Ao dizer de uma verdade coloco que toda ela se desliza, restando a condição do conhecimento. Essa condição que, nas palavras de Rodrigues (2016), ao lembrar a memória como outra forma de temporalidade, “deixa de ser o instrumento capaz de trazer de novo à presença aquilo que foi conhecido, altera-se, pela diferença e pela *différance*, o regime de validade do conhecimento” (RODRIGUES, 2016, p. 3, grifo da autora). É nessa ação que

reside o movimento do que seja uma autobiografia: um instrumento capaz de questionar aquilo que parecer ser conhecido e que cede para o sujeito um lugar para o aparecimento da diferença, da alteridade, como conhecimento que, além do falar do eu, expressa a vida e a experiência interior da subjetividade (DUQUE-ESTRADA, 2009), oferece percepções de processos sociais e políticos que anulam a identificação, recobre um poder que pode “performatizar a recuperação do seu próprio discurso de identidade” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 156). Trata-se, portanto, de contrapor imposições normativas, ainda que produzindo outras normas (BUTLER, 2018a), pois o que inscreve é a interioridade da presença do eu – e um eu que está dentro de um espaço limitado, no qual nem tudo pode ser alcançado, a pensar que o que estaria nesse espaço seria o desafiar da representação do sujeito, em que o que deveria permanecer seria aquilo que mais desconforta, considerando que é isso que produz significados (PILLOW, 2003).

Arrastada a esse desconforto confesso que há nesta escrita uma outra maneira de pensar o sujeito, o sujeito quilombola, o ser quilombola, uma identidade quilombola, um eu não quilombola, a raça, a cor, a política de currículo para quilombolas. Ela sempre aparecerá com um “atraso originário” (RODRIGUES, 2016, p. 4), do qual não tenho como trazer um tempo de uma origem. Não há tempo porque nada se hospeda nele. Ou porque, em Miller (2014), interrogar tais questões deve “incluir análises de eventos, forças e discursos históricos, sociais, políticos e culturais que constituem, estruturam e influenciam interações daquele próprio *self*” (MILLER, 2014, p. 2056). Atravessa, assim, um campo de incertezas, que não se completa, porque opera nelas o campo do indecível que, de acordo com Elam (1994), confere a possibilidade da experiência, sendo “determinadas em situações estritamente definidas” (ELAM, 1994, p. 96). É nele que ocorre um “processo infinito de reenvios para outras narrativas” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 96), caindo no jogo de aporias: aquilo que é assinado como narrativa, em que a “assinatura é um indecível” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 96), ao tempo que permite “imaginar possibilidades para construir versões de nós mesmos que *resistem* à prescrição e que podem responder – ao invés de rejeitar – ao divergente, paradoxal, inesperado e desconhecido da vida” (MILLER, 2014, p. 2060, grifo da autora).

É o campo do indecível que me faz, a cada tentativa de dizer algo, interrogar o eu e o eu outro, o *quem* sou eu se não o outro, considerando que o eu que interroga só assim o faz pela presença do outro. E porque a presença só aparece como presença em virtude de que o que está a todo momento operando é o imprevisível. Ainda preciso dizer que os sentidos dos enunciados *quem sou* e *quem é o outro* trata-se de uma ação de alteridade, que, ao invés de fixar uma identidade, faz a diferença emergir (MUYLAERT, 2000). É esse *quem* a que direciono a

política curricular, uma vez que é ele que nomeia a política, o sujeito da política curricular; e que diz que o sujeito tem que se enquadrar em um grupo como sujeito-presente. No entanto, é esse mesmo *quem* que pode desviar o marcador destinado ao sujeito, sem que a nada se destina, se não ao aparecimento da diferença. Assim, o elemento central da política nem estaria ausente nem presente: apareceria como algo possível de fazer a alteridade se colocar como alteridade. Remeteria ao que Derrida coloca como jogo das diferenças entre si (BENNINGTON, 1996) e que Duque-Estrada (2009) tratar-se-ia de um espaço entre, que, ao invés de separar a política e a quem a ela se destina, apareceria o que ela atravessa. Naquilo em que se situa a autobiografia, seria posicionar o texto “*entre a vida e a obra*, precisamente na fronteira *entre* ambas, [...] que, antes, atravessa *vida e obra*, sem que se possa estabelecer sobre ela qualquer delimitação (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 82, grifo da autora).

Aqui está o que vejo como mais difícil de pensar neste escrito, porque me pergunto como a diferença como diferença aparecerá na política, considerando que ela “não é nunca pura. Não se pode fazer dela um absoluto” (BENNINGTON, 1996, p. 64). Se ela está entre um caminho ou entre a fronteira (BHABHA, 2013), ou no caminho e na fronteira, o emprego de dizer ser possível essa política me coloca em processo de desconstrução da minha própria diferença, que impede inclusive fechamento a ela. Assim, seria algo sempre singular e de caráter a duvidar de qualquer fechamento, mesmo tendo em alguns momentos a necessidade de enquadramento? Seria uma espécie de invocar e reivindicar outras formas de aparecimento e de nome próprio – maneira genérica de falar –, considerando que o nome só aparece como convocação? (DERRIDA, 1995) e porque nomear o nome retira a existência da diferença, “apaga o próprio que promete” (BENNINGTON, 1996, p. 81) ao tempo que “aceita”? Reflito então que, se há uma forma de pensar essa política como diferença, ela só será possível pela experiência, pelos questionamentos que implicam também suposições ou aquilo que Miller (2014) aponta como estranhezas do fazer narrativo.

Nesse sentido, aqui, narrar histórias ou decidir porque esta história que é minha com relação a quilombolas do Arrojado e não outra não é algo que o inconsciente inscreve. Elas simplesmente aparecem e aparecerão, onde eu, o *self* pode circular em lugares da identidade, ao passo que questiona essa identidade como uma versão possível de pensar identificações. Há assim uma possibilidade de ver outras coisas nas narrativas, construções de representações como uma espécie de tipos soltos de tecidos (MILLER, 2005), mas sem a ideia de realidade transparente e linear. Na natureza do político permanecem abertas questões e modificações, um borrão de como a narrativa autobiográfica marca um lugar de decisão, em que há uma voz (minha voz?) narrando uma experiência e convocando a falar de conhecimento. Uma

invocação que busca mostrar o contrário de um campo político fechado ao essencialíssimo do sujeito, das políticas para quilombolas, em que o que conta é a tentativa de repensar a política como alcance de diferenças e de fazeres. Ou, com base em Elam (1994, p. 81), “explorar as práticas políticas como possíveis de solidariedade e não baseadas em uma identidade”.



## 1 PONTO I

Quais são essas normas às quais se entrega meu próprio ser, que têm o poder de me estabelecer ou, com efeito, desestabelecer-me como sujeito reconhecível?

(BUTLER, 2017, p. 36)

A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido.

(BUTLER, 2017, p. 31)

O título do livro de Lilia Moritz Schwarcz (2012), *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*, leva a questionar a nomeação do negro no Brasil e de como é complexa a questão racial. Em um dos capítulos, “Censo e contrassenso: nomes e cores ou quem é quem no Brasil”, a autora discute o quesito cor no censo demográfico. Ao folheá-lo, recorro as falas de crianças do quilombo do Arrojado ao tentarem descrever a razão de serem quilombolas: “porque *sou moreno e você é branca*”. Tal recordação apareceu quando li a afirmativa de que as cores “representam uma forma de linguagem privilegiada, que repercute cultural, econômica e socialmente” (SCHWARCZ, 2012, p. 102). Por sua vez, esses marcadores se vinculam a outros para um jogo de identidades, em que as expressões dadas aos sentidos da cor “são definições que sinalizam como no Brasil, muitas vezes, não se *é* alguma coisa, mas se *está*. Ou seja, por aqui a aspiração geral é de que raça não é situação definitiva; por isso o termo cor (mais fluido em seu uso) se generaliza” (SCHWARCZ, 2012, p. 104, grifo da autora). Agora, pensando sobre a afirmação de Schwarcz (2012), o que me vem à memória, dada a ideia de *estar sendo* alguma coisa, são cenas do percurso do quilombo do Arrojado a uma das escolas do município de Portalegre. Cenas que me reportam à Laura, na época aluna do Ensino Fundamental, que, furiosa, me dizia que o ônibus escolar fazia paradas em frente às casas de alunos que eram brancos e de outras comunidades: “*eles vão deixar os brancos na porta de casa. Os alunos lá do China, agora nós, porque é moreno, tem que vir a pé lá do Santa Tereza até em casa*” (LAURA, maio de 2014, grifo meu).

Essa narrativa de Laura é que me leva a outras de mesma natureza na comunidade e de como a cor foi critério de separação entre brancos e morenos, brancos e negros, brancos e

quilombolas, brancos e não quilombolas, brancos e brancos, negros e negros e quilombolas brancos e quilombolas negros. Uma cena e outras cenas – mais cenas como películas de filmes que impressas na memória – se fazem imagem e agora um traço de escrita. Um traço que não me permite contestar a afirmativa de Schwarcz que destaquei – a cor como privilégio –, posto que corroboro que há uma forma de dominação e de poder dos brancos em relação aos negros. Porém a natureza desta é parte de uma ação econômica que faz emergir o racismo e produzir diferentes formas de desigualdade e discriminação, como bem expôs o professor Dr. Silvio Almeida no programa *Roda Viva*, da TV Cultura, em 22 de junho de 2020, em conversa sobre como “O racismo destrói o futuro”. Em fala, vinculando o racismo a uma estrutura – racismo estrutural –, Silvio Almeida emitiu afirmativas de como o racismo consegue produzir um não reconhecimento das pessoas negras.

Em seu livro *Racismo Estrutural* (ALMEIDA, 2019), explica que o racismo estrutural compõe uma estrutura social que se constitui das relações jurídicas, políticas, econômicas e familiares. Ele é parte de um imaginário social que coloca a representação do negro em um lugar inferior e parte de um processo de comportamentos institucionais e individuais que reflete em mudanças sociais (ALMEIDA, 2019). E esclarece que a ênfase da análise estrutural do racismo “não exclui os sujeitos racializados, mas os concebe como parte integrante e ativa de um sistema que, ao mesmo tempo que torna possíveis suas ações, é por eles criado e recriado a todo momento” (ALMEIDA, 2019, p. 34). De outra maneira, entender que o racismo é estrutural perpassa a ideia de que ele não necessita de um gatilho para se manifestar, pois o próprio silêncio dado a um comportamento racista torna o sujeito “ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo” (ALMEIDA, 2019, p. 34). É por isso que, na acepção de Almeida (2019), as discussões que giram no entorno da noção de “raça não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal-intencionadas” (ALMEIDA, 2019, p. 34). São parte de “uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos” (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Quando penso nessas defesas de Almeida (2019) e reflito sobre o reconhecimento apoiada em Butler (2018), sua esfera é uma “condição não vista do que aparece como político” (BUTLER, 2018, p. 88). Essa ideia é uma ação que expõe, na relação com o outro, a não possibilidade de controle do aparecimento, pois ele parece surgir “na condição de um certo enfretamento subjetivo” (BUTLER, 2018, p. 86). No entanto, é preciso entender que tanto o aparecimento como o reconhecimento não são simplesmente um fenômeno (BUTLER, 2018). Eles compõem uma forma de organização política – vetores de poder – que precisa de

registros para estabelecer como, corporalmente, o sujeito é para o outro – o que significa olhar para o aparecimento do corpo, sabendo que esse corpo não diz apenas da própria perspectiva (BUTLER, 2018). Ele é o que transforma a perspectiva em deslocamentos, pois, sendo ele performático, produz poder e força política. Então, quando tensiono que a questão racial não é algo meramente alegórico, e sim “dimensões específicas do racismo, com significativos impactos analíticos e políticos” (ALMEIDA, 2019, p. 25), sempre reflito sobre os meios que acionam o problema do racismo em uma dimensão de vida corporal do negro.

Parece-me agora que não posso me eximir, após trazer essas reflexões com Almeida (2019) e Butler (2018), de reafirmar que o racismo, além de econômico, é um problema social e político e compõe a modalidade da arte de governar ou governamentalidade (FOUCAULT, 2008). Essa modalidade atravessa o que Brown (2017) chamou de economização da esfera pública, ou, melhor dizendo aqui, economização da vida pública, que, ao invés de produzir mais igualdade, produz mais desigualdade, saturando as ações da vida, as ações dos sujeitos. É sob essa lógica então que o racismo, enquanto ideia de raça, configura algo mais complexo do que diferenças de cor que separam negros e brancos ou morenos e brancos, quilombolas e não quilombolas etc. Por isso, para mim, dizer “*porque eu sou moreno e você é branca*” atravessa também a ideia de que *eu não sou branca e eles são morenos. Eu sou branca e eles não são morenos. Eu não sou branca e eles não são morenos* – já que ser branco, ser moreno, assim como não ser branco e não ser moreno, são apenas nomeações. No entanto, essa nomeação constitui os marcadores de qualquer política e de políticas curriculares.

Nomear de forma genérica significa aferir um nome, dar um nome, indicar um nome. Um nome que não revela uma identidade, mas algo – a identificação. Uma identificação que pode ser questionada, negada, mudada, reproduzida, representada, aceita etc. Mas por quem? Imagino que essa questão deva ser mais bem rasurada por meio de um trecho do romance *O olho mais azul*, da escritora americana Toni Morrison. Na sua obra literária Morrison (2019) conta a história de uma menina nomeada Pecola. Uma menina que rezava todos os dias para ter olhos azuis. Uma menina negra que era zombada por outras meninas e meninos pelos seus traços físicos e sua cor. Que ansiava se encaixar nos padrões de beleza norte-americana nos anos de 1940 – pele branca e loira. Uma menina que, pelo seu desejo de ter olhos azuis, era violentada de maneiras diversas. O que revela ser uma história poderosa sobre raça e de como a negritude é descrita pelo desejo de Pecola por olhos azuis.

Mas o que se costura no romance de Morrison (2019) nessa narrativa autobiográfica são as questões levantadas pelo personagem Soaphead Church. É o personagem Soaphead Church quem ensina a menina Pecola a conquistar os olhos. Uma conquista apenas para si e não para os

outros, de modo que os outros não veem os olhos azuis. Uma conquista realizada em forma de oferenda que a fez ver em si os olhos azuis. Uma conquista que faz Soaphead Church buscar uma narrativa de si. Uma narrativa construída em forma de carta e com sentimento de indignação ao Senhor que não responde, e não responde nem a Soaphead Church nem à menina Pecola.

Ela deve ter-Lhe pedido esses olhos durante muito tempo e o Senhor não respondeu. Um hábito, eu poderia ter dito a ela, um hábito muito antigo, quebrado por Jó – mas só. Ela veio pedi-los a *mim*. Trouxe um dos meus cartões. (Cartão anexo.) A propósito, eu incluí o Micah – Eliheu Micah Whitcomb. Mas me chamam de Soaphead Church. Não lembro como nem porque ganhei o nome. O que é, num nome, que o torna mais uma pessoa do que outro? O nome é a realidade, então? E a pessoa, apenas o que seu nome diz? Foi por isso que, quando Moisés Lhe fez a mais simples e cordial das perguntas – *Qual é o seu nome?* –, o Senhor não disse e respondeu: *Eu sou quem sou?* Teve medo, foi, de dizer Seu nome? Medo de que, conhecendo seu nome, O conhecessem? E depois, de que não O temessem? Não há problema. Não se irrite. Não tenho a intenção de ofender. Eu entendo (MORRISON, 2019, p. 187, grifo da autora).

Quando Soaphead Church questiona o que é um nome, aponta, a meu ver, um núcleo narrativo que produz uma nomeação, mas uma nomeação que não dá conta da existência, pois qualquer forma de identificação tira a possibilidade de outros possíveis ao sujeito. Derrida (2006), ao trazer o relato da Torre de Babel, em que se refere a Babel como uma nomeação, fala de uma tradução inadequada para dar conta daquilo que é suprimido no interdito. No entanto, esse interdito seria “o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa, a tradução da tradução” (DERRIDA, 2006, p. 11). Seria uma impossibilidade de traduzir o nome Babel, a incompletude de um sistema de tradução que nunca chega ao ponto de uma origem. Isso, por sua vez, cabe à narrativa de Morrison (2019), sobretudo quando Soaphead Church faz as seguintes questões: “Teve medo, foi, de dizer Seu nome? Medo de que, conhecendo seu nome, O conhecessem?”. Um nome que coloca a questão de que, nomeando um nome, o reconhecimento incorra sob as bordas da aparência.

Essa aparência é um efeito de múltiplos reconhecimentos que, atuando sob a condição de normas, expõem uma existência política. Um apelo, como coloca Butler (2018), à verbalização de uma ação política expressiva, em que o feito do reconhecimento como representação do nome é dependência de normas que já atuavam no mundo. Em Derrida (2006), atravessaria o pensamento de que enquanto o nome for o próprio, ele será sempre intraduzível, uma vez que seus sentidos estão sempre em construção. Se Babel a que Derrida fala está conectado à torre, procede assim a desconstrução da sua elevação, pois seria preciso *mais* do que uma torre para um sentido de babel – um *mais* que não tem como unir torre a

babel, uma à outra, já que “o texto da Gênese encadeia imediatamente, como se tratasse da mesma intenção: erguer uma torre, construir uma cidade, se fazer um nome numa língua universal que seja também um idioma, e reunir uma filiação” (DERRIDA, 2006, p. 17). Dessa maneira não se pode fazer um nome sem a imposição de algo que inclua uma condição de encenação – performatividade corpórea – de captura ao campo visual (BULTER, 2018). Essa captura é o que coloca em cena o enquadramento do nome dado e recebido, e que, devido às normas, expõe o fato “de que não podemos controlar todas as condições que constituem a nossa vida” (BUTLER, 2018, p. 27), ainda mais quando as condições exibem a precariedade da vida humana e formas diversas de lutas para um reconhecimento.

No romance de Morrison (2019), é por ressentimento que Soaphead Church pergunta: “Foi por isso que, quando Moisés Lhe fez a mais simples e cordial das perguntas – ‘Qual é o seu nome?’ –, o Senhor não disse e respondeu: ‘Eu sou quem sou?’” Um ressentimento que diz e interdiz o nome e o quem sou, e confunde a descendência, a origem do Senhor. Para Derrida (2006), trata-se de um efeito impossível de luta de apropriação do nome, pois a declaração “Eu sou quem sou” enuncia uma alegoria presente em uma história, na qual o nome ou aquilo que foi nomeado compõe o título da história. Assim, chamar o nome ou nomear o reconhecimento para identificar uma possível identidade – “porque eu sou moreno e você é branca” – nomeia não apenas a forma de identificação, mas a condição da existência, também como nomeação: moreno e branco. Essa condição, “como nome próprio, é toda a história, a função de um nome comum” (DERRIDA, 2006, p. 20), assim como a impossibilidade do comum, uma vez que “um nome próprio, enquanto tal, permanece sempre intraduzível, fato a partir do qual pode-se considerar que ele não pertence, rigorosamente, da mesma maneira que as outras palavras, à língua, ao sistema da língua, que ela seja traduzida ou traduzante” (DERRIDA, 2006, p. 21).

Entretanto, é na tradução que o nome guarda a sua aparição. Por isso, quando digo que a nomeação constitui os marcadores das políticas curriculares, falo de uma política que nomeia aqueles que cabem dentro de um reconhecimento. Eu me adianto dizendo que não considero que isto seja um erro – a busca por um reconhecimento –, uma vez que todos nós buscamos certo reconhecimento na nossa condição de existência. O que de alguma forma mostra, como aponta Butler (2018, p. 27), que (1) “todos somos dependentes das relações sociais e de uma infraestrutura permanente para manter uma vida vivível, de forma que não é factível se livrar dessa dependência”, e (2) que isso está ligado à condição do reconhecimento e sua manutenção: “como a vida é mantida, como a vida é viável, com que grau de sofrimento e esperança” (BUTLER, 2018, p. 27). O que significa dizer então que as políticas operam

num sentido de uma falta, de um fracasso, de experiências de vulnerabilidade, de condições de exclusão, de condições de precariedade, de condições de desigualdade – sabendo que o fora é também aquilo que permanece dentro de um dentro. O fora é de um reconhecimento dentro de uma política que age sob normas e enquadramentos que “permitem a representabilidade do humano e quais não” (BUTLER, 2018a, p. 99).

Essa condição de representabilidade remete à condição do reconhecimento e de normas mais amplas que determinam quais vidas podem ser reconhecidas como vidas e vidas que podem ser vivíveis (BUTLER, 2018; 2018a). Desse modo, no campo na política curricular, o reconhecimento se reitera em “oposição àquilo que não pode ser nomeado ou encarado como humano, uma representação do não humano que determina negativamente e perturba potencialmente o que é reconhecido como humano” (BUTLER, 2018a, p. 100). De outra maneira, ela emerge como controle que regula o aparecimento, apostando que é o regulamento que sugere certos tipos de interpretações que faz ou não aceitar a produção da política – sem que deixe de operar com as forças e poderes dos movimentos sociais, diálogos e acordos políticos que complementam a imagem e registra como necessária para o momento da história – não que o momento seja algo histórico em si, mas sim porque ele representa um momento de um contexto social, político e econômico do momento. Ele enquadra uma necessidade do momento, mesmo que contestada, já que é um efeito de uma série de movimentos, de condicionamentos de estrutura, ainda que precária, de comunicabilidade, de poderes, de sentimentos, de funções normativas transitivas.

Quando trago a esta narrativa autobiográfica as políticas curriculares, que de alguma forma permitem a extensão ao segmento quilombo e quilombolas – das quais aqui já memorei a Lei nº 10.639/03 que torna obrigatória a inclusão no currículo escolar do país o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira; a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana; e a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica –, eu falo de um caráter normativo que toma parte de um enquadramento discursivo e de representação visual, mas sempre limitado. Assim, articular as políticas curriculares a estudos autobiográficos é falar de uma política associada a histórias de vidas, por considerar, naquilo que Miller (2014) apresentou sobre estudos autobiográficos, que não é possível separar política de histórias de vidas. É compreender que, qualquer que seja a política, sua ação, mesmo operando em caráter normativo, é sempre contingente. E por isso vale a aposta que elas possam fornecer conhecimentos e suposições que podem ser

contraditórias e mutantes, sobretudo naquilo que conecta relações e subjetividades (MILLER, 2014).

Para mim é entendível que leis e suas atuações de força irão sempre importar ao segmento quilombola. Só que nas minhas traduções elas têm que permitir, de algum modo, questionar as histórias das circunstâncias atuais, as incompletudes presentes nos sujeitos, já que as circunstâncias são a própria história de vida dos sujeitos, os processos de subjetividade, que continuamente permitem interrogar as suposições automáticas da identidade. É por pensar assim que julgo, que as normas das leis das quais falei – Lei nº 10.639/03; a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004; e a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 – direcionadas ou não para quilombolas, atuam em circuitos amplos de comunicabilidade (BUTLER, 2018a). Podendo ser contestadas a todo momento, elas regulam o efetivo sentimento de aceitação, de negação e de resposta ao jogo político da política. Isso tem a ver com o tempo e o espaço que elas ocupam – e um tempo que não é único (BUTLER, 2018a) –, uma vez que outras ações políticas das políticas curriculares transbordam para outros condicionamentos e enquadramentos.

Em Miller (2014, p. 2055), o desafio é olhar “aquilo que normalmente não pode ser visto ou dito”: desejos, sonhos, ansiedade, sentimentos, fracasso, resistências, desistências, diferenças naquilo que se apresenta como diferente. Isso me lembra a dificuldade dos moradores do Arrojado para continuar os estudos escolares da Educação Básica, em que, dos motivos a serem enumerados, pontuo a necessidade de ajuda no sustento familiar. Na ocasião da pesquisa havia 69 alunos em processo de educação formal, dos 151 moradores. Nenhum deles com ingresso ao Ensino Superior<sup>17</sup>. Os relatos que ouvi diziam de um cotidiano que compartilhava a necessidade de participar da plantação e colheita do alimento e de outras formas de subsistência da família ou grupo familiar. Um participar que agregava não só a subsistência da família, como também sentidos para os aspectos da subjetividade. Não o bastante, um efeito normativo cultural<sup>18</sup> que rege a forma de viver no Arrojado.

---

<sup>17</sup> Em conversa com a professora Rosimeiry Florêncio, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) em julho de 2020, ela relatou que no Arrojado duas moradoras haviam ingressado no Ensino Superior, no curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo, na Universidade Federal Rural do Semiárido (Ufersa). Na ocasião, falávamos sobre educação, demarcação e titulação de terra para quilombolas no Estado do Rio Grande do Norte. Ao falarmos do Arrojado, relatou o projeto de extensão “Direito e História: formação política na comunidade quilombola do Arrojado (Portalegre/RN)”, que ela coordena em parceria com professores e estudantes dos cursos de Direito e História do *campus* central de Mossoró/RN. O objetivo do projeto é contribuir para a organização política das comunidades quilombolas do estado. Foi na escuta do projeto que obtive a informação a qual grupo familiar as moradoras pertenciam.

<sup>18</sup> Por efeito normativo cultural, apoiada em Butler (2016), refiro-me a uma forma de política que perturba a performatividade do sujeito. Essa política produz confrontações que expõem os limites do que seja raça,

A despeito do aspecto de agregação – um estar junto – pode ser lido como capacidade de sobrevivência e como as condições de vidas podem ser melhoradas sem o individualismo. Por isso, agora, olhando para as narrativas de abandono à escola, começo a pensar que não se trata de dizer os motivos que levou moradores a abandonar a formação de ensino escolar, e sim o que acontece com esse abandono. O que acontece com aqueles que abandonam a escola. E o que acontece com o Arrojado, com o abandono daqueles que desistiram e ainda desistem do ensino formal. Há várias vias pelas quais posso pensar sobre esse acontecer, mas as faço elencando as seguintes: (1) uma quebra de norma de acesso ao ensino escolar: por que os Arrojados têm que se adaptar à escola e não a escola a eles?; (2) as condições ou a condição que coloca visões políticas de sobrevivência que aparecem e registram outras condições do humano, entre elas: de que precisavam cuidar da família, do alimento, produzir formas de existir naquele e em outros espaços públicos; e (3) politicamente os enquadram dentro do discurso daqueles que estão fora da escola – não aparecem no enquadramento da escola. Esses apontamentos acabam assumindo disposições políticas cuja perda em decorrência do não aparecimento nos espaços da escola “não é perda, e [...] não é passível de luto” (BUTLER, 2018a, p. 45). Isso implica interrogar como disposições políticas atingem ou bagunçam o sentimento afetivo sobre aqueles que não conseguem continuar os estudos na Educação Básica.

Sobre isso, é Butler (2018a, p. 64) que me ajuda a pensar esses apontamentos, quando coloca “a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aqueles com quem não lamentamos”. Se posso estar certa na minha interpretação, a divisão entre aqueles que lamentamos e aqueles que não lamentamos torna visível a precariedade material para o mundo e de existência, ainda mais quando se admite que “aqueles cujas vidas não são ‘consideradas’ potencialmente lamentáveis, e, por conseguinte, valiosas, são obrigados a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte” (BUTLER, 2018a, p. 45-46). O que estou buscando falar é da distribuição desigual da vida pública (FOUCAULT, 2008; BROWN, 2017) como uma questão também da política curricular – que tem sido assim desde a invenção da escola no Brasil. É daí que induzo quando Miller (2014) convida, em

---

quilombo, viver no quilombo, nomear o lugar e os sujeitos do quilombo. Isso quer dizer que, para a política expressa, “significar algo que não a redomesticação e a ressubordinação de tais diferenças, ela terá que desenvolver um sentido de aliança no curso de uma nova forma de encontro conflituoso” (BUTLER, 2016, p. 236). Por isso, a forma de viver, as lutas por esse viver reelegem a forma cultural e as respostas a ela, que sempre é cheia de desafios e espectros políticos. Assim, torna-se importante notar que o normativo cultural é uma expansão das normas do viver.



estudos autobiográficos, a olhar para aquilo que não é visto, que ela fale de mostrar os resquícios de uma vida – de exibir uma vida que não está presente apenas no espaço escolar. Resquícios daqueles que permaneceram na escola. Resquícios daqueles que apostam na escola como educação de ensino para os filhos. E resquícios de políticas curriculares direcionadas a grupos quilombolas.

Não quero afirmar que esses resquícios regulem a indignação pública daqueles que estão fora da escola, mas ajudam a interrogar como os que estão dentro podem permanecer fora da escola. Quando falo isso, falo de um poder normativo que limita o aparecimento, porque parece haver uma forma parcial para esse aparecimento. Quiçá é o que de certa maneira produzem as leis, resoluções e diretrizes que contemplam os quilombolas – tirar a parcialidade e reconhecer o aparecimento. Se articulo essa ideia em Derrida (2010a), o endereçamento do dever da lei é sempre uma forma justificada de aplicação e atua em decorrência de uma força. Por isso, não é passível de atuação sem o direito, pois “Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito” (DERRIDA, 2010, p. 8, grifo do autor). Mesmo assim, há possibilidade de que as leis, qualquer que seja o seu formato, também excluam os direitos. Essa provocação é para que eu possa dizer sobre o aparecimento como dispositivo de relatar a si mesmo, que, limitado pelo exercício de liberdade, só é possível na relação com outro. Isso, então, exige um corpo para falar sobre as diversas maneiras de ter acesso ao direito de exercer o direito ao reconhecimento e aparecimento, uma tarefa que se torna individual, de cada sujeito quilombola. Particularmente não estou falando de aferir uma resposta, e sim de pensar como o direito afeta as respostas políticas da política do aparecimento e reconhecimento (BUTLER, 2018a).

Em outra maneira de análise, do dizer do aparecimento, na descrição da história da humanidade, é possível afirmar que sempre se procurou negar o outro (BUTLER, 2018a; 2018), mas o sujeito que nega o outro também busca reconhecimento dentro de uma precariedade que é compartilhada. Sobre isso, Butler (2018a, p. 71) tem articulado que “somos todos vidas precárias”, porém algumas vidas são mais precárias que outras. No entanto, o que está em jogo “é se a vida é de todo vivível” (BUTLER, 2018a, p. 73). Esse jogo do todo vivível, ainda que isso seja possível, regula o aparecimento dentro de condições precárias, pois “também pode colocar a sobrevivência em perigo, dependendo da forma que a dependência assume” (BUTLER, 2018a, p. 75). Por isso, perceber que as políticas despojam interpretações num espaço precário atenua o fato de que elas também são seletivas e restringem a diferença. A questão não é dizer quais são condições da seletividade, e sim como ocorre dentro dela o reconhecimento da “estreita relação com os outros” (BUTLER, 2018a, p. 84).

Nas políticas que sinalizam o segmento quilombola, e aqui referencio as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, que vem atuando sob a força da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, e que vêm requerer uma pedagogia própria aos grupos nomeados como quilombos, às suas condições políticas, ela carrega uma essencialização para os sujeitos. Aponto isso por considerar que, nas descrições normativas do documento, ele informa e expressa no seu discurso que é fundamental no ensino de quilombolas rurais e urbanos alimentar alguns descritores: reconhecimento do lugar social, marcos civilizatórios, memória coletiva, tradições, aspectos culturais, história quilombola dos espaços e dos tempos em que aprendem e se educam, implementação de um currículo flexível e interdisciplinar, implementação de um projeto político pedagógico que considere aspectos identitários dos quilombos etc. Esses descritores, para mim, implicam sentidos de pensar a negritude, as nomeações, os traços físicos, o aparecimento, a reprodução de normas corporais para a condição de ser quilombola. E, por isso, os enquadramentos normativos são destrutíveis, pois há um tempo, um espaço e um corpo que não podem ser controlados.

Por sua vez, esse conjunto de descritores é, nas diretrizes, o que determina entre as várias maneiras de aparecimento uma certa propriedade normativa do corpo quilombola. Eu não posso simplesmente presumir que a atuação dessa resolução não manifeste ou localize o aparecimento. Não há como deixar de atestar a sua legitimidade, o seu reconhecimento público, mas “temos não apenas que levar as urgências materiais do corpo para a praça, mas torná-las centrais para as exigências da política” (BUTLER, 2018, p. 106). Se, como argumentei, as diretrizes presumem uma condição de aparecimento, elas não deixam de situar o político da política. Elas expõem como o corpo quilombola depende também das “instituições políticas e sociais para persistir” (BUTLER, 2018, p. 106). Além do mais, são as redes políticas e sociais que mantêm em quilombolas a possibilidade de a vida tornar ou não vivível (BUTLER, 2018; 2018a). A despeito disso, aproprio-me de Butler (2018a) para postular que, se o reconhecimento para algo mais vivível caracteriza ação entre sujeitos, então a condição do reconhecimento é caracterizada por algo mais amplo, o que inclui uma modelagem em preparação ao sujeito em reconhecimento. Portanto, quando há uma diretriz para escolha do sujeito reconhecer a si mesmo, não resta dúvidas de que já está sendo manipulada pelo outro e afasta, na medida que sempre produz, outros reconhecimentos (BUTLER, 2018a). A meu ver, trata-se de maneira, espontânea ou não, de sobrevivência em que a todo momento o sujeito está lutando em meio à exposição. Ou se trata da busca do corpo para encontrar formas de sobrevivência, que “o fato de a sobrevivência de uma pessoa

estar tão estreitamente relacionada com o outro constitui o risco constante da sociabilidade: sua promessa e sua ameaça” (BUTLER, 2018a, p. 96).

Nesse entremeio quero pontuar algumas coisas específicas para a política curricular em quilombola. Nos estudos de Macedo (2006a; 2006b) e Lopes e Macedo (2011), as autoras têm apostado em uma política e em um currículo que não neguem a diferença, em que a possibilidade possível é interrogar aquilo que as políticas não fazem, pois os textos “são sempre ambivalentes em seu desejo de controle” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 69). Para elas, há coisas indizíveis na política, e esse indizível é a tarefa diária que abre espaço para nela sempre produzir outros sentidos, desmontando a ideia de que ela é capaz de controlar a vida dos sujeitos, porque a mesma política, ou norma, que modela o sujeito é a que reivindica outros modelos de sujeitos, passíveis de reconhecimento – processo da iteração. Tal ideia leva ao meu argumento: a política existe e é necessária porque de alguma maneira explica a sobrevivência daqueles que aparecem em condições políticas, sociais e econômicas mais vulneráveis, e que caracteriza um perfil de identidades concebidas culturalmente por uma série de categorias. No caso de quilombolas: a questão racial, religião, língua, história de resistência a escravidão, a diáspora etc., o que escorre para a interpretação de que o caráter normativo concebido elege e produz o reconhecimento na política. Ou seja, há uma maneira de organizar o reconhecimento e representação dos sujeitos (BUTLER, 2018a). Isso significa, apoiada em Butler (2018a), que em nome de uma norma, não podemos perguntar e responder de maneira geral sobre caráter normativo que levou sua condição política de existência da política “se não conseguimos compreender o diferencial de poder existente que distingue entre os sujeitos que serão elegíveis para o reconhecimento e os que não o serão” (BUTLER, 2018a, p. 199).

Em suas colocações Butler (2018a) traz uma questão interessante sobre os ajustes categóricos disponíveis para um caráter normativo: “qual a norma segundo a qual o sujeito é produzido e se converte depois do suposto *fundamento* da discussão normativa?” (BUTLER, 2018a, p. 199, grifo da autora). Tal questão leva a pensar a política para quilombolas como um movimento global da história, considerando que ela emerge a partir de movimentos sociais, acordos políticos, reivindicações que não são apenas locais de uma cidade e país. Se no mundo há sempre enquadramentos que possibilitam sua existência, as normas, por sua vez, é que fazem emergir o aparecimento. Só que o fato é que “o sujeito que é moldado para aparecer perante a lei não é, portanto, plenamente determinado pela lei, e essa condição extralegal de legalização está implicitamente (e não juridicamente) prevista pela própria lei” (BUTLER, 2018a, p. 201). Logo, o reconhecimento torna-se uma questão de quem o confere

e tende a separar diferença de diferente. Uma separação, diria, que exaustivamente parece falar de duas identidades distintas e opostas e que na verdade trata-se de um modelo normativo que desafia pensar melhor e de maneira intelectualmente aberta o mundo em que vivemos.

Evidentemente, há no direito de aparecimento um problema que também ameaça a própria lei ou o próprio direito. A partir da minha colocação, evoco a Lei nº 10.639/03, que, como meta normativa, dentro de suas providências, diz que os conteúdos programados, os quais incluem “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”, devem ser abordadas especialmente nos componentes curriculares das disciplinas de Educação Artística, Literatura e História Brasileiras. Embora ela não dite uma norma diretiva ao grupo quilombola, mais de alguma forma o contempla em razão do conteúdo – o conhecimento escolar: história da África e dos Africanos –, ênfase que seu esforço regula maneiras do que deve ser contido nos componentes disciplinares da Educação, sobretudo na Educação Artística, Literatura e História Brasileiras e em consonância com a lei. Por sua vez, essa regulação pressiona não apenas o que está nela, mas o que está exterior a ela, o que a antecede.

Trata-se de uma série de outras regulações que sujeitam a sua existência, e que elas não se referem às regras ou a leis, e sim às normas – sabendo que a inexistência das normas seja algo impossível, porque elas de alguma forma, respondem às problemáticas do mundo e se conectam a todo instante à normatividade (LOPES, 2015). Podendo agir por duas vias: (1) como registro instrumental; e (2) como registro para a melhoria da educação, a problemática não está no registro instrumental e tão pouco no registro para a melhoria da educação, mas sim, como postula Lopes (2015), no que prescrevem as políticas: uma redução ao conhecimento ensinado e aprendido. E, por isso mesmo, vale o destaque ao que exponho: de que não sou contra as políticas para quilombolas, e sim que reconheço que nelas não pode haver a plenitude do fundamento.

Para fins ainda de esclarecimento a questão das normas, em Butler (2014), regras, leis e normas não querem dizer a mesma coisa, já que as normas operam sobre uma normalização – tornar normal. Então, quando uma norma vai sendo produzida ela também vai deslegitimando-se, pois não tem como ela ser produzida sempre de uma mesma maneira. Por essa razão, Butler (2014) explica que ela parece ser indiferente às suas ações e “podem ou não ser explícitas, e quando elas operam como o princípio normalizador da prática social elas

geralmente permanecem implícitas, difíceis de perceber e mais clara e dramaticamente discerníveis nos efeitos que produzem” (BUTLER, 2014, p. 252). Naquilo que as antecede há um número de outras leis que regulamentam sua existência. Se eu penso isso em grupos quilombolas, é possível demarcar uma sequência que estejam inclusos os seguintes marcadores: história dos negros, africanos, escravos e antigos escravos e sua exclusão social.

De alguma maneira os marcadores são os que reconhecem a norma como possível de enquadramento e de luta identitária. Só que essa possibilidade de luta já assume que os sujeitos existem (BUTLER, 2018; 2018a) e que, por estarem em um espaço público, exigem a análise do enquadramento “que silencia a pergunta de quem conta como *quem*” (BUTLER, 2018a, p. 232, grifo da autora). É aqui que postulo que o destaque para meu compromisso com a defesa da democracia, a luta pela diminuição das desigualdades econômicas e sociais, o engajamento por uma produção política em que a diferença possa aparecer é algo importante. Ainda mais porque, compondo também um quadro normativo, produz identificações e não afere, necessariamente, uma dimensão negativa. Isso significa que “o exercício do poder é sempre a decisão entre possibilidades constituídas em um terreno indecidível, implicando sempre a exclusão de outras experiências, muitas delas impossíveis de serem nomeadas” (LOPES, 2015, p. 123).

Agora me dou conta de que talvez pudesse ter questionado, no momento da pesquisa dissertativa, os silêncios dos quilombolas pela falta de acesso escolar. Interpele-me sobre isso não apenas para dizer do que já tem sido investigado em pesquisas no Brasil: segregação e exclusão social e racial, mas sim porque há agora uma ação responsiva de reconhecer que o não acesso ao ensino escolar retira a possibilidade democrática de educação. É por isso que, nos espaços-lugares dessa formação, é preciso continuar descrevendo percursos históricos de negros, negras, morenos, quilombolas e não quilombolas etc., pois não há como descartar a narrativa de que a participação de negros nas escolas anterior à década de 1960 era inexistente (CRUZ, 2005). Ou aquilo que menciona Barbosa (s/d, p. 39), o “Decreto Lei nº 1.331, de 17 de fevereiro de 1854, prescrevia que nas escolas públicas do país não seriam admitidos escravos”. Ou ainda, da leitura de Silva e Araújo (2005), sobre as reformas educacionais dos séculos XIX e XX, de que a presença dos negros foi negada em todo espaço institucional de educação. Maneiras de registros que expõem uma descrição de precariedade que coloca em questão a ontologia do sujeito e certos efeitos normativos (BUTLER, 2018a) – não só porque a normatividade exige interpretações desses efeitos, e sim porque há uma situação de responsabilidade que desafia, aqui e agora, as normas existentes, sobretudo quando vidas não contam como vidas.

Em Butler (2018a, p. 59) “a responsabilidade deve concentrar-se não apenas nesta ou naquela vida, ou na questão da capacidade de sobrevivência de modo abstrato, mas sim na manutenção das condições sociais de vida, especialmente quando elas falham”. Isso quer dizer que as condições precárias podem ser amenizadas e que sua “sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para *ser* no sentido de *sobreviver*, o corpo tem de contar com o que está de fora dele” (BUTLER, 2018a, p. 58, grifo da autora). Não se trata apenas de aferir significados sociais, e sim de como tornar evidente o corpo à exterioridade do mundo. Eu posso dizer que essa tarefa é complexa, sobretudo porque no próprio regime normativo a exterioridade do corpo ao mundo requer algo específico, contínuo e sempre diferente. É por isso que, quando expus as Diretrizes Curriculares Nacionais para Quilombolas na Educação Básica, quis falar de como suas normas operam dentro de uma série de outras normas que tentam incorporar, no sujeito que diz ser quilombola, legitimidade de reconhecimento. Só que a legitimidade opera sob um discurso de aparato didático que reproduz uma história de conteúdos de resistência-escravidão (SANTOS, 2015).

Confesso que nos meus estudos demorei a assumir esse discurso de aparato didático, ainda mais porque, até meados do primeiro ano do mestrado, havia um imaginário *quilombola-escravidão* que rondava minha forma perspectivada de olhar os quilombos. Hoje, se não estivesse olhando para o estudo, para mim e para os quilombolas, seria até fácil culpabilizar minha formação básica, mas ela não foi falha, pois parte dos professores também havia elaborado essa mesma perspectiva e, certamente, as teve como herança das suas formações. Porém, do ponto de vista didático, da reprodução discursiva da *resistência-escravidão*, acode um movimento conteudista sempre em disputa para sentidos da história africana e afro-brasileira no país, o que mostra que a normatividade de leis e diretrizes que contemplam igualmente os quilombolas, como sugeriu Gomes (2012, p. 103-104), não se tratava de “somente mais uma norma”. Ao fazer essa afirmativa, Gomes (2012) falava de um resultado de ação política em que muitas pessoas estavam envolvidas: educadores brasileiros, Movimentos Negros etc., os quais tinham o intuito de tornar evidente a história de um povo, sujeitos e protagonistas pouco conhecidos na história oficial (GOMES, 2012). A estratégia, então, seria elaborar um direito que expandisse, a partir das normas, formas de reconhecimento de negros e negras cuja nomeação, na lei, opera no sentido de africanos e afro-brasileiros. Só que a questão é como o discurso produz o sujeito e como ele é produzido pelas normas.

Eu gostaria de me alongar sobre as normas, dizendo que elas são formas de “produzir um padrão comum” (BUTLER, 2014, p. 264), que se integram a elas mesmas e não se

esgotam, de modo a compreender que não há limites para a sua regulação. Para mim, parece conflituoso afirmar que uma norma dada por leis possa rubricar uma política de reconhecimento aferido pela ideia de identidade, porque, no aspecto da normatividade, “a norma confere realidade ativamente” (BUTLER, 2014, p. 267). Ela confere o aparecimento para as normas. Isso não quer dizer do valor da lei, mas como ela pode colidir com a própria política da lei. Para Derrida (2010), o endereçamento da lei é singular e idiomático, posto que ela não supõe a generalidade da regra. Ela permanece sobre um abismo que torna necessário não buscar uma origem, e sim saber o que ela quer de nós, o que ela espera como resultado, sabendo que ela age por meio de um conjunto de normas. No entanto, isso não é tão simples, pois, se a ideia é aplicar uma regra, ela não garante sua legitimidade, porque opera uma ação de inteligibilidade em que o sujeito nada decide – “ele é mesmo aquilo a *que* uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito” (DERRIDA, 2010a, p. 47, grifo do autor).

No repertório de legislações que citei, mesmo aquelas que não sejam direcionadas a quilombolas, como ressaltei em alguns momentos desta narrativa – a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana; a Lei nº 10.639/03, que exigiu a inclusão no currículo da rede de ensino, pública e privada, do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, e a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica – os aspectos normativos que expõem, são compreendidos como formas de ação. Na verdade, tentativas que escorem sob o cerne do reconhecimento da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Brasil, além de uma listagem de procedimentos para sua identificação. Tal forma de ação pode ser considerada restritiva, ainda que seus direitos se fundamentem sob aquilo que garante a Constituição Federal de 1988, em vigor, no Art. 5º, inciso XLII, dos Direitos e Garantias Fundamentais: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”; e no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade

definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”<sup>19</sup>. Essas legislações sugerem que a eles, a quem as leis são direcionadas, conferem o poder de produzir formas de atuação e evocação de práticas corporais, performáticas que a todo momento são alteradas.

Naquilo que prescreve a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, o sentido da sua regulação acontece por meio de um serviço que perpassa um campo de organização do ensino a ser monitorado e que atravessa os fundamentos da memória coletiva, da cultura, da territorialidade, de formas de produção de trabalho, dos festejos e da religião, entre outros. Esses fundamentos, além de outras observações presentes na resolução, como o que se entende por quilombo, presente no Art. 3º, ligado à ideia de trajetória histórica do grupo quilombola, resistência a opressão, entre outras<sup>20</sup>, aparecem como orientações de

<sup>19</sup> É importante registrar que essas resoluções seguem uma série de leis que tornam possível sua regulamentação normativa: a Lei nº 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na redação dada pelas Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08, e a Resolução CNE/CP nº 1/04, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/04; a Lei nº 12.288/10, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; a Lei nº 11.494/07, que regulamenta o Fundo de Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (Fundeb); a Lei nº 11.346/06, que cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), com vistas a assegurar o direito humano à alimentação adequada; a Lei nº 8.069/90, que institui o Estatuto da Criança e do Adolescente; o Decreto nº 4.887/03, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; o Decreto nº 7.352/10, que dispõe sobre a política de Educação do Campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronea); o Decreto nº 6.040/07, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; o Decreto Legislativo nº 2/94, que institui a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); a ação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/04; a Resolução CNE/CP nº 1/12, que estabelece Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, com base no Parecer CNE/CP nº 8/12; a Resolução CNE/CEB nº 1/02, que define Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 36/01; a Resolução CNE/CEB nº 2/08, que define Diretrizes Complementares para a Educação do Campo, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 23/07, reexaminada pelo parecer CNE/CEB nº 3/08; a Resolução CNE/CEB nº 2/09, que fixa as Diretrizes Nacionais para os Planos de Carreira e Remuneração dos Profissionais do Magistério da Educação Básica Pública, com base no Parecer CNE/CEB nº 9/09; a Resolução CNE/CEB nº 5/09, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 20/09; a Resolução CNE/CEB nº 4/10, que define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica, com base no Parecer CNE/CEB nº 7/10; a Resolução CNE/CEB nº 5/10, que fixa Diretrizes Nacionais para os Planos de Carreira e Remuneração dos Funcionários da Educação Básica Pública, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 9/10; a Resolução CNE/CEB nº 7/10, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de nove anos, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 11/10; a Resolução CNE/CEB nº 1/12, que dispõe sobre a implementação do regime de colaboração mediante Arranjo de Desenvolvimento da Educação (ADE), como instrumento de gestão pública para a melhoria da qualidade social da educação, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 9/12; a Resolução CNE/CEB nº 2/12, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº 5/11; o Parecer CNE/CEB nº 11/12, sobre Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional Técnica de Nível Médio; o Parecer CNE/CEB nº 13/12, sobre Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena.

<sup>20</sup> De acordo com Art. 3º da Resolução, entende-se por quilombos: “I - os grupos étnico-raciais definidos por autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica; II - comunidades rurais e urbanas que: a) lutam historicamente pelo direito à terra e ao território, o qual diz respeito não somente à propriedade da



instrumentos normativos que buscam uma educação escolar quilombola em todas as modalidades da Educação Básica. E orientações que não se reduzem apenas ao que a resolução prescreve, pois as estruturas normativas centram-se na demanda de produzir identidades. O que acontece é o desenvolvimento de enquadramentos nos quais a lei, como resolução, produz operações de poder, situando o Estado no centro da sua ação. Não sendo algo absolutamente novo, por aquilo que Foucault (2008) chama a atenção para a extensão da esfera de atividade de governamentalidade, o que mais aparece é a ideia de competência ao invés do direito. Na percepção de Butler (2018a), esse horizonte excede o funcionamento do Estado, uma vez que ele “tanto produz quanto pressupõe determinadas operações de poder que atuam primordialmente através do estabelecimento um de conjunto de ‘pressupostos ontológicos’” (BUTLER, 2018a, p. 213, grifo da autora).

Esses pressupostos envolvem conflitos porque implicam compreender a emergência política da política quilombola a partir dos quilombos. Isso se torna importante pelo julgamento normativo de decidir quais práticas culturais podem aparecer como visíveis ou não na política. Para mim, não é interessante restringir apenas o que está nas resoluções, considerando que a categoria educação escolar quilombola ainda está em construção, senão a todo momento, e não quer dizer a mesma coisa que ensino quilombola. Em Arruti (2017, p. 109) “a educação escolar quilombola não é nem uma realidade da qual possamos propor um retrato preciso, nem uma proposta pedagógica específica ou uma política pública definida”, e por isso, as dimensões de sua construção a partir do caráter das normas abarcam interesses e critérios que aparecem como uma plasticidade histórica do que seria um quilombo – onde muitas vezes desconsideram as vozes daqueles que a frequentam. Não sei se se trata de falar de uma educação diferenciada, porque para mim essa ideia já existe, e existe para todos, sobretudo quando o discurso traz uma ideia de que o sujeito que precisa dessa educação já se encontra em lugar de vulnerabilidade, de diferenças, de deficitário.

Para Arruti (2017), é preciso ter cuidado com o que a literatura chama de educação diferenciada para quilombolas, posto que ela diz sobre escolas que se situam em áreas de quilombos. “Ou seja, essas escolas são *quilombolas* apenas na medida em que estão situadas em terras que são assim identificadas” (ARRUTI, 2017, p. 119, grifo do autor), o que muda todo o efeito normativo dos documentos legais para a educação escolar quilombola. Isso

---

terra, mas a todos os elementos que fazem parte de seus usos, costumes e tradições; b) possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória; III - comunidades rurais e urbanas que compartilham trajetórias comuns, possuem laços de pertencimento, tradição cultural de valorização dos antepassados calcados numa história identitária comum, entre outros”.

mostra que o estatuto normativo dos documentos “é ele mesmo determinado e revisto no decorrer da interação social” (BUTLER, 2018a, p. 200). Desse modo, o reconhecimento de educação para quilombolas se converte em condições de aparência, o que quer dizer que as próprias normas o condicionam orquestralmente. Se na política que auxilia a uma demanda quilombola há uma definição do que trabalhar, em quais disciplinas expandir o conhecimento sobre a História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, o que define quilombo e quilombola nos contextos dos documentos, então, fala-se de um julgamento que atravessa dois segmentos: um descritivo e um normativo. Assim, é impossível falar do quilombo e de quilombola sem que se pense em caminhos de controvérsias e formas de enunciar outras maneiras de pensá-las no mundo – o que significa que firma outros campos de direito, de movimento, de visibilidade. E também para uma prática de pensamento crítico “que se recusa a aceitar sem discutir o enquadramento de luta identitária que pressupõe que os sujeitos já existem, que ocupam um espaço público comum e que suas diferenças podem ser reconciliadas se tivermos ferramentas adequadas para uni-los” (BUTLER, 2018a, p. 200).

Aqui eu gostaria de continuar falando mais do segmento da educação escolar quilombola e, com isso, pensar outros sentidos à educação escolar. Talvez minha tentativa seja significar que o quilombo é também a própria escola, o próprio currículo, a própria política curricular. Então pontuo que, na literatura sobre a educação quilombola, pesquisadores têm pronunciado diferenciadas maneiras de pensá-la num contexto escolar. Nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, ela está descrita da seguinte forma: “Art. 9º A Educação Escolar Quilombola compreende: I - escolas quilombolas; II - escolas que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas” (BRASIL, 2012). É sob essa forma de organização que os pesquisadores têm pronunciado seus pareceres (ARRUTI, 2017; SANTANA et al., 2017; EUGÊNIO; SANTOS, 2021), afirmando-a como modalidade de educação que integra a Educação Básica. Fruto de um movimento iniciado ainda nos anos 1980, carrega vestígios de uma noção traçada a partir da ideia de quilombo e das reformas educacionais que chegaram à aprovação da LDBEN nº 9.394/96<sup>21</sup> (ARRUTI, 2017; SANTANA et al., 2017).

---

<sup>21</sup> A referência de educação quilombola só veio a ser posta em texto nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, em 2004. Foi somente no ano de 2010, com elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, no I Seminário Nacional de Educação Quilombola, que se pôde reconhecer os direitos de quilombolas no contexto da educação escolar. Dois anos após essa elaboração, houve a aprovação da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (ARRUTI, 2017).

Em Arruti (2017), o que é chamado de escola quilombola “na verdade corresponde ao que, no Censo Escolar, é identificado, de forma muito prosaica, como *escolas em áreas de quilombo*” (ARRUTI, 2017, p. 119, grifo do autor). Por sua vez, Santana et al. (2017) têm descrito que, para compreender os sentidos de educação quilombola, é preciso olhar para os significados de quilombo ao longo da história brasileira: do período colonial até os dias atuais. E afirmam que a força da Lei nº 10.639/03 foi precedente importante para o ensino de quilombolas<sup>22</sup>. Entretanto, chamam a atenção para o que vêm reportando as pesquisas com quilombolas e escola, corroborando o pensamento de Arruti (2017) quanto às nomeações indicadas, de que muitas vezes são descritas por ter uma escola em terras quilombolas. Por isso, acabam afirmando que “a educação escolar quilombola é um movimento em curso, que precisa ser compreendido de forma cuidadosa e isso implica atender as especificidades que mobilizam cada comunidade na construção de seus projetos de escola” (SANTANA et al., 2017, p. 96).

Em estudo mais recente de Eugênio e Santos (2021) a respeito da educação escolar quilombola no município de Presidente Tancredo Neves, na Bahia, os pesquisadores apontaram que o reconhecimento dessa educação não se dá apenas nas normatividades de leis, diretrizes, pareceres e resoluções. Essa educação “só se torna possível graças aos movimentos sociais, dentre eles o movimento quilombola e o movimento negro” (EUGÊNIO; SANTOS, 2021, p. 110), além dos movimentos de associações quilombolas. Entretanto o que me interessa aqui é falar de como os autores, ainda que apontando a descrição das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, para pensar a educação dos grupos quilombolas, reconhecem que se trata de algo em curso e que essa educação, para tomá-la como escolar, é preciso que tenha o reconhecimento das próprias comunidades. Um movimento, a meu ver, que não propõe um comum; ao contrário, aparece como um projeto da diferença. Isso mesmo os pesquisadores defendem a partir de uma perspectiva intercultural de estudo, apontando que a sistematização, a organização e prática pedagógicas “nos convidam a pensar e valorizar um elemento central nos espaços escolares, que é a diferença” (EUGÊNIO; SANTOS, 2021, p. 127).

---

<sup>22</sup> Arruti (2017), em seu estudo, tem descrito quatro documentos legais que mobilizam a discussão da educação quilombola: a Lei nº 10.639/03, que institui a inserção do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos escolares; a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que trata do direito de uma educação apropriada às diferenças étnicas, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 2004; o Plano Nacional de Desenvolvimento de Populações Tradicionais, promulgado pelo Decreto 6.040/07, que versa sobre a necessidade de produzir modalidades de educação adequadas às populações tradicionais; e, por último, a Resolução nº 7, de 2010, que fixa nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de nove anos a garantia de uma educação diferenciada para as comunidades quilombolas e indígenas.

Colocando-me de maneira diferenciada dos pesquisadores, gostaria de localizar que a própria vida de quilombolas abriga em nós uma ética de negociar formas de endereçamento dessa educação. “Essa responsabilidade ética pressupõe a capacidade ética de resposta ética” (BUTLER, 2018, p. 122), pela qual não se pode responder a essa educação escolar quilombola sem olhar para as vidas e vulnerabilidades de quilombos e quilombolas. Nesse sentido, eu não posso pensá-la sem uma política que aborde as suas próprias e vidas e necessidades corporais. Em Butler (2018), esse esforço político abriga as condições precárias da vida, e é justamente as condições precarizadas que nos obrigam a fazer uma defesa da vida igualitária, seja qual for o espaço onde o corpo atua ou está dado. Enquanto reflito sobre isso, paro a escrita e olho o cinza que cobre o céu nesta primavera fria da cidade do Rio de Janeiro/RJ. Em outro tempo, não se via o cinza que agora o cobre e sim uma massa de sol, transbordando calor e iluminação, e anúncio da sentença que essa cidade ganhou: Rio 40 graus.

É assim, então, que me vejo pensando em Caio Vinicius, morador do quilombo do Arrojado, e nessa forma de educação escolar quilombola. Estudante do Ensino Fundamental, Caio Vinicius contou-me que gostaria que os seus professores falassem dos quilombolas, falassem do quilombo do Arrojado, da capoeira, da dança do São Gonçalo ritualizada pelos moradores do Arrojado, porque desse modo seus colegas “*iam achar que o Arrojado era bom e eu ia chamar eles para tomar banho no açude*” (CAIO VINICIUS, janeiro de 2015). Na sua fala, não se trata de diferenciar o ensino, mas de explicar pontos nos quais a ideia de quilombo e quilombola esteja em todas as escolas. Isso diz respeito ao que Butler (2018a; 2018) fala sobre tornar uma vida possível de ser vivida, porque isto é uma maneira de encontrar, no modo mais amplo de mundo, uma forma pela qual eles vivem suas vidas. O modo como aferem sentidos à questão de quilombo e quilombola e à própria política. Eu diria até que seria uma forma de romper com as normas da lei e resoluções, buscando uma outra forma de política. Ou ainda um direito de oferecer outras respostas à política, uma outra maneira de ser pensada, por meio de formas de persistência e resistência à própria política que “ainda acontecem na vida à sombra do público, ocasionalmente escapando e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados ao afirmar o seu valor coletivo” (BUTLER, 2018, p. 217).

Agora penso que talvez eu precise dizer dessa educação sob um outro ângulo, em que uma conversa com professores da rede municipal de Niterói/RJ me forçou a repensar: a convivialidade entre os moradores do Arrojado, o trabalho e o cuidado com a terra, as brincadeiras entre as crianças, as manifestações religiosas, o preparo da comida, os cuidados

dos jovens com as crianças, as danças, as rezas, os lazeres e os próprios retalhos da vida cotidiana, tudo isso configura uma educação (SANTOS, 2020). Só que o que estou postulando não é uma manifestação apenas de educação ou educações, e sim a própria construção do currículo em quilombolas. E, mesmo assim, sob a aposta de que ele não deva seguir prescrições. De que não deva ser olhado de maneira igual em todos os quilombos pelas suas próprias particularidades e diferenças. Além disso, o currículo que defendo é um currículo como prática de significação. Ele “é um texto” que “seja escrito, falado, velado” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 42), que constrói práticas/atribuições de sentido – “constrói a realidade, nos governa, constrange nosso comportamento, projeta nossa identidade, tudo isso produzindo sentidos” (LOPES; MACEDO. 2011, p. 41). É por isso que, memorando as experiências no Arrojado, as histórias da debulha de feijão nos períodos de colheita do alimento das suas próprias terras, do menino que chegando da escola que ia ao roçado para ajudar o pai sobre o lombo de um jumento, eu vejo a produção de sentidos para muitos currículos e, como consequência, muitas formas de educar, muitas formas de produzir e fazer a política quilombola.

Diante disto, articulo então que das molduras que os enquadram, os Arrojados, dentro de uma política curricular quilombola, não conseguem apreender condições de aparições diferenciadas, o que só mostra que elas, as políticas, estão ali para “controlar os excessos, definir o que deve ser jogado para o lugar da invisibilidade” (MACEDO, 2018, p. 154). O que a política defende, na verdade, é um conjunto de regras que, fazendo parte de um projeto normativo, trazem como centralidade a discussão da negritude e da identidade negra. Em Oliveira (2020, p. 114) ela tem averiguado que a bibliografia da educação quilombola é marcada pela “compreensão da escola como espaço que deveria ressignificar a cultura de matriz africana, que deveria ouvir a comunidade local na organização curricular e fortalecer os marcados identitários de estudantes quilombolas”, tornando sua tentativa de experiência sob um controle que não pode ser controlado. Tal estratégia, se é que posso falar assim, lembra a afirmação de Macedo (2018), de que a educação é uma experiência que acontece como alteridade e na relação do outro totalmente outro. Por isso, o futuro da educação, e aqui pensando a educação quilombola, “não pode ser o futuro como expectativa reguladora” (MACEDO, 2018, p. 166), o que leva Oliveira (2020) a expor o conhecimento da bibliografia da educação quilombola como um repertório que coloca “cultura como coisa” (OLIVEIRA, 2020, p. 114).

A respeito disso, *como coisa*, posso pensar que ela é incalculável, porém passível de decisão. Todavia o repertório do qual Oliveira (2020) fala aponta a defesa da inclusão de

conteúdos e a inserção de datas comemorativas, entre as quais menciona o 20 de novembro, o que prescreve a Lei nº 10.639/09, Art. 79-B, que instituiu a data no calendário escolar como Dia Nacional da Consciência Negra, como uma data que aparece, por vezes, de forma folclorizada. Eu preciso ressaltar que essa ideia, de repertório de conteúdo, não diz sobre a educação quilombola anunciar uma autonegação que seja da “sua origem, da sua cor, do seu modo de falar, de seu modo de existência rural, de sua religiosidade, de seus modos de como organizar, casar e trabalhar ou de suas demandas territoriais” (ARRUTI, 2017, p. 137). Ao invés disso, requer que perturbe o espectro político, que amplie as reivindicações sociais e políticas sobre a exposição, sobre o corporal, a linguagem, o pertencimento social e racial. Só que esse conjunto de reivindicações está entregue às normas que se desenvolvem historicamente e elegem um reconhecimento.

Em certo sentido, as condições do reconhecimento têm como essência condições normativas para produção da política no sujeito – é por meio delas que se produzem subjetividades “historicamente contingentes, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o ‘ser’ do sujeito depende de norma que facilitem o reconhecimento” (BUTLER, 2018a, p. 17). Então, parece-me, que nos documentos curriculares que evidenciam reconhecimento da educação quilombola há uma resistência à normatividade, mas uma resistência como limite à finalidade dos seus efeitos. Por essa razão, nela, outras normas são produzidas e produzíveis, e por isso considero que não se trata de incluir uma identidade às normas existentes, mas sim considerar como essas normas atribuem essa identidade (BUTLER, 2018a).

Se as normas agem sob um ato, uma ação, uma prática, uma forma de empreender a condição de uma identidade, então essa vida que age sobre esse reconhecimento da identidade “tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de ser confortável a certas concepções do que é uma vida, a fim de se tornar reconhecível” (BUTLER, 2018a, p. 21, grifo da autora). O mesmo vale para como as normas condicionam e produzem o reconhecimento dentro do jogo da inteligibilidade, posto que são os esquemas variáveis da inteligibilidade que colocam em dúvida a captura da norma. Assim, quando algo é enquadrado em uma lei ou resolução, a forma como foi emoldurado pode aparecer de maneira minimalista (BUTLER, 2018a). De outra forma, quanto à condição de pensar o reconhecimento quilombola e a condição do que é ser negro a partir da Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, e da Lei nº 10.639/03, o que pode estar em jogo é a ilustração da moldura de algo que já está de fora, já que a moldura não determina “de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e aprendemos. Algo ultrapassa a moldura [...]; algo acontece que

não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas” (BUTLER, 2018a, p. 24). Então, se ultrapassa a moldura, significa que o enquadramento não mantém nada no seu lugar, “ele não é capaz de conter completamente o que transmite e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo” (BUTLER, 2018a, p. 26).

É arguindo sobre isso que penso se a fala de Caio Vinicius não pode ser articulada com o contexto de existência, sobre deliberar maneiras de viver no quilombo, sobre as condições de afirmação social, cuja vida está inclinada a seguir normas e aloca o valor da vida dos moradores. Dizer que o Arrojado é bom chama a atenção para o que compele à atribuição de valor, do que é ter e viver uma vida ruim. Uma visão que produz preconceito e desigualdade e reflete como problema “sobre a igualdade e o poder e, de maneira geral, sobre justiça ou injustiça na atribuição de valor” (BUTLER, 2018, p. 219). Todavia a questão que se coloca no contexto da narrativa de Caio Vinicius está ligada à biopolítica<sup>23</sup>, que expõe diferencialmente a vida e suas condições precárias como parte de uma administração governamental. Quando Caio Vinicius delibera uma forma de mostrar que a vida é boa no Arrojado, não quer dizer que é fácil provar o valor da existência como afirmação social e econômica, o que me leva a memorar as conversas com as filhas de Nilza, neta de uma das lideranças do Arrojado. Nessas conversas, perguntava sobre as brincadeiras e o cotidiano, o que gostavam de fazer e quais as razões de não se deslocarem a outras comunidades para essas atividades ou de reunirem colegas de outras localidades no Arrojado. Elas em sua maioria refletiam um valor de vida que se diferenciava da forma como eu interagira na infância com meus colegas bairro, o que agora percebo é que essa “vida que é minha reflete de volta para mim um problema sobre igualdade e poder e, de maneira geral, sobre justiça ou injustiça na atribuição de valor” (BUTLER, 2018, p. 219).

As respostas quase sempre se davam em razão do racismo experienciado, de como desenvolviam a convivialidade entre eles a partir dos encontros e brincadeiras nas casas dos amigos ou terreiros das casas dos moradores. Tanto a forma como eles narraram o cotidiano como o tipo de mundo que havia criado em mim poderiam ser compelidos a ser chamados de vida boa. No entanto, essa vida boa em mim espelhava a condição de ser branca e não ter lidado com problemas de racismo e discriminação por questões de cor de pele, diferentemente

---

<sup>23</sup> A noção de biopolítica carrega sentidos de compreensão para a governamentalidade. Diria que implica mecanismos de poder que agem sobre a vida das pessoas, um dispositivo de força que busca regular a vida humana. É o que Foucault (2008) chama de a arte de governar, que, em certo sentido, aponta mecanismos e instrumentos que forjam problemas sociais, remodelando assim as ações políticas em nome de uma soberania política e aponta que esse modo de governar “é um princípio para sua manutenção, para seu desenvolvimento mais completo, para seu aperfeiçoamento!” (FOUCAULT, 2008, p. 40).

dos moradores do quilombo. Por outro lado, recordo agora uma série de episódios que refletiam um problema de desigualdade social que colocava não como patamar de igual ou superioridade à população negra e quilombola. Esses episódios eram externados na ideia da falta: falta de alimentos; períodos de grandes secas na cidade, o que levava a um estado de pedir auxílio de emergência ao governo; falta de dinheiro para a subsistência; preconceito por condições econômicas da minha família, entre outros, o que poderia compelir a chamar de vida ruim. Mas o fato é que tanto a narrativa de Caio Vinicius e das filhas de Nilza quanto a minha produzem um apagamento no valor humano, de modo que não se pode afirmar uma vida “sem avaliar criticamente as estruturas que valorizam a própria vida de modos diferentes” (BUTLER, 2018, p. 219). Aqui, o que posso dizer do que se debruça sobre essas lembranças, atravessa a seguinte questão: o que isso importa na política curricular quilombola?

Começo a dizer que a vida de quilombolas é uma vida que acontece no limite espaço-temporal estabelecido pelo corpo<sup>24</sup> (BUTLER, 2018). Ela acontece no quilombo e fora dele e implica processos de vivências que não podem ser definidas por um padrão ou uma listagem de formas de identificação – essencialização da identidade –, pois é preciso pensar sobre a vida que pertence ao outro, o outro quilombo, que também é uma vida social e ampla “conectada à vida de outros seres vivos de modos que me comprometem em uma relação crítica com as ordens discursivas da vida e dos valores a partir dos quais vivo, [...] me esforço a viver” (BUTLER, 2018, p. 220). Se o que está em jogo é o reconhecimento, por mais potenciais que sejam as políticas para quilombolas, não é algo que ela possa decidir por conta própria, pois a questão de como ser reconhecido está ligada a uma crítica viva de como viver o reconhecimento, o que me parece ser um problema ambíguo e transitório. As questões reflexivas que isso engendra podem parecer cruciais para como o discurso do reconhecível produz diferentes significados na política. E talvez até entender falas daqueles que dizem que os moradores do Arrojado, pertencendo a um quilombo, não se reconhecem como negros e sim como morenos, fato esse que memorarei mais à frente.

---

<sup>24</sup> Ao longo desta escrita, *corpo* vai emergir como algo que postula a reivindicação do aparecimento, do reconhecimento e de uma vida possível de ser vivível. Essa ideia está amparada no que expõe Butler (2018; 2018a), que o corpo para sobreviver precisa “contar com o que está fora” (BUTLER, 2018a, p. 58). Contudo, ele não é apenas um aparato de sobrevivência, mas sim “o que sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e atividade” (BUTLER, 2018a, p. 58). Ele é ainda, no espectro de vivências, o que ri, chora e luta. É o que experiencia um tanto de sensações e emoções em reação ao mundo; e de certa maneira são essas sensações e emoções que o tornam o corpo sustentável à vida. Em um outro modo de compreensão, “o corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla, e ele não apenas existe no vetor dessas relações, mas também é esse próprio vetor. Nesse sentido, o corpo não pertence a si mesmo” (BUTLER, 2018a, p. 85).



Aqui, me parece importante articular que essas políticas também possuem certa precariedade, pois elas fazem com que recorram àquilo a que pertencem, a documentos institucionais. Elas não expõem segurança de reconhecimento, nem deveriam ser, uma vez que ser reconhecível não resolve problemas de existência e subsistência. Assim, toda a concepção da política não pode se reduzir à listagem do que diferencia e identifica uma base de identidade. É nesse ponto que coloco a normatividade da política como estranhamento, porque nisso o que se pode considerar dentro das normas é um redesenho do espaço normatizado, em que, naquilo que aponta Bhabha (2013, p. 34, grifo do autor), “o pessoal-é-o político, o mundo-*na-casa*”. O que Bhabha articula é que as formas de existência podem ser mais bem representadas nas linguagens dos sujeitos, daquilo que é e se permite falar na estranheza do momento, posto que “o momento do estranho relaciona as ambivalências traumáticas de uma história pessoal, psíquica, as disjunções mais amplas da existência política” (BHABHA, 2013, p. 34). Essa possibilidade ocasiona entender o que Butler (2017) anuncia, que prescrições ou normas fazem maneiras de relevar criações de sujeitos como parte de sua operação, e isso acontece em “um conjunto de normas que precede e excede o sujeito” (BUTLER, 2017, p. 29).

Criam-se, de tal modo, formas de conceber lutas nas resistências que empreendem o direito corporal de busca por direitos e reclamações de direitos. Aparece, então, para mim, uma concepção de como o corpo envolve a estética da política e, por isso, pode conceber coisas novas – e elas não estão apenas ligadas à questão da sobrevivência, das condições materiais, da forma de viver em grupo, de querer uma vida boa, posto que o “corpo que passou a noite abrigado e na companhia privada de outros surge sempre mais tarde para agir em público” (BUTLER, 2018a, p. 226). Assim, quando a esfera política age, vários meios expressivos que não estão descritos na política curricular abrem um entendimento de ação performativa da política, situando o corpo, a fala, o silêncio, a imagem como ato corporal da política. Quando Caio Vinicius diz “*ia achar que o Arrojado era bom e eu ia chamar eles para tomar banho no açude*” reúne um modo de protestar contra as condições precárias de maneira performativa. Só que isso seria “em oposição política a essa condição precária” (BUTLER, 2018a, p. 228), o que na narrativa de Caio Vinicius surge como ideia de apoio à vida que para muitos parece ser indigna. É por isso que “a política de performatividade também é um modo de enunciar e decretar valor em meio a um esquema biopolítico que ameaça destruir essas populações de valor” (BUTLER, 2018a, p. 228).

Essa discussão me transporta para o alpendre da casa de Nilza e de como ali pensava sobre as condições de existência do grupo e daquela família. Como aquele ambiente de grupo

quilombola, enquanto organização social e política, constituía condições de sobrevivência? Como uma política curricular para quilombola pode constituir lutas para essa existência? Essas questões, mesmo que eu venha a entendê-las, enumera exigências de lutas, e lutas que, pelos discursos dos moradores, ainda não foram atendidas: falta emprego, faltam condições para uma vida melhor, que inclui formas adequadas para o trabalho e condições de ter alimento, entre outras. Dessa maneira, penso com Butler (2018a) que não é possível lutar por uma vida boa sem atender exigências que permitam seus corpos persistirem. Não é possível uma política curricular em que haja definições de condições para o reconhecimento, pois “a vida, por mais que requeira a sobrevivência, deve ser *mais* do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida” (BUTLER, 2018a, p. 229, grifo da autora). Assim, não parece valer a pena depender de um conjunto de regras, instituídas por normas curriculares sem a necessária condição de uma reivindicação mais ampla de descobrir o humano, a vida, a existência com todas as suas diferenças. A insistência nisso seria uma forma de dependência de uma estrutura que, sempre vulnerável, ameaça as condições do aparecimento.

Se a política age sobre a questão de igualdade e desigualdade, o objeto normativo da política curricular não é reivindicar a distribuição de desigualdade. Pelo menos esse não é o foco da política. É apenas um ponto dela, pois conceber certa justiça na sua distribuição é o que a faz agir como serviço. No entanto, essa justiça, como postula Derrida (2010a), marca tensões na sua decisão e, por isso, enfrenta a prova da indecidibilidade. Por essa razão, a ação da justiça, em sua distribuição, não seria uma decisão livre, “seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável” (DERRIDA, 2010a, p. 46-47); o que conserva um rastro de que a igualdade não é o necessário, posto que ela é insuficiente, sobretudo “se não soubermos a melhor maneira de avaliar se a forma social de vulnerabilidade a ser distribuída é ou não justa” (BUTLER, 2018a, p. 231). O que estou argumentando é que sempre há uma outra possibilidade de resposta à política, mas no que ela consiste exatamente é um projeto de intenção que projeta igualdade e universalidade. Volto então ao início desta narrativa quando trouxe o que expôs Silvio de Almeida sobre o racismo estrutural, porque é o que me leva a pensar o segmento das normas – esquemas variáveis que podem preparar o caminho do reconhecimento.

Da mesma forma que as normas preparam esse caminho ao reconhecível, produzem também outras maneiras de assimilação de algo que já existia nos documentos – leis. Embora

Almeida (2019) fale de uma discriminação positiva<sup>25</sup> que tem como objetivo corrigir ações de discriminação negativa por meio de políticas públicas, a operação delas, como normas, constitui as condições do seu aparecimento. O esforço é afirmar que algo como política foi produzido, que isso não quer dizer deliberar o sujeito sobre elas, e sim que parte da deliberação só é possível acontecer enquanto conjunto de normas. Não se trata apenas de dizer que a política existe, mas de que ela é capaz de produzir resultados que não sejam violentos no processo de identificação, do reconhecimento, do corpo, da existência. Por isso, a política para quilombolas deve encontrar um lugar de vida para os sujeitos, cujos descritores não estejam naquilo que chamamos de universal, posto que esse lugar está sempre sendo construído, produzido. Em Macedo (2018) ela propõe pensar a política não como um método para permitir que o outro totalmente outro surja, e sim “um exercício contínuo de preparar-se a si para a vinda do outro monstro que sempre vem e com quem” (MACEDO, 2018, p. 173). É assim que as regras, as normas das políticas para quilombolas irrompem algo que delas pode esperar, e estejam sempre assombradas pelo que está nomeado, mas que, por causa disso, abertas aos monstros do porvir.

Embora eu pense que a decisão que se abre para as políticas para quilombolas seja como decisão de uma política do indecível, esse movimento é sobre condições de produzir significações na política; e que a indecidibilidade não é sobre o trato da decisão (LOPES, 2018). “Indecidibilidade e decisão não são complementares no sentido de um se somar ao outro, completar o que, porventura, seria uma carência do outro” (LOPES, 2018, p. 88). Nesse sentido, mesmo que hospede nelas a existência de uma identificação de reconhecimento, elas, na sua totalidade, não possuem concretude por efeitos de demarcação, mas que sem elas as políticas não seriam possíveis. É o que Derrida (2003) diz ser significados que habitam as normas – um apelo às possibilidades da política –, que é descrita como leis. Um lugar que hospeda um direito, uma política, uma ética, limitável e calculável. Aqui, neste momento, parece ser acessível trazer uma inquietação elaborada por Derrida (2003) para pensar em nome de um normativo, a política quilombola: “Como dar lugar a uma política e a uma ética concretas, que comportam uma história, evoluções, revoluções efetivas, progressos, enfim, perfectibilidade?” (DERRIDA, 2003, p. 129).

Essa questão evidencia como aquilo que se hospeda nas políticas desponta como um lugar de normas e se dobra àquilo que no momento que é habitado também é desabitado

---

<sup>25</sup> A noção de discriminação positiva é usada por Almeida (2019) quando busca descrever ideia de raça e concepções diferente do termo. Nela ideia de preconceito, racismo e discriminação são postas como tentativa de exemplificar como o conceito de Raça se diferencia do racismo e outras categorias.

(DERRIDA, 2003). Isso mesmo me leva a pensar que uma autobiografia com quilombolas é uma representação política da norma e da vida como existência. Nos estudos de Miller (2014, p. 2.056), ela aborda essa questão como “uma versão que desafia os discursos normativos em educação e aborda as vulnerabilidades complexas e o desconhecido”. Levaria isso a uma percepção para o “o incognoscível – que permeia quaisquer [...] relacionamentos ou concepções curriculares” (MILLER, 2014, p. 2057), e nisso inclui a atenção para o reconhecimento na política e de como ele é determinado por um conjunto de normas sociais. Isso porque não é possível dizer que a questão da existência da política como nomeação traduz apenas uma política, muito embora, como já escrito aqui, as políticas sejam importantes para certo reconhecimento. E, sim, que a nomeação limita as afirmações do reconhecimento. Para mim, não se pode recusar as políticas de quilombolas porque isso recusaria uma forma de representar a diferença de modo de vida. Porém, como proposta de trabalho narrativo autobiográfico, penso que seria uma saída de notar que, como defende Miller (2014, p. 2.058, grifo da autora), “*o que contém também exclui*”.

Nesse aspecto, não há rejeição às políticas de quilombolas, já que o que há é um movimento de recusa do modo como estão descritas, o que implica um princípio comum em um momento em que apenas as diferenças existem. O que elas propõem é tornar os sujeitos os mesmos, só que a forma como elas emergem em si já reivindica uma diferença de modo de vida. Por isso, a sugestão que tentei fazer até aqui é sair do jogo essencialista, da necessidade de ter que afirmar uma identidade para constituir um ser quilombola, porque penso que, em resposta ao estranho, ao diferente, àquilo que os sujeitos não têm em comum, é imaginável elaborar políticas não identitárias como proliferação de diferença pura. Essa condição de proposta pode estar inscrita no autobiográfico, na relação da narrativa autobiográfica e na subjetividade (MILLER; MACEDO, 2018), mas longe da crença de um sujeito reflexivo e humanista. É por isso que essa diferença como proliferação pura coloca a necessidade da não nomeação, ainda que sob aspectos das normas – em nome de uma normatividade –, assumir que “cada outro é cada outro” (DERRIDA, 1995, p. 65) e que inscreve efeitos de que ao afirmar qualquer identidade não é nem mais nem menos que dizer um outro mesmo, em que a imagem “*enquanto* identidade está sempre ameaçada pela *falta*” (BHABHA, 2013, p. 133, grifo do autor).

Essas normas e a normatividade de que tanto falei impõem uma espécie de moldura que lesa a possibilidade de aparição enquanto tal (BUTLER, 2018a). Impõem uma conduta que violenta a exposição corporal, a linguagem, o desejo, o pertencimento, o reconhecimento, a ritualidade cotidiana. Fazendo parte da vida, ela reconhece o sujeito modelado a um

resultado já elaborado e recorre às histórias de vida para atos de ser reconhecível. Assim, a condição de ser reconhecido só é possível por uma norma, uma vez que ela “precede o reconhecimento” (BUTLER, 2018a, p. 19). Contudo, o reconhecimento não quer dizer qualidade do sujeito, pois há aqueles que não são reconhecíveis enquanto sujeitos – afinal, o que conta como humano e não humano? (BUTLER, 2018a; BARAD, 2017). O desafio é pensar, dentro das normas, condições de que fora do reconhecimento há escapes para o reconhecível, um sempre outro reconhecível não fixo, “uma vez que a pessoa é sua própria norma” (BUTLER, 2018a, p. 20). O problema não é incluir o grupo quilombola nas políticas curriculares com marcas ou descritores essencializados, mas considerar que nelas todos atribuem um reconhecimento igual, ao invés de diferente, de uma referência da sua própria assinatura (DERRIDA, 1991; 1995).

## 2 PONTO II

[...] O homem que diz “sou” não é.  
Porque quem é mesmo é “não sou”.

Canto de Ossanha (*Baden Powell e Vinicius de Moraes*)

Começo essa parte da escrita ouvindo a música *Canto de Ossanha*, composição de Vinicius de Moraes e Baden Powell. É a faixa de abertura do álbum *Os afro-sambas de Baden e Vinicius*, que, lançado em 1966, aborda a temática da cultura afro-brasileira aos ouvidos do povo. É uma música de interpretação complexa, que só passei a conhecer recentemente. Fiquei intrigada com o trecho “O homem que diz ‘sou’ não é”, que me remete à lembrança dos moradores da comunidade do Arrojado e à reivindicação ao processo quilombola. Quem é esse que diz ser quilombola? Ele é o mesmo que diz que não é do quilombo, que não é quilombola? O movimento que faço agora é de voltar às noções de quilombo e quilombola, pensando que quilombo, para mim, antecede o quilombola ou nada antecede, ao tempo que invoca a noção de quilombola. Falo disso porque não trago nenhuma recordação do que seria para os moradores do Arrojado um quilombo, senão falas, nomeações de como a apropriação da categoria apareceu no grupo por meio de pessoas que não residiam na comunidade. Nomes que ajudaram no processo de reconhecimento quilombola junto à Fundação Cultura Palmares (FCP), cuja certificação foi obtida em 7 de fevereiro de 2007<sup>26</sup>.

Considero dizer, neste início de evocação das noções de quilombo e quilombola, que, quando o estudo da temática começou a ter visibilidade dentro do meu projeto de pesquisa dissertativa, eu já havia tido contato com moradores do Arrojado. Além de ter conversado com crianças e adolescentes alunos das escolas da rede municipal da cidade de Portalegre, no período de levantamento de dados para o curso de extensão já mencionado, possuía referências de nomes que poderiam me ajudar na comunidade. Essas referências foram dadas por funcionários da prefeitura da cidade e por Nilda, conhecida no grupo quilombola por Didi. Funcionária lotada em uma das escolas da rede municipal como auxiliar de serviços gerais, foi uma das moradoras com quem, quando não contatada na comunidade, pude conversar, em momentos diferentes – na cozinha da escola no preparo do alimento dos alunos, na espera do toque de entrada e abertura dos portões escolares e no trajeto da escola à comunidade –, sobre o

<sup>26</sup> Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88#](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88#). Acesso em: 6 abr. 2020.

Arrojado e seus moradores. Assim, nas primeiras visitas à comunidade, o que acreditava encontrar era um grupo de moradores que, dadas as informações de nomes e de localização da comunidade, agrupavam-se em um espaço territorial distante de outros quilombolas e do centro urbano, e que compreendiam quilombo e quilombolas como uma demanda política.

Os relatos dos moradores em momentos de conversas sob o alpendre das casas, nos terreiros ou salas de visitas revelavam um processo de entendimento de como a comunidade ou grupo, coletivamente, passou a dizer “sou quilombola”. Só que, quando perguntados sobre o que seriam quilombolas, as respostas eram inerentes ao que havia formulado de conceito, o que para mim não atribuía ser demanda política. Pensava, então, que só poderia ser demanda compreendendo-se os sentidos em que ambos os termos estariam articulados àqueles que estavam reivindicando e pleiteando terras que historicamente reconheciam como suas (O'DWYER, 2002; SCHIMIT; TURATTI; CARVALHO, 2002), ao invés da produção de sentidos sempre movimentada aos termos. Assim, nas primeiras visitas ao quilombo do Arrojado, o que pude interpretar era uma comunidade que estava se inteirando da ideia do que poderia *ser quilombo* e *ser quilombola*, de que, em uma perspectiva de formação de grupo, na luta política, a principal demanda além do reconhecimento à terra estava a manutenção de práticas que conservam certa tradição e garantia da subsistência, e não um simples espaço de antigo quilombo – o que agora interpreto como algo que estava carregado de significados, inclusive para os atravessamentos políticos e de reconhecimento, ao enunciarem, repetidas vezes, “sou quilombola”, “a nação morena é quilombola”.

Dessa maneira, a enunciação “sou quilombola” de alguma forma fez atravessar algo de que estavam ocupando uma representação que se ancora em um exterior de pensar o sujeito quilombola como constitutivo de existência (AUTHIER-REVUZ, 1990), permitindo deslocar e produzir outros e outros sentidos, só não ditos da mesma forma ou constituídos de um único modo. Em razão disso, retomo a questão dos espaços de antigos quilombolas porque me parece que eles sejam um ponto para compreender as noções, sobretudo em um campo de disputas, em que o termo adensa muitos significados. Para Anjos (2003), esses espaços de antigos quilombos se constituíam em espaços geográficos, ou sítios geográficos, onde se agrupavam negros e negras que, contra o sistema escravista da época, formavam pequenas comunidades, elaborando uma condição de resistência e luta – e acréscimo, por uma vida vivível e de liberdade. Até hoje esse discurso permanece, pelo menos pela aposta de tornar as comunidades quilombolas uma unidade, ainda que sabendo que ela nunca será (BUTLER, 2018), pois haverá sempre formas de exclusão e de oposição para aquilo que chamamos de uno, o que não exige uma luta política permanente. Por isso, essa luta por vida vivível e

liberdade, que busca sair de uma condição de vida precarizada, não é simplesmente uma verdade existencial (BUTLER, 2018; 2018a). Ela revela desigualdades socioeconômicas e fracassos sociais que, na minha interpretação, tomando relatos de moradores da comunidade, foram pontos que fizeram evocar uma voz coletiva para dizer que faz parte de um quilombo – o “sou quilombola”. Elas, as vozes, parecem ser as mesmas, só que, na verdade, o que se manifesta é uma distinção de vozes, as quais permitem, ao dizer serem quilombolas, uma série de diferenças, que memorarei mais à frente.

Foi pensando no *ser quilombo* e *ser quilombola* que indaguei os significados atuais que os conceitos carregavam, senão aqueles assentados nos livros de história e de língua portuguesa: o negro como sinônimo de resistência e escravidão. No Brasil, estudos com esse enfoque não são recentes. Rosemberg, Bazilli e Silva (2003), em suas produções acadêmicas sobre a temática, revelaram que, antes da década de 1990, já havia produções que acusavam minorias com ilustrações negativas dos negros no contexto da história do Brasil. Dávila (2006) registrou o tratamento da política social e racial nos anos de 1917 a 1945 como sendo de desigualdade, revelando uma compreensão de raça e racialização, e como tais conceitos foram modelando a representação de negros e negras no país. Para Silva (2011), na década de 1990 a representação textual e ilustrativa do negro, além de intensificar a ideia de resistência e escravidão, colocava-o em lugares subalternizados: o pobre, o feio, o sujo, o de aparência física estranha. Mais recentemente, Garrido (2017) divulgou que, mesmo com normativas de políticas públicas, os conteúdos ainda vêm mantendo a representação de dez anos atrás: o negro com imagem pouco positiva e um apagamento de histórias na luta por melhores condições de vida, trazendo atenção para os editais de chamadas para elaboração dos livros.

Esse mesmo resultado foi acentuado no trabalho de Marques e Fonseca (2021), a despeito da representatividade da população negra na coleção de livros didáticos “Ser protagonista – Geografia – Ensino Médio”, do Plano Nacional do Livro Didático 2018 (PNLD). Os autores enfatizaram que os personagens negros apareceram como sujeitos inferiores e estigmatizados, mesmo as editoras tendo estampado selos: *de acordo com a Lei nº 10.639/2003*. Dos resultados dessas pesquisas posso dizer que acompanhei as notificações da imprensa sobre a produção dos livros didáticos e o mercado editorial, e nelas, a exclusão da temática racial no último edital lançado<sup>27</sup>. Tal exclusão é parte das forças do conservadorismo do atual governo, de Jair Bolsonaro, que, na sua forma de governar, tem potencializado um

---

<sup>27</sup> Disponível para consulta em: <http://www.fnnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/consultas/editais-programas-livro/item/14094-edital-pnld-2023>



discurso de exclusão dos grupos que chamamos de minoritários e uma política de morte, que “tem endereço certo, isto é, são negros, pobres, indígenas, os que estão em situação de marginalização social, cultural, política, econômica, educacional.” (TOMMASELLI, 2020, p. 188). Atos violentos como tem postulado Tommaselli (2020) que têm entre os critérios da vida e da morte a raça como centro do ataque. “É a raça que decide, no Brasil, [...] quem deve viver e quem pode morrer, ou seja, que vidas valem ou importam, e quais vidas não valem e não importam” (TOMMASELLI, 2020, p. 189).

Além dos nomes que mencionei sobre o estudo da raça, muitos pesquisadores têm dedicado seus estudos às mudanças ocorridas após políticas públicas serem implementadas, a saber: Gomes (2010; 2012), Abramowicz e Gomes (2010), Oliveira (2017), Silva (2018), Gomes (2018), Oliveira e Jesus (2018) e Tomé e Santos (2021), entre outros. Eles, além de pontuar dados referentes às desigualdades sociais, notificam sentidos para a noção de raça, marcando como tal noção ajuda a construir significados para as comunidades quilombolas. Para Oliveira (2017), um olhar para as construções discursivas de experiências em comunidades quilombolas forma uma série de recomposições de sentidos inerentes ao que se compreende por quilombola e que nas próprias comunidades gera inúmeros conflitos. Entretanto, na sua maioria, os agenciamentos de descoberta provavelmente associam-se à luta por direitos. Como chama a atenção O’Dwyer (2002), essa luta por direitos não evoca apenas aquilo que está sob a força de uma lei, mas que “existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra” (O’DWYER, 2002, p. 13). Tal aspecto focaliza uma forma de existência entre outros grupos, qual sejam, aqueles que se enquadram fora de um reconhecimento, o que para Butler (2018) performatiza o direito de aparecer.

Sob esses aspectos, entender na época da pesquisa dissertativa que quilombo e quilombolas estavam atrelados a uma luta pelo direito de reconhecimento demandou refletir que ser do quilombo e ser quilombola não se referia somente a um passado a ser lembrado ou aos efeitos da cor. Referia-se, sobretudo, a uma persistência de que, em nome de um direito de aparecimento e reconhecimento, faz alguma coisa existir – o espaço do aparecimento e o direito de existir e exercer essa existência (BUTLER, 2018). Isso me parece diferir do que afirma O’Dwyer (2002) sobre reconhecimento, que é fazer revelar suas identidades, que, por eles, os quilombolas, são muitas vezes desconhecidas. E, se são reveladas, questionar por que depende de um observador para dizer de uma identidade. Afirmo isso porque talvez seja um ponto para problematizar a revelação e o observado, que é em sua maioria um pesquisador, um antropólogo, um historiador, ou qualquer outro que vai demarcar pontos de diferença – comparando – entre eles e outros, eles e nós. Coloco-me nesse

lugar de observador que pareceu dizer aquilo que a comunidade do Arrojado e seus moradores revelavam. Na leitura do campo da pesquisa dissertativa, pontuar fechamentos de que o Arrojado possuía marcas de um passado histórico pareceu revelar uma identidade quilombola, ao passo que nada revelou e ainda não revela. E não revela porque na identidade nem sempre importa o local e os vínculos históricos, embora, no aspecto de leis, isso seja fator de identificação de quilombos para pensar os direitos de existência em grupo.

É articulando o direito de exercer a existência que na tradição popular brasileira o significado variado de quilombo como sendo “lugar”, “um povo que vive nesse lugar”, “manifestação popular”, “local de uma prática condenada pela sociedade”, “um conflito”, “uma relação social”, “um sistema econômico” (LEITE, 2000, p. 336-337) fez-me pensar a consolidação do grupo quilombola do Arrojado, que acredito ainda movimentar-se pelo direito de constituir-se como povo, que compreendo como grupo ou uma única pessoa que está num espaço territorial – requisito de fixação – “mas não como condição exclusiva para a existência do grupo” (LEITE, 2000, p. 344). Dado a um processo histórico de ressemantização (ARRUTI, 2008), o termo quilombo ou remanescentes de quilombos, na perspectiva de Leite (2000, p. 348), vem expressar a necessidade de quilombolas como um povo “mudar o olhar sobre si” e reconhecer as diferenças que são produzidas, sejam raciais ou étnicas. E sugiro agora, se é permitido, na política curricular, questionar: o que constitui quilombolas como um povo e como esse povo pode reconhecer-se como diferente? A pergunta retornará em outro momento, pois o que quero agora é adiantar que, para interpretá-la, implica pensar quilombo como um povo que não é o povo (BUTLER, 2018). Só que, antes disso, é preciso atravessar certa compreensão de definição do processo de ressemantização do termo quilombo e remanescentes de quilombo.

Antropólogos, juristas e historiadores tiveram grande participação em como o termo deveria ser abordado na Constituição Brasileira de 1988, em vigor. Ao final, o que se pensou como fechamento deixou várias aberturas para outros significados. De acordo com O’Dwyer (2002), entre as problemáticas, pontuou que o termo *quilombo* foi usado por muito tempo, e apenas, por historiadores e antropólogos. No debate do processo de ressemantização, o que se procurou foi construir novas abordagens e interpretações sobre um passado histórico e ampliar a ideia de nação (ARRUTI, 2008; O’DWYER, 2002). Contudo, nessa mística, um caráter de que no Brasil para conceituá-lo – quilombo – o enfoque estaria na ideia de lugares onde ocorreu escravidão (LEITE, 2000). Por essa razão, a expressão *remanescentes de comunidades quilombolas*, nesse debate, foi suscitada, aludindo que terras de quilombo representavam uma dívida com os negros e negras em consequência da escravidão, tendo forte militância dos movimentos negros. Assim, não se tratava apenas de questões fundiárias,

pois imbricava pensar a forma de organização de comunidades quilombolas, que logo foi expandindo para outros espaços, além do rural: as áreas urbanas.

No olhar de Leite (2000), em análise do que reivindicavam os movimentos negros sobre a questão da terra, isso seria capaz de “dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura” (LEITE, 2000 p. 340). Aliás, foram os militantes dos movimentos negros que defenderam a dívida como reparação, apontando nela dois planos: “a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos, geradores de novas situações de exclusão. A exclusão como fato e como símbolo” (LEITE, 2000, p. 340). No entanto, embora procurassem aglutinar elementos que pudessem expressar mudanças em caracteres históricos e sociais, operou-se um discurso de localidade, de nacionalismo, que buscava importância singular, sendo que qualquer forma de fixar uma abordagem história e de nação se perde temporalmente. À vista disso é que o debate da terra nos atos legais foi ampliado, o que levou a incluir a discussão a noção de territorialidade (LEITE, 2000). Por isso, minha ênfase na construção desse debate atravessa um entendimento de estratégia narrativa que produz deslizamento ao tentar fazer dos quilombos objeto da nação. Não quero dizer que isso não seja possível, mas articulo para ser, pensá-lo, ao invés de objeto em si, uma ação performática que “introduz a temporalidade do entre-lugar” (BHABHA, 2013, p. 240), posto que o entre-lugar<sup>28</sup> coloca o passado histórico e o nacionalismo como arbitrários.

Nesse processo de ressemantização, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também foi membro de referência para a discussão do termo nos atos da lei (MATTOS; ABREU, 2009). Mantendo forte relação com integrantes dos Movimentos Negros, conservou

---

<sup>28</sup> O entre-lugar fornece subsídios para a construção de subjetividades, de modo que elas são negociadas nos lugares da fronteira da diferença cultural. Assim, a ideia de identificação fixa de *quilombo* ou *remanescentes de quilombos*, que foi ampliada em preceito constitucional, suscita, para mim, certa aflição de expressão coletiva e não visibilidade de tornar vivível a vida dos sujeitos do quilombo. Por que, afinal, a pergunta feita por Benedict Anderson e resgatada por Bhabha (2003, p. 230): “Mas por que as nações celebram sua antiguidade, não sua surpreendente juventude?”. Resgatar essa questão indica que agora, neste instante em que busco visualizá-la para quilombolas, alguma coisa diferente já está acontecendo, porque ela não aparece como uma indignação e sim como tentativa de dizer que a própria atividade de pensar as noções, um modelo ressemantizado, coloca em prática a celebração de atividades que atravessam o espaço e tempo, porque nós somos instados por eventos, imagens que parecem colocar a obrigação que temos de sempre registrar por meio de ações, sempre políticas, alguma marca fixa do outro. Contudo, é preciso esclarecer que em Bhabha (2003) o entre-lugar opera no espaço e no tempo (fronteira cultural) e não produz relação entre passado-presente, exterior-interior, exclusão-inclusão. Do contrário: o que ele produz são diferenças colocadas nos aspectos da cultura, movimentando ambos os lados: lá e cá, aqui e agora. É ele que apresenta as contradições de qualquer ideia fixa de identidade, tornando-se um terreno fértil para elaboração de subjetividades, sendo elas singulares ou coletivas, o que dá início a novos processos de identificação dos sujeitos. De outra forma, o entre-lugar, “embora irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade e fixidez primordial e que até mesmo signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (BHABHA, 2013, p. 74).

no debate, com base no contexto histórico dos quilombos no Brasil, uma discussão de uso do termo remanescente de quilombo e a necessidade de políticas públicas, chamadas de reparativas, ao cenário de escravidão africana no Brasil (ARRUTI, 2008). Embora restritivo, Leite (2000) fez a defesa de que o termo não tem a intenção de pontuar resíduos arqueológicos e biológicos, o que corrobora para o pensamento de Arruti (2008) de que uma das principais formas de propor e pensar os quilombos, em termos ressemantizados, é tomar como os grupos desenvolveram e mantêm práticas de manutenção como característica comum, cuja identidade se define por uma referência igualmente partilhada, inclusive o uso da terra. Dessa forma, “evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, [...] mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira” (LEITE, 2000, p. 342).

Essa nomeação, inscrita no documento de ABA e encaminhada ao Ministério Público para determinar como na Constituição Federal o termo deveria ser exposto, foi “sustentada no conceito de grupo étnico e na observação de uma formação territorial específica, caracterizada pelo uso comum” (ARRUTI, 2008, p. 318). Para esse sustento, umas das principais referências de debate foi o antropólogo Fredrik Barth. Ele explorou em suas pesquisas a relação entre etnicidade e cultura, mostrando como ambas se relacionavam, ao mesmo tempo que defendia que, se existe cultura no mundo, nós deveríamos especificá-la. Para além disso, afirmava que a identidade étnica atravessava uma organização que, muito mais que cultural, seria política (BARTH, 1995; POUTIGNAT; STREIFF-FERNAT, 1998), o que, na discussão de pesquisadores, ampliou outros debates de identidade.

Nesse aspecto de formação territorial e característica comum é que parte dos processos de notificação de quilombos tem sido elaborada, a exemplo de como têm demonstrado os estudos realizados no Estado do Rio Grande do Norte (PEREIRA, 2019; 2014; MILLER, 2017; SANTOS, 2015; RODRIGUES, 2014; VALLE, 2013; MOREIRA, 2010; ASSUNÇÃO; 2009; 2009a; MORAIS, 2005), o que inclina também a questionar esses aspectos, tanto no dizer o comum a todos e a representatividade de terra e território. Porque acredito ser preciso questionar é que me volto ao que alerta Janzen (2019), de que esses aspectos podem ser insuficientes, incompletos e, por vezes, vazios, porque mascaram a violência de dominação e apagamento do reconhecimento.

Nesse viés, ao ressemantizar o termo, a ideia era pensar a noção de resistência de escravidão, em que esses grupos, ou povo, deixariam de ser objeto de repressão – notados como grupos de pessoas negras que se agrupavam para fugir de práticas de maus-tratos e explorações

diversas por donos de fazendas. Aliado a isso, problematizava-se o modo de organização dos grupos, que influenciava nos aspectos de forma de vida, operando então nos modos de resistência e luta por sobrevivência. Foram marcadores como resistência à escravidão, resistência física, resistência cultural, resistência política à ordem dominante, entre outros e o debate em torno de conceitos como comunidades negras rurais, mocambos e terras de pretos que contribuíram para o que esclarece hoje o Art. 68 da Constituição: “*Aos remanescentes das comunidades de quilombos* que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, grifo meu). Esse conceito precarizado, que também buscava aproximar o que seria o reconhecimento de posse dos indígenas, fala “em propriedade da terra e dispensa-se a ênfase na historicidade dos remanescentes” (ARRUTI, 2008, p. 323). Não apenas desobriga-se a pensar a diferença em um grupo que parece dizer as mesmas vozes, mas que a todo momento está produzindo múltiplas vozes, vozes diferentes, e com diferenças. Assim, na discussão técnica, fechou para uma definição de quilombo-quilombolas como “aqueles que remanescem de comunidades de quilombos”, ficando o reconhecimento estabelecido no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Com esse marcador, *aqueles que remanescem de comunidades de quilombos*, em estudos realizados por pesquisadores no Brasil (ARRUTI, 2008; LEITE, 2000; 2008; SCHIMIT et al., 2002, ALMEIDA, 1996), o termo quilombo tem atravessado muitos sentidos. É um termo polissêmico, inclusive em acepções epistemológicas (ARRUTI, 2008). Mesmo assim, acaba caindo em um normativo categórico quando se pensa em quem habita o lugar do quilombo. Isso decorre, para Arruti (2008), do fato de que o termo ainda remete ao reconhecimento daqueles em que há muito se pensou, em sentido clássico da história, como pessoas que apresentavam traços de parentesco de antigos e ex-escravos. Naquilo que respalda Schimit et al. (2002) há, além desse reconhecimento, outros que se inter-relacionam na ideia de pertencer a um grupo quilombola: identidade étnica, território e parentesco, o que faz do termo algo fluido. Para eles, o que há em jogo é uma relação de diferenças que dá o direito de ocupar-se como quilombola.

Em Leite (2000; 2008), respaldada em Abdias Nascimento, é necessário articular o termo de maneira individual (do sujeito) e coletiva, considerando que ele, nos atos da lei, “não deixa dúvida quanto ao fato de que é o grupo, e não o indivíduo” (LEITE, 2000, p. 344). Nisso aplica-se um entendimento de que o elemento de reconhecimento é o sujeito no grupo. Como desafio, afirma que o termo condensa não só o direito à terra, mas todos os demais direitos de assistência básica (LEITE, 2008). Ao que acrescento, então, aqueles que não

aparecem nos atos da lei (LEITE, 2008) ou que podem ser produzidos como novos direitos em grupos quilombos, posto que esse direito é um direito sempre esfacelado e por isso com necessidade de construir ou produzir outros.

É nesse sentido que Arruti (2008) coloca que não se pode, na tentativa de busca pela compreensão da noção de quilombo, deixar de lado o campo político. Esse campo que atua no direito, em Derrida (2010), trata da possibilidade de justiça, mas uma justiça que está sempre sob ameaça. O que acontece é que sempre há algo deslizando entre justiça e direito, pois ambos são conceitos normativos e, por assim serem, também possuem falta de regras e normas. Desse modo, no campo político, a noção de quilombo também possui regras e normas, o que igualmente força sua falta. De outro modo, se ela aparece como uma lei de direito à terra, e nela há o reconhecimento, não se trata apenas de direito e justiça: “não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade” (DERRIDA, 2010a, p. 21). É nelas que repousa o critério de autoridade que concedemos ser justas ou não, em que “nosso próprio direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade ser legítima” (DERRIDA, 2010a, p. 22). Talvez por isso articular o que defende Arruti (2008), que ainda que seja problemático abordar uma definição para a categoria, pensar o conceito como algo que está e permanece em curso, sem deixar de direcionar as atenções para decisões judiciais – aquilo que aplica em leis, diretrizes, resoluções e documentos de associações de pesquisas –, mesmo que a justiça se torne lei e a lei apareça como direito (DERRIDA, 2010a).

Desse modo, reconhecer que o campo de disputa por significados não inclui algo concreto como também não exclui é um modo estratégico para dizer *que o quilombo, ele não é. Ele emerge. Ele aparece como já sendo*. Nesse aparecer sendo, torna-se uma prática de manutenção e resistência não aos antigos quilombos, mas de um pertencimento do quilombola no mundo. Isso enquadra preceitos de como o quilombo é apresentado. Em Butler (2018a), conceitos para qualquer categoria são problemas “unicamente normativos, a saber, qual a melhor maneira de organizar a vida política de forma a possibilitar o reconhecimento e a representação” (BUTLER, 2018a, p. 198). Isso significa que, para dizer o que é um quilombo ou o que seja quilombola, é preciso considerar não apenas normas de reconhecimento, mas processos ontológicos dos sujeitos. Além de olhar para aquilo que o estatuto jurídico e social de existência tenciona *como aparecer* ou *como pode aparecer* – não como algo fixo, e sim de aparência (BUTLER, 2018a). Para Derrida (2010), o que confere ao estatuto jurídico e social uma força de lei, é uma aplicabilidade que força uma autoridade a tornar o direito como lei e a lei como direito – e isso não responde ao que precisa ser reconhecido no sujeito para ser do quilombo ou quilombola ou a própria noção dessas categorias. Desse modo, penso que

qualquer forma de compreender os termos trará sempre agenciamentos simbólicos que implicarão nas definições, dado aquilo que se coloca como pertencimento, como reconhecimento, como identidade.

Em estudos mais recentes (MATOS; EUGÊNIO, 2018; ABBONIZIO; SOUZA; RAMOS, 2016; CUNHA, 2017; ARRUTI, 2017), os dados referentes à categoria quilombo e quilombola aparecem como resgate histórico de formação dos grupos vinculados à luta pelo direito à terra e o combate às injustiças sociais frente ao racismo e ao preconceito. Embora mais recentes, a fim de discutir os termos, os adjetivos estão presos a outros – comunidades negras rurais, comunidades rurais, comunidades negras urbanas e comunidades contemporâneas –, o que leva qualquer um deles a cair na ideia de representação e reconhecimento. Contudo, questiono o quanto de reconhecimento é possível ao nomear um quilombo e quilombolas. Em Derrida (2017) e Fontes Filho (2012), o reconhecimento que ameaça e desaloja o outro é cada vez mais permanente e inscreve um nome, uma nomeação. É ele que de alguma forma “decide o *ter-tido-lugar*” (FONTES FILHO, 2012, p. 145, grifo do autor). Na realidade, pensando esses adjetivos como nomes – comunidades negras rurais, comunidades rurais, comunidades negras urbanas, e comunidades contemporâneas –, e nomes que parecem representar e reconhecer o outro no mesmo momento em que o ameaça, então, é preciso compreender que, ao nomear e/ou renomear, há uma invocação do que se quer dizer ao usar os termos (BUTLER, 2018).

Nesses estudos que suscitei – Matos; Eugênio (2018); Abbonizio; Souza; Ramos (2016), Cunha (2017) e Arruti, (2017) – há algo que parece ser comum: o captar de tradições e a relação com a terra e o território, o que, para mim, isso que parece ser comum, desvia-se e torna-se apenas um acontecimento que produz efeitos na construção de sentidos para quilombolas. Mesmo assim, concordo com Matos e Eugênio (2018), em que a todo tempo estamos falando de uma construção política. Só que quando o elemento essencial para a construção de um conceito de alguma forma torna-se o marcador para a identificação quilombola, que seja a relação com o território e a terra, relação com a ancestralidade – aspectos históricos –, tradições e cultura, deixa escapar outros modos de produzir sentidos e significados, sobretudo para a condição de existência da vida e de vida de quilombos. Porém confesso que, se quero falar de uma construção política, é aqui que o seu poder é um poder performático, que exclui e estabelece distinções políticas antes mesmo da nomeação.

Até pode parecer confuso pensar que haja distinções antes de uma nomeação, só que o que antecede a nomeação é o que torna possível inscrever o reconhecimento e a representação. Se articular junto com Derrida (2017), a distinção já concede um efeito de representação e

reconhecimento, porque *a palavra* e o *ato de nomear* já estavam prontos. Nela escapa a diferença que é exterior à imagem “*do fora* e do *dentro*, da *aparência* e da *essência*, com todo o sistema das oposições que aí se encadeiam necessariamente” (DERRIDA, 2017, p. 41, grifo do autor). Estranha a si mesma, lança suspeição à representação e ao reconhecimento e, por isso, em Derrida (2017), não é nada inocente, ainda porque “o fora mantém dentro uma relação que, como sempre, não é nada menos do que simples exterioridade. O sentido de fora sempre foi no dentro, prisioneiro fora do fora, e reciprocamente” (DERRIDA, 2017, p. 43). Uma relação que deveria ser natural, mas que se subordina à fala, à palavra – *quilombo* e/ou *quilombola*. Nesse jogo, a ideia de pensar sentidos às noções torna-se incalculável. E, se assim for, nos espaçamentos, no entre-lugar, é que se produz qualquer significado para elas, ainda que sejam apenas acessórios à significação.

Pensando os sentidos das palavras *quilombo* e *quilombolas* nas pesquisas de projetos de teses e dissertações em programas de educação no país, o que alguns pesquisadores (CAMPOS, 2017; BARBOSA, 2017; PADILHA, 2016; SANTANA, 2015) vêm mostrando, a partir de metodologias diversas, é um mapeamento de evidências de que, em comunidades de nomeação *quilombo*, há traços históricos de antigos escravos que, na visão deles, atentariam para a formação do *quilombo* e, como consequência, um conceito. Esses traços, no decorrer do pensamento de Derrida (2017) – a imagem do nome que atentaria para a formação do *quilombo* – não passam de um reflexo da representação, o que significa que pode também não representar, posto que, “no jogo da representação, o ponto de origem torna-se inalcançável” (DERRIDA, 2017, p. 45). Assim, haverá então muitas imagens para elas, de uns e de outros, só não originais, comuns, porque no reflexo da imagem “o duplo desdobra o que ele replica” (DERRIDA, 2017, p. 45), tornando apenas diferença.

Nestes estudos, percebo que esses pesquisadores não demonstram diferença do que busquei fazer na pesquisa dissertativa. Enquanto escrevia as impressões do campo, acreditava que isso seria um dado necessário para que pudesse chamar a comunidade do Arrojado de *quilombo*: com traços históricos de antigos escravos no grupo *quilombola*. Desde as primeiras visitas, tentava conversar com os moradores não sobre uma comunidade de agora, e sim sobre aquilo que ela havia sido, um passado que poderia ressuscitar narrativas de antigos moradores que estivessem envolvidos no sistema escravocrata do país. Agora também penso que a questão fosse necessária, como ainda seja, sobretudo para interpretação de uma identidade *quilombola* sem a base de afirmação de ter que dizer que, para ser isso, é preciso afirmar-se como aquilo. Mas me pergunto: se neste instante voltasse à comunidade do Arrojado e interrogasse os moradores, quais sentidos eles atribuiriam ao termo *quilombo*, como eles me



reportariam? Apontaria um discurso de que “*a nação morena é quilombola*”? (ALAÍDE, maio de 2014). Ou a afirmativa de que, sob atos políticos, a comunidade é um quilombo e carrega em seus significados sentidos múltiplos de quilombo? Penso então na complexidade do que seja aferir definições aos termos quilombo e quilombola, que agora atravessam, além do uso e da posse de terras, como eles usam seus corpos para uma resistência de ideia de povo.

Embora o foco dos estudos os quais citei não seja o debate das noções de quilombo e quilombola, e sim a relação de saberes entre comunidade e escola, os diálogos construídos para afirmação de uma identidade quilombola, o trabalho de questões inerentes às comunidades articuladas ao Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola e a implementação de políticas curriculares para quilombolas que contemplem quilombolas, todos eles atravessam uma discussão da noção de quilombo. Em Barbosa (2017), por exemplo, apoiado nos estudos culturais, o foco da pesquisa centrou-se nos diálogos e influência do ensino de História na construção da identidade de alunos da rede estadual de educação de comunidades quilombolas no distrito rural de São Matheus, região norte do Espírito Santo (ES). Nela, utilizou-se a territorialidade como repertório de discussão para o reconhecimento quilombola, inserindo nesse debate o processo de luta reivindicatória dos movimentos sociais negros a partir da década de 1980. A tentativa foi mobilizar para um olhar de garantias de direitos, inclusive de representatividades artísticas e culturais. Nesse processo, Barbosa (2017) questionou quilombo, territorialidade, identidade e ensino de História, em que no uso de contextos históricos buscou-se certificar a subsistência da região e de quilombolas e registros de família, nos quais ele registra que a ancestralidade faz relação ao período da escravidão.

Tal registro na pesquisa de Barbosa (2017) não difere das de Almeida (1996), Leite (2000) e Arruti (2008), de como o termo vinha sendo utilizado antes da década de 1990, o que demonstra que, mesmo com o debate para a ressemantização do termo, seus sentidos, ainda que produzindo outros e a todo momento, vêm mantendo uma certa estrutura – embora deslizante –, para o modo de como deve operar seus significados. O problema da estrutura é a relação de semelhança da representação, em que nega a imagem da diferença. Por isso, articulo, apoiada em Derrida (2017), na sua análise de significado (palavra) e significante (imagem), que a palavra quilombo, mesmo em termos ressemantizados, é interior à fala. Ela já é uma escritura que, ligada a uma imagem, não passa de um rastro instituído. Esse rastro instituído, em Derrida (2017), constitui-se em um esforço *a priori* de fixar um símbolo, mas que nunca será absoluto ou eficiente, pois “não se pode pensar o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa em que a diferença aparece *como tal* e permite dessa forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos” (DERRIDA,

2017, p. 57, grifos do autor). De outro modo, se quilombo se refere àqueles que remanescem e de alguma forma o termo está posto em estudos e pesquisas em áreas diversas, tanto quilombo como remanescente são apenas presenças ausentes, manifestadas no rastro, pois não há origem para as noções.

Desse modo, ainda na lógica de que o quilombo se refere àqueles que remanescem de antigos quilombos e o significado de remanescer diz sobre aquilo que sobeja, que resta, que sobra, então não se trata de todos esses adjetivos, e sim do que pontua Butler (2018), do direito de terem direitos sem que sejam necessárias forças de organização políticas para legislar, pois, “com o espaço de aparecimento, o direito a ter direitos antecede e precede qualquer instituição política que possa codificar ou buscar garantir esse direito. Ao mesmo tempo, ele não deriva de nenhum conjunto de leis naturais. [...] É exercido [...] por aqueles que agem unidos em aliança” (BUTLER, 2018, p. 90). Por isso, resgato agora a indagação feita anteriormente: o que constitui quilombolas como um povo, e como esse povo pode reconhecer-se como diferente? Esse resgate está na minha urgência de dizer que esse *povo* (quilombola) pode manifestar sua identificação de maneiras diversas “ou de maneira nenhuma” (BUTLER, 2018, p. 183), assim como o direito de aparecer usando o próprio corpo para reivindicar a possibilidade de ser visível. Essa possibilidade se faz no rastro (DERRIDA, 2017) e imprime por meio de um movimento escondido no outro, na presença do outro, considerando que “quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si” (DERRIDA, 2017, p. 57). Por isso, a possibilidade de apresentar o outro ou qualquer outro como quilombo e quilombola, ainda que não tendo um começo, começou desde sempre.

Foi conhecendo o espaço territorial do Arrojado que melhor visualizei formas de pensar outras associações de quilombo que não estivessem ligadas ao sinônimo escravidão-resistência, embora no meu imaginário a presença de antigos escravos deveria ser um dado em movimento entre os moradores. Demorei a entender (só agora) que terra e territorialidade vinculavam-se como uma ação de resistência de luta política de classe e dominação e que, para identificar a comunidade como quilombo, objetos de repressão não deveriam atravessar as narrativas dos sujeitos. Artigo, então, que adjetivar quilombo e quilombola ainda está fortemente ligado a apropriação territorial e seus desdobramentos. Só que, seja qual for a forma de nomeá-los, trata-se de noções sempre em disputa por sentidos que diferem como movimento não de uma origem, mas como parte da presença, daquilo que é e anuncia ser (DERRIDA, 2001). É o que Derrida coloca (2001) como movimento que produz diferenças e diferentes – a *différance* – e que não diz apenas de uma nomeação, um gesto possível, e sim, o que ela produz e como o que é produzido garante força e poder. Assim, o que inscreve como

quilombo só a mim pode começar a ser pensado por um repetir de diferenças que supre a existência de uma essência.

O movimento da *différance* em Derrida (1991) é dado pelo *a* da diferença. É o *a* da palavra falada e escrita da diferença que apaga e reduz o direito de aparecer – o momento que desloca o reconhecimento de fazer aparecer e que parece não fazer diferença. Ele reúne um feixe de diferentes direções que também produz outros sentidos e propõe uma marca muda que anuncia um sujeito e, aqui, um sujeito quilombola, posto que “o *a* da diferença [...] não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo” (DERRIDA, 1991, p. 35). Esse túmulo que dá a permissão de não ser nem uma coisa nem outra. Do contrário, apenas uma identificação, uma nomeação, uma idealidade possível, que, operando num espaço estranho a si mesmo, torna-se presente – o ser presente. No entanto, uma presença rasurada sob a ideia de que “ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém” (DERRIDA, 1991, p. 37). E, por isso, acentua a pensar o que ela é e o que ela não é, ao tempo que é tudo, e “não tem nem existência e nem essência” (DERRIDA, 1991, p. 37). Mesmo que recorrendo a fatos históricos – luta de resistência à escravidão – para uma construção de conceito, eles, os dados, podem ser negados, podem não serem ditos, podem não aparecer. E isso porque exige pensar em um começo e que, na verdade, adensa um cálculo sem fim. Desse modo, o conceito quilombola, na *différance*, impõe um jogo de muitos sentidos e limites de tempo, lugar, história, histórias, e de um nós nos alcances de cada localidade.

Nesses limites e num instante em que penso a respeito dos objetos de repressão construídos discursivamente ao longo de décadas e mantidos como articulações para construção de uma nomeação, recorro a elementos no Arrojado que me permitem reconstituir o olhar para esses objetos: a dança do São Gonçalo, a festa a São Francisco, as práticas das rezadeiras e as brincadeiras entre crianças, entre outros. Esses elementos que memorarei em outro momento apareceram como aspectos culturais e que, para mim, marcam um lugar que permite ler processos de identificações para a categoria. Só que essas identificações não são únicas do grupo, pois do lugar e da história temporaliza-se uma não fixidez e um não ser idêntico a outros grupos quilombolas (DERRIDA, 1991). São elas também que, como nomeações, consistem em pensar em outros processos para o quilombo e o quilombola no mesmo instante em que acionam as diferenças. Dizer que não são únicas decorre das tensões que são evocadas e que, elaboradas por meio do elemento da cultura, não outorgam fazer comparações, pois o que relança na afinidade representativa é uma visão perturbada que não relaciona uma comunidade a outra, um grupo a outro, um povo a outro – se não como *différance*, que muda qualquer produção de demanda política para o reconhecimento.

Em Portalegre, foi o nome de Aucely que emergiu como interesse ao reconhecimento do Arrojado pela demanda quilombola. Nas nossas correspondências via correio eletrônico, narrava a sua relação entre os moradores do Arrojado e como foi possível articular forças políticas do município para o reconhecimento do grupo junto à FCP. Atuando na época na Secretaria Municipal de Turismo e Meio Ambiente de Portalegre e com ajuda de outros nomes da cidade, chamava a atenção da localidade do grupo para um território como quilombo. Foi por meio do relato de Aucely e de moradores do Arrojado que na pesquisa dissertativa coloquei o reconhecer quilombola como uma *política de reconhecimento dos de fora* (SANTOS, 2015) – um processo vinculado a uma unidade de pessoas fora do Arrojado que o movimentaram para o enquadramento quilombola. Entremio com essa colocação que os de fora são reconhecidos dentro do próprio Arrojado, pois o discurso de que “a nação morena é quilombola” ou “o Arrojado é quilombola” só foi, como é possível, pela negociação fora-dentro e dentro-fora. Por sua vez, isso quer dizer que a força política de entender o reconhecimento atravessou não apenas os nomes dos de fora para o seguimento quilombola, mas o próprio Arrojado. Lembrome com isso, de que compreender as mudanças do reconhecimento altera as possibilidades para o próprio reconhecer-se – um “abrir para uma elaboração mais profunda” (BUTLER, 2018, p. 11).

Esse vínculo de unidade de pessoas de que falei foi aparecendo ao longo de conversas e questões a respeito do que, para os moradores, consistia em ser quilombola. Foram os outros, os de fora, como apontei (SANTOS, 2015) que, reconhecendo-os como quilombo, deslocaram-nos a identificar-se como quilombolas. Um convite aceito pelos moradores do Arrojado que direcionou a um endereçamento de nome outro. Para assumir esse nome, muitas vezes precisaram aparecer e ser mais que uma fala – um espaço de posse, de ocupar um lugar, de declarar o aparecimento, a predisposição para inclinações de forças políticas do momento etc. Mas existe uma questão aberta sobre o reconhecimento, de que as muitas vozes que foram aparecendo, hoje podem também dizer o seu contrário – “uma declaração ateísta” – (DERRIDA, 1995, p 8), que confunde e interroga a sentença de ser alguma coisa, pois “*quem era que vinha apontar para dizer o que eu sou? Ninguém! Só pude dizer quando apareceu isso pra eu dizer que era*” (AGENOR, maio de 2014). Uma fala poderosa, dita por Agenor, um dos membros do Arrojado, que, já idoso e nas nossas conversas que aconteciam no terreiro da sua casa sob a sombra de uma cajazeira, falava de como passou a dizer ser quilombola.

Com problema de mobilidade física e de audição, ele provocava o desejo do riso na minha insistência de falar algo que, ao afirmar, também negava. Ao tempo que ele sentia o

tempo e ao olhar a paisagem que estava à nossa frente, o açude da comunidade e a plantação de milho e feijão já em condição de consumo, proferia a mística de que haveria muitas mudanças, que o tempo traria mudanças ao mundo. Não sei se me dizia isso porque a memória já não conservava alguns acontecimentos, pois havia uma dificuldade de re-memorar momentos vividos por eles e moradores na comunidade ou se o que eu lhe perguntava parecia perturbar seu próprio reconhecimento como membro do Arrojado. Hoje, olhando para essas memórias com Agenor, matuto sobre o sensibilizatório narrado por Aucely no processo de reconhecimento do Arrojado para assumir sendo quilombo. Ela dizia a respeito dessa qualidade, sensibilizatório, dados que ligavam a elemento da cor, da raça, da cultura e de práticas cotidianas realizadas na comunidade.

Aucely, sabendo que a comunidade era um quilombo, buscou, a partir do ano de 2001, acionar o Arrojado para o segmento quilombo e quilombola, que, junto com o setor administrativo da cidade, mobilizou outras vozes para a construção legal – aspectos da lei – do reconhecimento.

*Enquanto secretária de Turismo e Meio Ambiente de Portalegre, foi onde pude ter a oportunidade de aprender e procurar fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades<sup>29</sup>. [...] As comunidades não tinham noção do que vinha a ser quilombola, propriamente dito, foi feito todo um trabalho sensibilizatório, conversas e reuniões feitas com os moradores, momentos dos quais participei. O acesso às pessoas mais velhas e jovens, em particular, foi facilitado, pois, como já havia registrado, convivi em meio a duas comunidades<sup>30</sup>, mais especificamente, então já era uma “figura” conhecida. Outro momento relevante foi o fato de o município ter criado a Secretaria de Cultura, que, por sua vez, desenvolveu projetos culturais que vieram a beneficiar os grupos Dança de São Gonçalo (do Sítio Pêga) e Maneiro Pau (do Sítio Sobrado), como é sabido, ambos, quilombolas (AUCELY, 2014, grifo meu).*

Considerados uma grande família (MORAIS, 2005), até o ano de 2005 os moradores do Arrojado não utilizavam a nomeação quilombola (MORAIS, 2005). Para Aucely, o argumento de que a ocasião foi oportuna para “fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades” (AUCELY, junho de 2014), conservava, de certa maneira, em seu sentido, uma imaginação da categoria como possibilidade. Como tal, articula a questão: a sensibilidade do grupo quilombola do Arrojado não dissimula um processo de aceitação para assumir ser-sendo quilombola? Essa interrogativa reflete o espaço da posse, a “aceitação” ao

<sup>29</sup> Além da comunidade do Arrojado, as comunidades do Pêga e Engenho Novo estavam inclusas no reconhecimento quilombola.

<sup>30</sup> Aucely cresceu na zona rural da cidade de Portalegre, em um sítio nomeado Sítio São Tomaz. Sua localidade se dá entre o Pêga e Engenho Novo, ambas comunidades quilombolas.

“convite” do dos de fora, o que aponta para uma representação de identidade quilombola. Aucely, ao anunciar a imagem no “sensibilizatório” para a categoria quilombo entre os moradores, produziu a discussão de um olhar avisado de negociação que naquele momento dizia caminhar “*ao encontro da política nacional [...] e, com isso, traria benefícios para as comunidades certificadas*” (AUCELY, junho de 2014). O que de fato foi possível, conforme me contou Alzelina, moradora da comunidade, em ocasião que estive mais de uma vez na sua casa. Esse benefício, que apareceu como direito de lei, manteve créditos para autoridade no fundamento de dizerem pertencer a um quilombo e, em consequência, serem quilombolas.

Ao narrar Alzelina (logo mais à frente), direciono a um fundamento da noção de quilombo – que, porta-voz para o segmento quilombola, tentou explicar como entre os moradores o segmento passou a ser “copiado” na comunidade –, ressaltando os benefícios materiais ao articular as demandas do grupo. Por essa razão, poderia argumentar que quilombo também constitui aquilo ou um modo como seus membros buscam legitimar falas de “verdades” sobre o que caracteriza o direito de tornar-se um sujeito membro de uma comunidade denominada quilombola – falas que notificam mudanças e ganhos ao dizer ser quilombola: “*a nação morena é quilombola*” (ALAÍDE, 2014) –, ao tempo que essas mudanças aparecem como algo reivindicado entre os moradores e em caráter de construção de uma possível identidade quilombola, dada a necessidade de repetição de integração à categoria. O que Biesta (2013) coloca como identidade herdada para ganhos de benefício a fim de melhorar as condições de vida, de tornar a vida possível de ser vivida (BUTLER, 2018a). E isto é também o que constitui um quilombo: a tentativa de tornar a vida passível de menos atos de violência. Um apelo de poder estar nos mesmos lugares dos não morenos, como narrava Alzelina ao dizer que os moradores da comunidade não podiam frequentar alguns lugares da cidade de Portalegre. Dessa forma, o modo como é formada a reivindicação dispõe a própria receptividade do que constitui uma noção de quilombo – o benefício que é assim o olho vidente da invisibilidade, em que o sujeito “é visto de onde ele *não está*” (BHABHA, 2013, p. 88, grifos do autor).

*Primeiro nós fomos em uma reunião [...] no Pêga de umas pessoa de Natal. Essa reunião [...] já foi essa [...] mudança de não chamarem os negro, como chamavam negro de enrolar a boca mesmo, a língua, né? De discriminar, de não dançar junto com os negros, de não conversar junto com os negros. [...] Isso que existia muito aqui dentro do nosso Portalegre. Se chegasse, como bem tem um forró aqui na Chã, e se chegasse os negros, eles ficavam recatado porque não queriam que fosse dançar junto com o povo branco, com os ricos, com os que sabiam ler, era assim. Aí*

*essa reunião, ele<sup>31</sup> explicou muito o que tinha essa mudança pra os negro ser respeitado. Porque os negros era as mesma pessoa. [...] Eu sei que as pessoas falaram muito sobre, assim, essas coisas que tinha assim, essa mudança que tinha. Tinha essa lei dos quilombolas, porque de mudar. Porque muita gente chamava os negro como se diz, fazendo pouco: negro esse, negro aquele. E ele disse que não, [...] porque o negro era a mesma pessoa. Só era diferente a cor, diferente o cabelo, a serem analfabetos porque também tem muitos brancos que também é analfabeto, né? Mais eles achava que só os nego que não tinha, não podia se misturar. [...] Então, que depois nós fomos a outra reunião, eles fizeram outra reunião, até com Temisto ali de Portalegre, aí entendemos mais. Eu sei que aí ficou essa mudança pra os nego se ficarem respeitado. Os negros terem direito. [...] até mesmo de comprar, de chegar nas budegas, de chegar nos bar. [...] Aí teve essa mudança [...] e todos nós ficamos satisfeito porque hoje nós somos um cidadão, nós entra em todo canto que tiver. Não tem mais essa, esse medo de, porque os nego tinha medo de entrar em qualquer sala, dar um bom dia a qualquer uma pessoa. Pelo menos os daqui mesmo do Arrojado era assim, eles tinham medo (ALZELINA, 2014, grifo meu)*

Dada a narrativa de Alzelina, interrogo como a negociação dos de fora facultou, entre os moradores do Arrojado, estratégias discursivas de convencer uns aos outros sobre o segmento quilombola. Talvez tenha emergido sob as bordas da angústia de dizer aquilo que não se sabe o que é, e talvez nunca saberá, porque o quilombola não é (BHABHA, 2013). Ele aloca a fantasia de um Eu de maneira mais profunda e considera que esse eu na “imagem da identidade só é possível na *negação* de qualquer ideia de originalidade ou plenitude” (BHABHA, 2013, p. 95, grifo do autor). Nesse aspecto, o “sensibilizatório” o qual mencionou Aucely no tempo em que anunciou convite do reconhecimento, que estava “no encontro da política nacional”, figura as bordas da história, que, produzida discursivamente nos movimentos de lutas, lança uma autoridade às demandas do desejo de pronunciar entre os moradores a narrativa “*a nação morena é quilombola*” (ALÁIDE, maio de 2014). Por isso, o sensibilizatório também significa converter para a confissão não do próprio desejo e sim para dar testemunho da sua indecidibilidade, da origem (sem a marca de origem) e do fim do desejo.

Ele é um algo ausente, uma denegação que reduz a negativa do falar de si mesmo – falar “uma coisa e seu contrário” – que está além do dizer ser algo: o quilombola. Com isso, o “sensibilizatório” declara tanto o reconhecimento como o ateísmo dos moradores. E uma decisão que na multiplicidade de vozes desloca a noção fixada em legislações: a ocupação de terras por aqueles que remanescem de quilombos. Seus testemunhos carregam um traço essencial que guarda uma herança, um parentesco, que é e está fixo à história de negros e negras do Brasil, mesmo essa história não sendo sempre a mesma. Desse modo, próprio do desejo de Aucely carregar o testemunho do quilombo do Arrojado, que profere entre os moradores eles serem quilombola, mas que poderia dizer ser outra coisa, variadas coisas,

---

<sup>31</sup> O ele a que se refere Alzelina é um dos integrantes da equipe vinda de Natal à comunidade.

inclusive como equívoco. Portanto, nomear o reconhecimento por meio do *movimento sensibilizar* se apressa a confirmar a cena de dizer já saber, do Arrojado e seus moradores, que são quilombos.

No entanto, esse dizer já saber “dirige-se *àquele* que justamente não sabe ainda o que sabe ou o que deveria saber, mas saber de um não saber, segundo um certo não saber” (DERRIDA, 1995, p. 12, grifo do autor). E, portanto, o sensibilizatório ao testemunho é “um rastro do momento presente” (DERRIDA, 1995, p. 14), como uma necessidade de que sejam reconhecidos no lugar em que são convidados a fazer morada. Ele direciona ao nome dado ou recebido a nomeação, o nome devido (DERRIDA, 1995), que ao tempo que parece explicar a nomeação não explica, pois, apesar de dizer que os moradores apresentavam traços de remanescentes de quilombo, lembra um veredito em que todas as partes não foram ouvidas. Por essa razão, ao que me parece, quando Aucely mencionou a necessidade de “*fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades*”, encontram-se metáforas difíceis de entender o que seja o cultural e como ele produz sentidos do que seja um quilombo.

Eu falo de metáforas pelo próprio dinamismo da cultura – esse híbrido que opera na esfera do além e no espaço intermédio de intervenção, do aqui e do agora (a fronteira) – é movimento exploratório incessante e “como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória” (BHABHA, 2013, p. 277). Sua construção, pela complexidade que assume, torna-se significação por meio da arte, povo, ritual religioso, música, dança, arte, morte, vida etc., conferido certo valor específico de construtores dele, ao mesmo tempo que conscientes da invenção da tradição da cultura (BHABHA, 2013). Assim, se o resgate da cultura passaria a ser um traço do segmento quilombola, a questão que trago é: como reconhecer essa herança cultural que não é e nem pode ser fixa? Talvez não se possa negar que entre os moradores há [dados históricos] o pertencimento de ancestralidade africana e de antigos escravos e, por isso, a suspeita de Aucely a respeito do reconhecimento quilombola.

Com isso, então convém ir mais longe do que narrativas elaboradas por moradores do Arrojado. No estudo de Morais (2005), a pesquisadora elencou que “os negros de Portalegre” (MORAIS, 2005, p. 11) que residiam no Arrojado, Pêga e Engenho Novo seriam originários de antigos quilombos, elencando dois discursos que atravessam o reconhecimento quilombola: “o dos habitantes de Portalegre e da região que classificam essas comunidades como originárias de um antigo quilombo; e o dos moradores do Pêga, Arrojado e Engenho



Novo, que se veem como uma grande família, independente de sua origem ser negra ou indígena”<sup>32</sup> (MORAIS, 2005, p. 18). Embora não recorde de ouvir entre os moradores a originalidade de antigos quilombos, considero explorá-lo por considerar que dará outros significados à noção de quilombo e quilombola. Desse modo, coloco o registro de negros que chegaram ao estado pelo mercado de Pernambuco, pois o Rio Grande do Norte, como explorou Morais (2005, p. 31), “não possuía comércio direto com a África”.

Em Portalegre, a presença de escravo negro registra-se no ano de 1776, documentado no inventário de José Soares, que em assinatura declara possuir quatro escravos (MORAIS, 2005). Além desse documento, os livros de batismo da Igreja Católica, conforme atestou Morais (2005), contabilizavam, entre os anos de 1932 e 1941, sessenta e duas pessoas que seriam pretos, pardos e que não mencionam a cor. Esses dados notificam a nomeação de moradores, de que os negros do Arrojado e de outras comunidades se originaram de antigos quilombolas e ex-escravizados. Ao mesmo tempo que recorde que os Arrojados, nas nossas conversas, atestam que parte de seus antigos membros moravam em outros estados do país, a exemplo do Ceará.

Mesmo com esses dados, considero não haver como evidenciar que os moradores do Arrojado remanesceram de um antigo quilombo. Seria querer buscar uma origem que nunca será dada, o que me lembra a metáfora usada por Monteiro (2007), ao trazer a mitologia grega, (a história de Teseu), para explorar o ato de narrar como vivência. Ele coloca a experiência da narrativa como um labirinto, que confere nele um caminho que foi feito para se perder. É a isso que quero chegar com esses aparentes dados, um caminho (rastros) que é um labirinto e feito para perder-se. Só que, ao invés de não os explorar, considero que nunca conseguirão alcançar uma origem. Isso caminha a um entendimento de que, ao explorar o repertório de vivências (dados), pode capturar outros sentidos históricos, sociais, políticos e de identidade. É esses dados que quero explorar mais à frente, de como as terras do Arrojado foram conquistadas, e que considero constituir parte importante para a noção de quilombo.

---

<sup>32</sup> Há relatos entre moradores e estudiosos (MORAIS, 2005; CALVALCANTE; DIAS 2010) de que a ocupação das terras de Portalegre deu-se também por tribos indígenas. A pesquisa de Morais explora a lenda das índias Jandy e Contofa, cujas imagens foram esculpidas e tornaram-se símbolo no centro da cidade. De acordo com Morais (2005), Contofa era uma velha índia que, cansada dos colonos, incentivou outros índios a atacar a vila de Portalegre. Após o ataque, tornou-se uma inimiga e foi procurada pela milícia da cidade. Escondida na mata com Jandy, em uma gruta, foi descoberta por moradores donos das terras. Despertas na gruta por pessoas que apareceram para matá-las, os relatos existentes dizem que Contofa havia jogado uma praga na cidade, de que ela não se desenvolveria, e que suas palavras foram proferidas enquanto rezava, ajoelhada, o ofício de Nossa Senhora, antes de sua morte. Quanto a Jandy, ninguém até hoje soube da índia, mas que seus esconderijos ficam localizados em um dos pontos turísticos da cidade: a bica de Portalegre. É lá também que o corpo da índia foi sepultado.

Mas agora volto meu olhar ao convite lançado aos moradores quanto à demanda quilombola. Esse convite que, na narrativa de Agenor e Alzelina, aconteceu por meio das reuniões realizadas na capela da comunidade e em outras localidades da cidade.

*Essa história de ser carambola<sup>33</sup> [...], eu sou porque apareceu isso aí, naquela capela, num sabe?! Convidando nós tudo pra ser quilombola. Aí eu sou do Arrojado. O jeito que tem é dizer que é. Não é dizer que não era. Era preciso dizer que era. E sou. É! [...] Antes? Antes quem era que ia apontar para dizer ser o quê? [...] Eu sou porque me colocaram no nome para receber o que aparecia (AGENOR, 2014).*

Quando Agenor me dizia “*eu sou porque apareceu isso aí, naquela capela, num sabe, convidando nós tudo pra ser quilombola*” (AGENOR, maio de 2014), ele marca a validade do convite como recomendação para assumir uma identidade outra, além de reivindicar a base de sua identificação – de Agenor do Arrojado para Agenor da comunidade quilombola. Nesse deslocamento *do* para *da*, a recomendação é a mesma que “fende sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação a distância, perturba e divide o próprio tempo do seu ser” (BHABHA, 2013, p. 82). Assim, ao recomendar, a imagem é incomodada, revelando no “palco da divisão entre corpo e alma que encena o artifício da identidade uma divisão que atravessa a frágil pele” (p. 83). Foi “porque apareceu isso aí” que a figura daqueles que insistiam para o reconhecimento quilombola anula a alteridade do sujeito, porque, ao aceitar o convite, Agenor transforma o assumir em uma outra imagem diferenciada da alteridade. De igual modo, o nome quilombola, posto no convite, não poderia ser negado, dados os benefícios: “*eu sou porque me colocaram no nome para receber o que aparecia*”, o que aproxima a afinidade do ateísmo de ser quilombola sem ser, de pertencer a um quilombo sem pertencer. Em Derrida (1995), isso consiste em traço essencial do limite de qualquer teologia negativa, que, ao estabelecer uma fronteira, de qualquer forma sempre terá testemunhas para declarar o ateísmo ao convite lançado, endereçado e assinado.

Em ocasião do que narrava Agenor, no convite lançado a ele, ao tomá-lo para mim, buscava tentar interpretar como os de fora (os não quilombolas) estiveram dentro da comunidade pensado junto aos Arrojados a representação do grupo quilombola. Isto porque os relatos dos moradores pareciam dizer muitas coisas, só não como princípio de um começo. Os nomes os quais procurei encontrar, que foram mencionados por Alzelina e Agenor nas reuniões, eram nomes ausentes, pois se destinavam, quando perguntados, a um “pessoal da

---

<sup>33</sup> Expressão comum entre os moradores para se referir a quilombola.

prefeitura” e “pessoas vindas de Natal”. No entanto, foram esses nomes que buscaram corresponder fatos às histórias e acontecimentos – não dos moradores, e sim, de outros, que eram estranhos à voz do quilombo – o desejo da não manifestação então manifestada. Me parece que a ideia de demarcar, ao invés de significar, atravessa a fronteira do olhar do outro que, ao tentar nomeá-los como quilombo, deixa de lado a viabilidade da imagem como sujeito quilombola “além da assinatura final” (DERRIDA, 1995, p. 17), porque a diferença que inscreve o sujeito não é apagada em sua totalidade, pois a diferença é um rastro, “o rastro do rastro que desaparece no esquecimento da diferença entre o ser e o ente” (DERRIDA, 1991, p. 103). A demarcação é então a assinatura, uma nomeação que está adiante, mas não tanto do que é dito, assinado. Por estarem endereçados (aos Arrojados) os discursos na linha da escritura, na tentativa de compreender o processo entre o grupo quilombola nos de fora (os não quilombolas), aparecia um discurso que eles não se misturavam com pessoas de outras comunidades, sendo isso “parte da cultura deles”.

Enquanto os ouvia e questionava sobre os nomes das pessoas que estiveram na comunidade atuando para o reconhecimento, buscava interpretar como esses sujeitos estavam localizados na história de Portalegre – como a cidade mantinha em séculos passados pessoas negras escravizadas – para então construir uma ponte histórica entre a história geral do Brasil, inserindo marcas do que seriam os antigos quilombos. Queria, assim, dar originalidade histórica ao grupo (lugar onde habitavam antigos escravos), como se a informação fosse trazer veracidade à pesquisa. Era o início dela, e as leituras que estava realizando não me permitiam, ainda, ter o amadurecimento do termo ressemantizado de Arruti (2008), e de O’Dwyer (2002), evocados pela ideia de identidade étnica. No entanto, os discursos de que não se misturavam se sobressaíam, muito embora naquele momento insistisse no porquê de a comunidade quilombola nomear-se como Arrojado. Em igual tempo, questionava a cultura diferenciada, que fora mencionada por Aucely, e que se diferenciava de moradores residindo em outras localidades da cidade. Aparecia aqui a dificuldade (falha) de fixar a cultura-diferente dos morenos do Arrojado em relação aos não morenos. Falha porque, ao que venho defendendo, a cultura, por ser híbrida, é “o tecido contaminado, e até conectivo, entre as culturas – ao mesmo tempo a impossibilidade de as culturas bastarem a si mesmas” (BHABHA, 2011, p. 82).

Além da busca por compreender o que seria a cultura-diferente, tendo conhecimento do estudo de Morais (2005), que vinculava a dificuldade de relato dos moradores a um passado escravocrata, e por serem classificados, como mencionei, originários de um antigo quilombo (MORAIS, 2005, p. 11), sentia receio de iniciar qualquer conversa sobre a temática. Só que, quando reportadas, as narrativas acompanhavam a seguinte sequência:

*Aqui não tinha ninguém que era escravo não. Agora eu via falar que tinha no São Tomaz Grande, tinha mesmo. [...] Tinha rapadeira de mandioca<sup>34</sup> trabalhando com um chocalho no pescoço. O chocalho balançava pra saber quando num tava trabalhando. É, no São Tomaz tinha. [...] os mais velhos que contava tudinho e eu ainda alcancei a casa grande do São Tomaz, [...] e as coitada era no maior sofrimento do mundo, porque a pessoa raspar mandioca no chocalho no pescoço aí é luta, viu comadre. É luta! Quando o chocalho não balançava é porque não tava trabalhando. Aí vinha o chefe, o chefe vinha para dizer: porque é que as outras tá trabalhando e você não, por quê? Era assim (AGENOR, 2014).*

*Eu não conheci não, mas minha mãe falava que tinha aqui por perto, tinha. Tinha as velhas que trabalhava de chocalho, era de chocalho. Disse que pra num tá parada, pra num tá em pé e nem parada sem trabalhar. Apanhava, apanhava, sofria. Levava carão demais. Era um povo sofrido. Trabalhava pra esse povo mais ou menos [...]. E agora não, agora acabou tudo isso, ninguém vê isso aqui mais não (ALAÍDE, 2014).*

Essas lembranças dos moradores introduzem uma temporalidade não apenas no espaço-tempo, mas no entre-lugar, que faz do sujeito e sua história uma ação performática. O presente da história é assim, “uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional, que tenta voltar a um passado nacional ‘verdadeiro’, frequentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo” (BHABHA, 2013, p. 247, grifo do autor). Elas deixam escapar quaisquer posições construídas em torno do que poderia ser fixo, tornando instáveis, a partir da “temporalidade efêmera que habita o espaço entre o ‘eu ouvi’ e o ‘você ouvirá’” (BHABHA, 2013, p. 247, grifo do autor). Seria esse ouvir que marca não um passado, e sim um presente da história do grupo representado por um estereótipo que já estabilizou a enunciação: “*Apanhava, apanhava, sofria. Levava carão demais. Era um povo sofrido*” (ALAÍDE, maio de 2014). Dessa forma, essa dupla temporalidade, ouvi e ouvirá, provoca novos significados à estratégia do tempo histórico “eu via falar que tinha”, potencializando assim um movimento flutuante e poroso.

“Eu não conheci” e “eu via falar que tinha” marcaram então algumas das dificuldades de não explorar a categoria quilombo na comunidade do Arrojado. Nas vezes em que tentava falar se havia parentes dos moradores que foram escravizados, as respostas seguiam os porquês do interesse no assunto. Recordo que nas primeiras visitas à comunidade, em um final de tarde de verão, enquanto observava a paisagem e a distância entre os terrenos de uma casa e outra, sentada no chão da fachada de uma das casas dos moradores, ao ouvir sobre como estava sendo o cuidado com a terra para a plantação de milho e feijão, notava o olhar de um deles e o interesse de saber o porquê de uma pessoa branca se importar com histórias da

---

<sup>34</sup> Uma profissão e prática comum nos interiores do sertão potiguar na produção da goma e farinha de mandioca.

comunidade, de conhecer o cotidiano dos moradores. Esse olhar estabelecia um limite sobre saber mais das condições de vida do grupo, seguido de perguntas de como havia chegado na comunidade, como ouvi falar do Arrojado e o porquê uma branca no meio de tantos negros.

A busca por saber de antigos escravos veio seguida de uma reprovação de quem não queria falar sobre isso e de que eu não deveria perguntar sobre o assunto. Um olhar de quem pareceu me julgar enquanto eu me via constrangida pela busca da informação. Silenciei o assunto por muito tempo na comunidade! Mesmo me sentindo envolvida pela pesquisa, a sensação de tratar do assunto não era algo que me detinha. Quando lembrada da resposta do morador, recordava o trabalho de Morais (2015), que indicava que falar da temática na comunidade não era algo de fácil acesso. Questiono ainda hoje a vida das pessoas a partir do que narrou Agenor: “*tinha rapadeira de mandioca trabalhando com um chocalho no pescoço*”<sup>35</sup>; e Alaíde: “*tinha as velhas que trabalhava de chocalho, era de chocalho. Disse que pra num tá parada, pra num tá em pé e nem parada sem trabalhar*”. Até hoje percebo um espaço em branco entre meu constrangimento, dada a resposta do morador, e os poucos relatos conseguidos sobre pessoas que trabalharam em condição de escravidão na comunidade.

Esse espaço em branco coloca em movimento outro espaço, o do deslocamento histórico, e que agora adquire importância porque implica pensar toda uma tradição de conhecimento sobre quem são os negros e negras deste país em terras quilombolas. Um movimento em que não há começos absolutos para como se constitui um quilombo e que, embora se busquem em pesquisas (MACEDO, 2015; ANACLETO, 2015; OLIVEIRA 2014) semelhanças a antigos quilombos, a violência se encontra não só nos relatos de exploração vividos por antigos moradores, mas no modo de vida e luta permanente contra qualquer forma que violenta a vida. Reconhecer isso pressupõe aquilo que Butler (2018a) postula como reconhecimento da ontologia social, em que “todo o grupo não só é delimitado por outro, mas também composto por um conjunto diferenciado, que pressupõe que a singularidade constitua um aspecto essencial da sociabilidade” (BUTLER, 2018a, p. 234). E ainda a possibilidade de agir sobre uma outra realidade que confere outra forma de se identificar, que imprime outra impressão de sujeito.

Como as narrativas sobre a historicidade do Arrojado não emergiam para a comprovação de um antigo quilombo e já conhecendo Thiago Dias, historiador da cidade de Portalegre, busquei informações que pudessem comprovar esses dados. Por meio dele, tive

---

<sup>35</sup> Chocalho é um instrumento de formato semelhante a um sino, usado normalmente em animais como gado e cabra, podendo pelo barulho o proprietário localizar o animal se estiver perdido no pasto.

acesso aos nomes de pessoas que estavam propondo estudos em comunidades quilombolas de Portalegre, algumas residindo na própria cidade, e de pessoas que ajudariam em informações sobre o processo de certificação do grupo junto à Fundação Palmares. Em igual tempo, fiquei sabendo da dança em louvor ao Santo Gonçalo<sup>36</sup>. Nas minhas conversas com Thiago Dias, tive acesso ao livro *Portalegre do Brasil: história e desenvolvimento*, organizado por ele e pela jornalista Maria Bernadete Cavalcante<sup>37</sup>. O livro não apenas dava acesso às marcas e marcos da colonização portuguesa na serra de Portalegre nos séculos XVII e XVIII como ao resultado do projeto “Negras Raízes: bem-vindo à serra de Portalegre”, que tentou documentar, por meio da fotografia, a vida de quilombolas no Estado do Rio Grande do Norte e entorno.

O resultado visual do projeto exposto no livro aparecia na narrativa de Aucely ao tentar me descrever o processo de reconhecimento quilombola. Narrava que, ao tentar “*fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades*” (AUCELY, junho de 2014), surgiu o convite da Fundação Negras Raízes de Natal, realizado por Conceição de Lima, produtora cultural, e Rosa Maciel, fotógrafa, nos anos de 2001 e 2002, com o apoio da Fundação Palmares/MinC, de fazer um trabalho fotográfico retratando aspectos do dia a dia das comunidades.

*O projeto<sup>38</sup> teve a contrapartida de apoio logístico por parte da Prefeitura Municipal. Foi exposto no Brasil e em países da Europa, as comunidades e o nome Portalegre ultrapassavam, assim, as fronteiras de Estado do Rio Grande do Norte. Em outra oportunidade, conseguimos que o grupo “Dança de São Gonçalo” (formado por pessoas do Pêga e do Engenho Novo) pudesse participar de eventos culturais na capital (Natal) e gravasse um CD, dentro do Projeto Nação Potiguar, Fundação Hélio Galvão e Ministério da Cultura. A partir daí despertou-se a ideia de colocar em prática o reconhecimento das comunidades enquanto quilombolas, trabalho este que foi efetivado por colaboradores da Secretaria Municipal de Saúde, cujos programas e projetos estavam ligados à mesma (AUCELY, 2014, grifo meu).*

Aqui, há um ponto que parece dizer de seu começo para o grupo do Arrojado como quilombola: “*A partir daí despertou-se a ideia de colocar em prática o reconhecimento das comunidades enquanto quilombolas, trabalho este que foi efetivado por colaboradores da Secretaria Municipal de Saúde, cujos programas e projetos estavam ligados à mesma*”, mas também, ao contrário da confissão, uma conversão do reconhecimento deles, que aparece

<sup>36</sup> O louvor ao Santo Gonçalo acontece na comunidade no dia 24 de janeiro, dia em que se celebra o santo. O escrito de Santos, Vieira e Rodrigues (2013) traz uma descrição etnográfica da religião e a devoção ao Santo Gonçalo no Arrojado.

<sup>37</sup> Disponível para acesso em: <http://www.cchla.ufrn.br/publicacoes/downloads/livrosportalegre.pdf>

<sup>38</sup> O resultado do projeto pode ser conferido em Cavalcante e Dias (2010).

como uma definição (lenta) produzida pela norma, de nomear aquilo que o sujeito é, no sentido da existência (BUTLER, 2018a). Nesse sentido, pensando as narrativas dos moradores, o discurso que atesta ser nas falas dos moradores é, assim, o mesmo que aparece como suspeita. É o sim e o não do desejo de ser. Um equívoco em suspensão daquilo que é dito de outra forma, mas nunca de maneira original ao desejo. Assim, o ato de dizer ser é então uma forma de nomear o testemunho (DERRIDA, 1995). Se os de fora assumem para os de dentro e os dentro reconhecem o reconhecimento, a ideia de ser é, além de uma conversão, endereçada a fatos históricos, como lugar que já se havia dito ou escrito serem.

A conversão é diferente da confissão, ainda que haja relação (DERRIDA, 1995), pois o ato de conversão é na direção do outro, “[se] volta para o outro, para [o] voltar na direção de Deus, sem que haja uma ordem nesses dois movimentos, que são o mesmo na verdade, sem que nem um nem outro seja contornado ou desviado” (DERRIDA, 1995, p. 12). É um ser sem ser e que está além do dizer ser quilombola e do quilombo. Entretanto, não se trata de uma declaração, mesmo que confundida com ela, sobretudo quando Agenor falou: “*eu sou do Arrojado. O jeito que tem é dizer que é. Não é dizer que não era*”; e, apesar da decisão de dizer ser, não vai além dela no mesmo instante que não se prende a ela: “*Antes quem era que ia apontar para dizer ser o quê?*”. O limite é ao mesmo tempo passagem, travessia, e articula para outros sentidos do grupo, pois há uma renúncia de dizer o seu contrário: não sou quilombola. Não pertenço a um quilombo. Aqui não teve negros escravizados. Mas sua fala é equívoca do seu contrário, e por isso, mesmo não testemunhando, dá testemunho de que o Arrojado é quilombo e seus moradores remanescem dele. E, como até aqui tenho buscado articular: não mais com traço de quilombo ao modo da tradição histórica.

Poderia dizer que se trata de um grupo de pessoas que, convertidas, diz ter algo em comum. Todavia, o que constitui um grupo não é apenas aquilo que é ligado ao comum, ou aquilo que acredita ser comum (BIESTA, 2013), porque o comum pode ser apenas reproduzido como discurso ou pode não reproduzir discurso nenhum, pois o modo como as coisas são ditas vocaliza algo que parece ser particular de um grupo e passa a aparecer como algo essencial para certas demandas. De tal modo que, quando o grupo quilombola anuncia-se como tal, conforme fala de Agenor: “*eu sou do Arrojado. O jeito que tem é dizer que é*”, isso requer semelhança e continuidade, mesmo que não haja um porvir. Articulando Derrida (2017), dizer que é trata-se de “*anunciar-se como tal: aí está toda a história*” (DERRIDA, 2017, p. 57, grifo do autor), mesmo a história sendo oculta. “Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si”, que “começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa”

(DERRIDA, 2017, p. 58). Nesse aspecto, dizer ser, dizer que é converte então ao que veio a ser e com um destinatário que aparece antes do qualquer interlocutor (DERRIDA, 1995).

Em outro sentido, converte a uma existência que concilia *dizer que é* ao desejo anterior: a renúncia. Então, é útil na medida em que não se pode ter apegos, lembrar acontecimentos históricos, mas sem a ingenuidade de que esses acontecimentos são a essência, a historiografia, a biografia de todos os quilombos e quilombolas. Relembrar não quer dizer experiência de conhecimentos, do saber, e sim um movimento de negação. Ele responde ao outro de si mesmo, do seu eu que já estava e é escrito. De tal modo testemunha aquilo que se converteu que “quer dizer, também de sua sobrevivência por meio da prova da atestação testamentária” (DERRIDA, 1995, p. 14), porque, como dizia Agenor, “*eu sou porque apareceu isso aí, naquela capela, num sabe?! Convidando nós tudo pra ser quilombola*”. E porque apareceu implica exercitar um tempo presente de muitos significados, que não é feito para depois ou antes do depois – o arquivo da memória –, haja vista que o momento presente só tem sentido pela conversão – uma confissão, ao que testemunhou Alzelina: “*Tinha essa lei dos quilombolas, porque de mudar. [...] Então [...] eles fizeram outra reunião, [...] aí entendemos mais. [...] Aí teve essa mudança [...] e todos nós ficamos satisfeito porque hoje nós somos um cidadão, nós entra em todo canto que tiver*”.

Os critérios para decidir sobre pertencer aos remanescentes de quilombos emergem, então, pelo direito. Um direito, como narrou Alzelina, de os “*negros terem direito. [...] Até mesmo de comprar, de chegar nas bodegas, de chegar nos bar*”; e que opera pela autoridade da lei (DERRIDA, 2010a). Um elemento que endereça uma “retidão” àquilo que não pode faltar, do que se coloca como justiça, ser justo, sabendo que “é preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo o que ele o faz através de vários idiomas” (DERRIDA, 2010a, p. 37). No caso do Arrojado, é a tentativa de viver uma vida possível de ser vivida, de torná-la menos precária (BUTLER, 2018a). Uma vida em que a exploração, a vulnerabilidade, os maus-tratos, o racismo, a discriminação sejam visualizados como uma condição que viola o direito de reivindicar essa existência. No entanto, “é preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro” (DERRIDA, 2010a, p. 37) e, por isso, a responsabilidade, mediante a justiça e a lei, de regular qualquer possibilidade de nomeação – o vir a ser quilombolas.

Esse vir a ser apresenta a premissa do devir do mesmo e do nada (DERRIDA, 1995), que aciona a possibilidade do possível. Um possível que pode até questionar a possibilidade de negar a nomeação quilombola, porque o devir ameaça qualquer promessa de reunião de



subjetividades, sobretudo no que dizia Alzelina: “*Eu sei que aí ficou essa mudança pra os negros ficarem respeitado. Os negros terem direito. [...] Até mesmo de comprar, de chegar nas budegas, de chegar nos bar*”. Apoiada em Derrida (1995), diria que, sob o enigma do nome “remanescentes de quilombos”, a possibilidade do devir os leva a dirigir a outros quilombolas e não quilombolas que, utilizando o mesmo nome quilombola, confessa outro, *do quilombo*, e um título, *quilombolas do Arrojado*. Nesse traço, um rastro que “salvo um nome” (DERRIDA, 1995, p. 35) oculta a nomeação, pois o “salvo o nome que não nomeia nada que afirme, nem mesmo uma divindade” (DERRIDA, 1995, p. 36), ao dizer o nome quilombola, ou qualquer outro, inscreve um nome – um nome nomeado e enquadrado; e a esse respeito, um sentido além de todos, pois ele nunca poderá ser dito ou visto de uma mesma forma.

Sob esses aspectos, penso então que o silêncio dos moradores sobre um passado escravocrata seria hoje uma forma tática de defesa em combate não apenas às atrocidades, como também à fome, à falta de recursos básicos e os esforços para sustentar a própria vida. Seria assim, o silêncio uma forma de reivindicar o discurso da violência vivido por antigos membros que muitos da comunidade desconhecem. Coloco dessa forma porque não recordo dos membros mais jovens qualquer fala sobre tais fatos. Contudo, pontuo que o silêncio não é uma forma de aceitar a violência, mas a que ela pode levar, pois, pensando com Butler (2018a, p. 236), “somos formados por meio da violência”. Esse poder formador que viola a condição de vida precisa ser reconstruído para que outros atos de natureza igual ou próxima não se repitam. Por isso penso que aquilo narrado por Agenor e Alaíde sobre a violência de moradores em antigas fazendas busca situar outro local e outro tempo já não instituídos na comunidade, ainda que nela seja uma marca de que algo aconteceu, deixou um rastro que os fazem ter um nome quilombola, um nome dado que configura um dever daquilo que foi recebido – do quilombo (DERRIDA, 1995).

É desse rastro que emergem novos sentidos para quilombo e quilombola, haja vista que o sentido “não é isso que dá, ele está além de todos os dons” (DERRIDA, 1995, p. 37), pois os sentidos de quilombo e quilombola pronunciam e esquecem a própria enunciação, em razão que “[se] fazem referência àquilo mesmo que o nome supõe nomear para além dele mesmo, o nomeável além do nome, o nomeável inomeável. Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, *salvo o nome*” (DERRIDA, 1995, p. 41). Seria salvar o nome quilombola para perder o nome, qualquer outro nome, considerando que perder não significa destruir o nome e sim respeitá-lo (DERRIDA, 1995). Por isso, na tentativa de entender o que seja quilombo e quilombola, seria preciso cessar qualquer sentido permanente, inclusive sob a denúncia ou renúncia de que é preciso impor um nome – “ir lá aonde é

impossível ir. Lá, para o nome, para além do nome *no* nome. Para (aquele ou aquela) que resta — salvo o nome” (DERRIDA, 1995, p. 42). Esse “salvar” que só é possível aparecer como decisão possível pelo indecível – ir aonde é possível para dizer ser quilombola, do quilombo.

### 3 PONTO III

[...] no “além”: um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para frente e para trás.

(*BHABHA, 2013, p. 19*)

Aqui e lá. Aqui. Lá. Do outro lado e na mesma margem. Mas nunca a mesma margem. Uma margem diferente. Uma margem que é a fronteira. Ela não é marca que divide, pois situa a rejeição, o outro. O outro que diz ter coisas comuns como possibilidades ainda maiores para o incomum e que é difícil de tradução – um “lance que coloca fora, que produz o fora e, portanto, escapa, distancia o lugar de si mesmo” (DERRIDA, 1995, p. 39), ao tempo que emerge um encontro do seu próprio lugar. Por isso, aqui, lá, aqui-e-lá, a fronteira do mesmo lugar é o que é, muitos lugares. Muitos lugares do lugar e dentro do lugar o outro lugar do lugar – legítimo, nomeado, reconhecido: um acontecimento (DERRIDA, 1995). Ele que é traço de experiências, que parece apontar para uma mesma direção – o quilombo, a identificação quilombola. Entretanto, ela não é um enraizamento e sim o que a compromete. Isso porque o lugar, o com e o sem – com-sem – do outro junta e permite separação ao mesmo tempo; “um lugar exclui o outro, um transpõe o outro, um dispensa o outro, um é, absolutamente, *sem* o outro” (DERRIDA, 1995, p. 64). E, sendo assim, é esse lugar de muitos lugares que diz que “cada outro é cada outro” (DERRIDA, 1995, p. 66) pelo que está sendo e o que pode ou não representar.

Esse movimento excessivo, confuso, carrega questões do que é pensar o Arrojado locado e deslocado a partir do território e tudo que parece dizer dele. Um lugar abismal e sem fundos que dá lugar ao lugar e faz do lugar ser aquilo que ele é e aquilo que ele não é. Desse lugar, e pensando o Arrojado, recorro quando nas vistas à localidade parava ao pé da ladeira que faz divisa entre o Arrojado e o sítio Santa Tereza<sup>39</sup>. De lá visualizava a paisagem que separava uma casa de outra, uma terra de outra e um território de outro. Não sei se ao direcionar meu olhar sobre a geografia do espaço queria, ao invés de separá-los, torná-los um

<sup>39</sup> O Sítio Santa Tereza é um povoado que faz divisa com a comunidade quilombola do Arrojado. Nele os moradores do Arrojado podem ter acesso a um posto de saúde com atendimentos básicos de assistência médica. Antes do ano de 2015, era nesse povoado que as crianças iniciavam sua vida escolar. O prédio atendia crianças da creche e Educação Infantil. Até o ano de 2019, foi ponto de referência para acesso ao ônibus escolar. Após esse ano, elas passam a ter acesso ao ônibus na própria comunidade, próximo à capela e à casa de João Velho e Alzelina.

só. Isso seria possível? Sempre que adentrava a comunidade iniciava minhas conversas nas mesmas moradias: nas casas dos casais Alzelina e João Velho e Nilza (Ni) e Teudo. Lá eu demarcava qual dos Arrojado visitar, com quem poderia conversar. Era nessas casas que ficava sabendo dos acontecidos da comunidade. Uma conversa que neste instante me lembra um trecho do poema “Clareira” da poetisa Adélia Prado: “Pegar meu bastidor e bordar ponto de cruz/Falar as falas certas: a de Lurdes casou/A das Dores se forma, a vaca fez, aconteceu/As santas missões vêm aí, vigiai e orai/Que a vida é breve” (PRADO, 2017, p. 33). Nelas, uma escuta atenta de quem se interessava pelo *fez e aconteceu do lugar, do fez e aconteceu no Arrojado de cima e no Arrojado de baixo*, separando-os por grupos familiares.

Era nessas casas que também descobria os Arrojados, pois na própria formação do espaço territorial da comunidade subgrupos são construídos a partir dos grupos familiares: Arrojado do Alaíde, Arrojado do Pinhocóis, Arrojado de Genilca, Arrojado de Zé Francisco e Arrojado de João Velho; surgindo, assim, o fronteiroço e o jogo da diferença. Eles constituem o que os moradores dizem ser “*um povo só*”, “*uma família só*”, “*a mesma coisa*”, “*a terra é uma só*”, o que para mim seria uma reunião de povos em cujas margens faz emergir a lida doméstica e campesina, as devoções, as orações católicas, os cultos de predominância protestante, as memórias de um outro tempo (passado), a solidão, as diásporas, as fantasias e as experiências (BHABHA, 2013). Nessas margens um vazio que busca ser preenchido pelo enraizamento de comunidade e parentesco (BHABHA, 2013) e transformado na metáfora<sup>40</sup> de um só – povo, família, terra. Essa territorialidade que diz ser “um só”, além de trazer vivências específicas, transcreve significados particulares no discurso da linguagem política da diferença nos diferentes grupos do Arrojado – uma estratégia complexa de identificação que funciona em nome do Arrojado [Arrojados] –, tornando-os “sujeitos imanentes e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias” (BHABHA, 2013, p. 229).

Nessa eminência de narrativas e pensando a ideia de um só (povo), volto a algo que já foi narrado: a conversa com Aucely sobre o processo de reconhecimento quilombola. Naquilo que ela disse que “*as comunidades e o nome Portalegre ultrapassavam, assim, as fronteiras*

---

<sup>40</sup> Em Bhabha (2013), a metáfora seria aquilo que, através das distâncias de casas (comunidades), transpõe a ideia imaginada de povo-nação, porque “transporta o significado de casa e de sentir-se em casa através da meia passagem” (BHABHA, 2013, p. 228). Seria, assim, uma forma de viver a localidade do lugar considerando que a localidade “está mais *em torno* da temporalidade do que *sobre* a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *pátria*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que “o sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social” (BHABHA, 2013, p. 228, grifo do autor).

*de Estado do Rio Grande do Norte*” (AUCELY, junho de 2014), percebo agora o quanto é difícil interpretar o espaço da fronteira e o que é ultrapassar a fronteira desse povo, estando na fronteira. Essa fronteira, na medida em que divide, não separa, mas também não faz os mesmos um só, porque, considerando a formação do espaço territorial – os subgrupos –, o Arrojado é o próprio espaço de fronteira. É ele mesmo o lugar que faz emergir o discurso híbrido entre aqueles que não se identificam como quilombola e os que, estando localizados no grupo, negociam as diferenças (BHABHA, 2013). Isso demarca de certa forma uma comunidade em que os subgrupos produzem deslizamentos para a identificação daquilo que foi nomeado – quilombolas –, perturbando, assim, qualquer ideia de comum, de semelhança, e, inclusive, o conceito de quilombo. Ainda mais quando a noção de quilombo ou de comunidade quilombola se refere àqueles que remanescem de antigos quilombos, projetando assim, aquilo que Bhabha (2013) chamou de condição de exílio<sup>41</sup>. Ao mesmo tempo, essa divisão não divide, não na política, pois pelos discursos os moradores estão pronunciando um estar junto sem obliterar, excluir a demanda do aparecimento do quilombo e deles, os quilombolas.

Contudo, esse espaço da fronteira é também o do reconhecimento, que está sempre operando na lógica de posse – posse para/de alguma coisa. Isso não deixa de lado que todos os sujeitos humanos precisam de reconhecimento ou que pressuponhamos que todos os sujeitos humanos são reconhecidos (BUTLER, 2018). No entanto, a questão do reconhecimento atrelado ao território leva a crer que todos são “um só”, no mesmo instante em que calcula que nem todos possuem o mesmo reconhecimento. Ou ainda “um só” naquilo que particularmente é comum/diferente. Articulando com Butler (2018), o reconhecimento escreve a sentença do critério da norma. Ou seja, incorpora as normas a um estatuto de reconhecível em determinado campo, formadas por modos de poder. Mas esse campo de poder sugere perguntar como elas, as normas, são instaladas e normatizadas, posto que, ao questionar o reconhecimento, a possibilidade de romper a esfera da aparência abre para outras maneiras de ser reconhecido (BUTLER, 2018). Nesse sentido, pensar como o Arrojado

---

<sup>41</sup> Essa condição de exílio que Bhabha (2013) aborda diz sobre uma interpretação para a ideia de nação – aquilo que se projeta sobre nação. Nisso, ao elaborar uma narrativa ainda que de maneira individual, Bhabha (2013) chama a atenção para a projeção de que ela apresenta uma sombra coletiva – a nação, “o que pode explicar parcialmente suas próprias e instáveis identificações posteriores com as imagens de nações *outras*: “China”, “América”. Os nomes dados à nação são sua metáfora: *Amor Pátria*; *Fatherland* (Terra Natal); *Pig Earth* (Terra Madrastra); *Mothertongue* (Língua Materna); *Matigari*; *Middlemarch*; *Midnight's Children* (Os filhos da meia-noite); *Cem Anos de Solidão*; *Guerra e Paz*; *I Promessi Sposi* (Os noivos); *Kanthapura*; *Moby Dick*; *A Montanha Mágica*; *Things Fall Apart* (O mundo se despedaça)” (BHABHA, 2013, p. 229-230, grifo do autor). Nesta autobiografia posso aferir comunidade quilombola como interpretação da condição de exílio. Algo simbólico que expressa a vida afetiva e cultural presa na ideia de nação – nacionalismo/povo.

aparece nos Arrojos em vista do seu território é provocar inquietações dos seus efeitos na lógica de muitos em um só.

Embora não sabendo dessa construção territorial, na minha primeira visita ao quilombo e encontro com Joana, moradora do Arrojado, ouvi a expressão “mora lá no Arrojado de baixo”. Tal expressão foi utilizada para indicar como localizar a casa de Alaíde, uma das lideranças da comunidade, que na época era situada entre os moradores da comunidade e da cidade de Portalegre como a líder da dança de São Gonçalo. Essa expressão de Joana, que reside ainda no Arrojado de cima ou no Arrojado de Agenor, não me souou estranho, porque, sendo eu integrante de uma cidade do interior do Rio Grande do Norte, com uma população de pouco mais de cinco mil habitantes, fosse comum ouvir, ao reportar o interesse de saber a localidade de algum membro da casa, uma expressão próxima da de Joana: “foi lá embaixo” – usada para dizer que a pessoa estava no centro da cidade. Entedia, então, em Joana, que a localidade se daria em um espaço territorial pouco distante do qual estava, e que, para chegar ao local a que ela se referira, era necessário passar por um caminho íngreme<sup>42</sup>. Assim, logo nesse primeiro encontro, e localizando a casa de Alaíde, fui entendendo as localidades e conhecendo o Arrojado de baixo e o Arrojado dos Pinhocó, que pode ser ainda o Arrojado de Alaíde.

*É um Arrojado só. Cada qual tem sua geração. Cada qual tem seu lugar. Assim: porque lá é o Arrojado de cima e aqui é o de baixo. [...] Porque Agenor morava lá em cima aí botou o nome de lá Arrojado. Aqui a mesma coisa, porque eu fiquei aqui. Era o Arrojado, aí ficou o mesmo Arrojado. Mas o Arrojado pode ser um só, pode, pode ser um só, porque a família é uma só. A família é uma só porque lá é primo meu. Engenho Novo é primo meu. Foi onde meu pai nasceu e se criou. Foi onde o pai de Francisco João da Silva nasceu e se criou, aqui no Arrojado. Daqui do Arrojado, no acerinho do Arrojado debaixo. [...] é minha terra mais do meu povo. Foi meu marido que comprou [...]. A terra é uma só. O povo é um só porque é tudo casado dentro da família. É tudo primo com primo (ALAÍDE, 2014, grifo meu).*

*Aqui é assim: essa comunidade daqui de Agenor até Luiz extrema aculá tudo é um Arrojado só, porque começaram antigamente. Era Engenho Novo, mas o Engenho Novo é como se diz, é aquela parte do açude. Porque já era das pessoas já que morreram, que não tem mais ninguém. Aí era Engenho Novo. Aí agora é Arrojado de Agenor, essa tira todinha é um Arrojado só. Agora cada pessoa tem seu pedacinho, né? Alaíde é a que tem mais terra, mas é Arrojado. João Velho tem esse pedaço é Arrojado. Agenor tem outro, é Arrojado. E Antônio de Chico tem outro pedacinho. [...] Mas é um Arrojado só [...] Só tem as divisões das terras. Tá aqui a de comadre Alaíde, tá aqui a de João, tá aqui a de Agenor, tá aqui a de Antônio de Chico, mas é um nome só, uma comunidade só. Porque aqui foi só dos pais deles mesmo (ALZELINA, 2014, grifo meu).*

<sup>42</sup> Tal percepção foi construída a partir de visualizar o espaço territorial do Arrojado. É visível na localidade uma estrada com dificuldade de acesso entre os grupos.

É porque a divisão de onde pega Agenor pra aqui para baixo é Arrojado [...]. *É porque o pai de Alaíde comprou aquele terreno [...] aí por isso que tem o Arrojado daqui de Bonifácio e de Alaíde* (JOÃO VELHO, 2014, grifo meu).

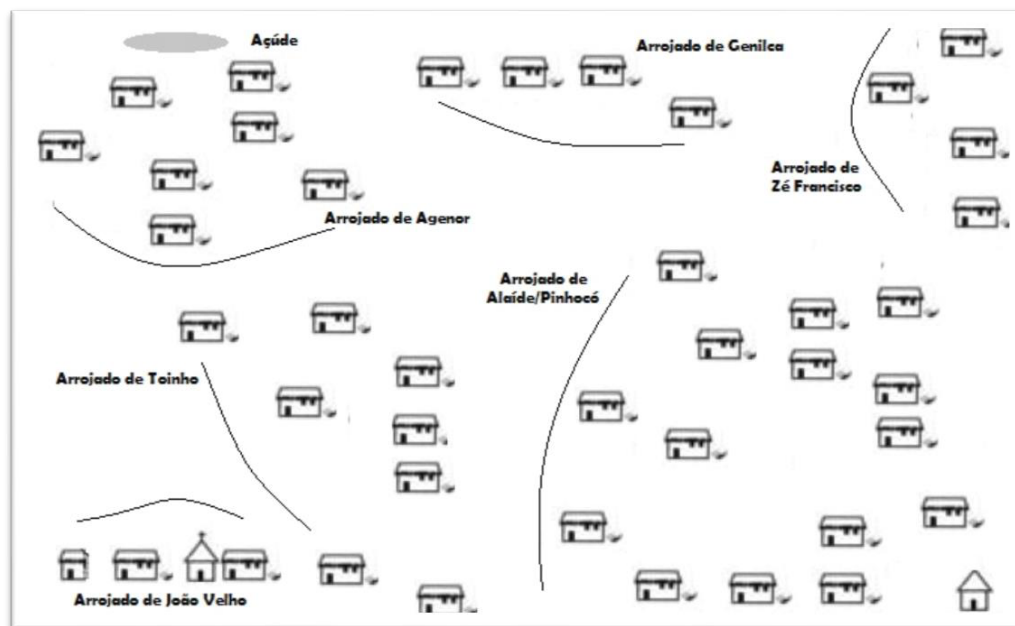
É um Arrojado só, mais eles dizem isso [...]. *Olhe, quando eles vêm pra cá, aí dizem assim: vou lá pros Agenor. Aí quando der fé vai lá pros Pinhocós. Aí vai lá pro outro.* Eles dizem isso porque querem dizer, mas é um Arrojado só (AGENOR, 2014, grifo meu).

Esse desalinho de localidades me situa o quanto é complexo também o local do reconhecimento. Se ele é o que marca de alguma forma o segmento quilombola, o que narrei sobre o que dizem os atos legais da Constituição Federal, Art. 68, das Disposições Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam *ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva*, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (grifo meu), ele sempre será incompleto e insuficiente. Incompleto porque mascara a violência de dominação do reconhecimento – sendo que nunca será apenas uma ocupação, posto que escapa à demarcação geográfica do lugar. E insuficiente porque a tentativa de controlar e colonizar a terra, mesmo sendo reconhecida com propriedade de um grupo, quilombola, permanece, ainda que o reconhecimento apareça de formas distintas – localizando a ideia de posse da terra. Seria dizer de um campo regulado por aparência em que todos aparecem como reconhecíveis ou se nomeiam como reconhecido de alguma coisa – o quilombola, “*um só*”, “*família só*”, “*uma terra só*”, “*cada qual tem sua geração*” etc., mas sempre aberto à existência (DERRIDA, 1995).

É talvez por isso que essa divisão complexa que marca o pedaço de chão de “*tá aqui a de comadre Alaíde, tá aqui a de João, tá aqui a de Agenor, tá aqui a de Antônio de Chico, mas é um nome só, uma comunidade só*” destina significar os sentidos para os Arrojados. Com isso, questiono: o que significa residir em um Arrojado onde muitos outros Arrojados aparecem? Na pesquisa dissertativa esbocei um desenho de como essas localidades aparecem no espaço físico da comunidade. A tentativa de situar geograficamente o espaço territorial apareceu com a finalidade de demonstrar como a distribuição espacial havia mudado, se comparada ao estudo de Moraes (2005), que demonstrou que até o início do século XXI o Arrojado só possuía dez moradias. Nesse fazer, por meio do desenho elaborado por Moraes (2005), pude reconstruir a distribuição territorial (Figura 1). Essa reconstrução imaginária que parecia dizer de objeções e estruturas ocultava questões da subjetividade dos sujeitos – outros processos culturais e de identificações nos seus diferentes deslocamentos. Seriam então os múltiplos contextos que, construídos e situados por pessoas e grupos de pessoas, apontam

para uma “bagunça” da estrutura familiar, da localidade, do parentesco, da convivialidade, entre outros.

**Figura 1:** Distribuição espacial do Arrojado



Fonte: Santos, 2015, p. 50.

Além da distribuição geográfica, busquei fixar a localidade dos grupos e das casas dos moradores. Tal tentativa foi construída a partir daquilo que conhecia do território do Arrojado e dos dados que havia levantado sobre o número de famílias de cada subgrupo. Só que, agora, olhando a figura, vejo-me articulando o seguinte pensamento: se ao invés de demonstrar como a destruição territorial do Arrojado foi alterada, tivesse dado visibilidade aos grupos, à questão por que quilombolas hoje, teria borrado toda uma construção de sentidos daquilo que havia construído sobre eles. Isto porque eu partiria daquilo que já existe, o quilombo, mas, sabendo que a existência dele não daria conta (e não dá conta) da nomeação, posto que a nomeação é sempre arbitrária e atravessa negociações e relações de poderes. No entanto, esse pensamento não atravessou a pesquisa dissertativa, pois articular o reconhecimento a partir de existência plural no espaço público demanda adentrar o que sugeriu Miller (2014, p. 2.053) sobre descrições técnicas em pesquisa autobiográfica: que as análises podem ser “contínuas ao invés de resultados finais universais que podem ser rapidamente transformados em sistemas de crenças reificados que alegam ter força explicativa geral”. Um esforço difícil, considerando as crenças enraizadas no campo teórico estrutural nas quais fui formada e que



em certos momentos parecem querer dar repostas únicas a uma “realidade” que é sempre diferente.

Mas, se agora articulo que o reconhecimento é um processo em modo contínuo e sedimentado por normas, eu teria que ter pensado, por meio do desenho, que para se reconhecerem como quilombolas algo foi revelado a eles. Não por possuírem algo especial ou por poderem dizer aqui *somos quilombola*. E sim porque, dentro de um quadro de referências, como narrou Aucely, julgou-se que pertenciam a um grupo quilombola. Só que esse quadro, que se refere a um conjunto de normas, “excede as perspectivas daqueles envolvidos na luta pelo reconhecimento” (BUTLER, 2017, p. 42), pois ele se torna um processo pelo qual “o encontro com o outro realiza uma transformação de si mesmo da qual não há retorno” (BUTLER, 2017, p. 41). A condição do não retorno consiste em entender que a subjetividade acontece no processo das normas e à normatividade subjetiva a mim e ao outro, pois o reconhecimento se torna “o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o “eu” é transformado pelo ato de reconhecimento” (BUTLER, 2017, p. 41). Por isso, acho válido questionar aqui: por que reconhecer as localidades dos grupos do Arrojado?

Mencionei que não havia pensado o reconhecimento com base na existência plural no espaço público. Porém essa divisão do Arrojado em subgrupo me mostra um modo de falar, como a existência nele figura maneiras diversas de agir fisicamente num mesmo lugar, sobretudo se considerar que a condição de estar num espaço público presume a condição de luta contra a precariedade dos corpos. Para Butler (2018), o espaço público é uma forma de reivindicar o reconhecimento e o direito de exercer a liberdade no aparecimento. Seria uma forma política performática que exige e compartilha suas próprias considerações sobre o espaço, o que me levaria a entender uma narrativa que emite uma série de eventos. Sobre isso, e naquilo expus na Figura 1, reporto-me à noção de comunidade imaginada de Benedict Anderson e utilizada por Appadurai (2004) para pensar que a figura também pode emitir uma narrativa que estetiza uma interpretação política de espaço público. A noção de comunidade imaginada é, para mim, algo que se desvia do olhar de uma identidade cristalizada, que fora situada por mim e diversas vezes em meus estudos da comunidade, atravessada na ideia de um só – uma – e não dizia de diferença – mas que poderia, se tivesse a dimensão pela qual ela pretensiosamente é construída coletivamente e que não quer dizer que não seja real (APPADURAI, 2004).

Para Appadurai (2004), as paisagens fazem parte do complexo meio do mundo moderno e tornaram-se prática organizada e socialmente interativa. Contidas no percurso do colonialismo, elas imprimem questões importantes no debate da etnicidade porque, quando queremos falar de aldeia ou fluxos globais, e aqui pensando a ideia de comunidade quilombola, “há que não esquecer que eles criam comunidades *sem sentido do lugar*” (APPADURAI, 2004, p. 45, grifo do autor), o que aproxima para problemáticas de processos culturais. “Imagem, imaginado, imaginário: são tudo termos que nos orientam para algo de fundamental e de novo nos processos culturais globais: *a imaginação como prática social*” (APPADURAI, 2004, p. 48, grifo do autor). De outra maneira, a imaginação opera no campo da negociação, em que a subjetividade aparece como possibilidade para outras comunicações – um material de construção de “múltiplos universos que são constituídos por imaginações historicamente situadas de pessoas e grupos espalhados pelo globo” (APPADURAI, 2004, p. 51). Em Silva (2019), as paisagens imaginadas atravessam um estar de incertezas e podem ser “ilustradas mediante uma rede de paisagens, em que olhares e movimentos compõem perspectivas diversas, obedecendo de certa forma a um controle daquilo que consigo enxergar e determinar como paisagem” (SILVA, 2019, p. 32). Assim, essa paisagem imaginada e rabiscada em desenho na Figura 1 seria uma construção que sujeita seus próprios incentivos – políticos, econômicos, interesses públicos e privados – os quais passaram a fazer parte do meu discurso.

Além do mais, reitera como a distribuição territorial associada ao reconhecimento move-se a outras fronteiras e como não é possível fixar um conceito para quilombo e uma identidade quilombola, porque cairia no jogo de originalidade, de busca por fixar processos históricos com traços de um passado de resistência-escavidão, do qual, até aqui, tenho procurado sair. Por isso, muito mais que um reconhecimento que atravessa o Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal para quilombola sobre o uso e posse da terra, esse reconhecimento atua como uma regulação normativa que por vezes oculta a diferença. Ao pensar a ideia de aliança de Butler (2018) entre minorias ou populações que se consideram descartáveis, essa divisão obrigaria a interrogar como um lugar (Arrojado) que é muitos lugares (Arrojados – os subgrupos familiares) ocupa uma ideia de unidade – “*É um Arrojado só. Cada qual tem sua geração. Cada qual tem seu lugar. [...]*”; “*A terra é uma só. O povo é um só*”; “*é um Arrojado só [...] Só tem a divisão das terras.*” – não teria nada em comum. Atravessaria aqui questões políticas e talvez éticas que sugerem a dinâmica de solidariedade do comum. Mesmo assim, pontuo, articulada em Butler (2018), que, mesmo pensando o comum por meio da ideia de “um só” para o reconhecimento quilombola, “a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que

significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhida” (BUTLER, 2018, p. 34).

Se a minha tentativa de olhar o espaço geográfico dos grupos era de fazê-los um só, então assento que, pelo desenho, essa distribuição foi lida apressadamente, pois o coloquei apenas como uma questão de distribuição territorial: um enquadramento que permitia uma representatividade geográfica e que deixava de fora o processo de serem reconhecidos na divisão de como narrou Alzelina: “*Alaíde é a que tem mais terra, mas é Arrojado. João Velho tem esse pedaço, é Arrojado. Agenor tem outro, é Arrojado. E Antônio de Chico tem outro pedacinho. Que tudo foi dividido assim: porque o Arrojado era do pai de João, do pai de Antônio de Chico, dos Pinhocó que é Pinhocó Velho, e José que ainda é vivo*”. Esse recorte de narrativa mostra como é possível produzir outro enquadramento e outras condições de reconhecimento, sobretudo se articulando à ideia que dizia Alaíde: “*Cada qual tem seu lugar*”. E se cada um tem seu lugar, é assim que a diferença vai aparecendo e me fazendo pensar que, como a cultura, ela “não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos* inscritos na lápide fixa da tradição” (BHABHA, 2013, p. 21, grifo do autor). Nesse aspecto, mesmo no processo de afirmar ou negar que haja um reconhecimento específico nos Arrojados, eles serão produzidos como uma estratégia de negociação, num espaço onde “*É um Arrojado só. Cada qual tem sua geração. [...] A terra é uma só. O povo é um só*”.

Isso, por sua vez, recorda-me o estudo de Janzen (2019) sobre o reconhecimento territorial. Para ela, o reconhecimento de cada sujeito atravessa um significado pessoal, mas sempre incompleto por ser apenas palavras. Ela questiona nesse processo quais narrativas estão sendo mantidas como tentativa de pensar as fronteiras coloniais. Na sua percepção, essas narrativas ainda mantêm a ideia de divisão entre colonos e colonizados. Aqui seria entre os de fora, os não quilombolas, e os de dentro, os quilombolas, seguindo um sentido de que “parece que o reconhecimento reitera a lógica colonial dos colonos, reforçando o domínio colonial” (JANZEN, 2019, p. 77) e separa, a todo tempo, eles dos outros – os que não pertencem ao quilombo. Seria uma outra forma de enquadramento que traz a maneira pela qual respondemos aos outros, de como vamos formulando análises políticas diante de uma realidade perceptível (BUTLER, 2018a). Por isso, o ato de olhar o desenho pode oferecer interpretações discretas, mesmo sendo manifestação de outra interpretação – do território – a nos mover politicamente ao segmento quilombola. No entanto, é importante reconhecer antes que, ao enquadrar o Arrojado em um desenho, “já determinou o que será levado em conta dentro do enquadramento” (BUTLER, 2018a, p. 105), a saber, por exemplo, a disposição das

casas e dos grupos, o modo de manifestação religiosa, uma capela e um templo de oração e a divisão das terras, que, mesmo sendo interpretativo, produz efeitos e significados.

Parece-me correto então dizer que, ao produzir o desenho, eu estava fabricando um ponto de vista que comprometia o que poderia ter ficado fora – excluído, porque a imagem não alcança o além da existência e do existente. Se, ao invés do desenho, tivesse congelado uma imagem da localidade em uma câmera fotográfica ou até mesmo em uma câmera de celular, ainda assim a representação do território estaria comprometida. Jamais nela poderia captar a ideia de unidade: *“A terra é uma só. O povo é um só”*; *“é um Arrojado só [...] Só tem a divisão das terras”*, posto que ela também comporia uma manifestação de interpretações. Ela não passaria de um registro refletido em um quadrado discreto e pontual que, sensível à luz, gera e produz uma imagem em um visor – a tela. Porém nunca “um Arrojado só”. Para Butler (2018a), ao tentar enquadrar uma imagem à realidade, a interpretação dela se converte “em uma cena estruturadora da interpretação, que pode perturbar tanto o realizador quanto o espectador” (BUTLER, 2018a, p. 105). De toda maneira, o enquadramento visual do desenho estabeleceu uma tentativa de mostrar a distribuição territorial e como a geografia do lugar constituía um quilombo. Embora não tenha expressado isso no trabalho, o objetivo de satisfazer uma imagem de quilombo histórico atravessou a imagem. Uma forma de apelar para o que narrou Aucely sobre o reconhecimento quilombola: *“já tendo a noção de que se tratavam de comunidades quilombolas, [...] enquanto secretária de Turismo e Meio Ambiente de Portalegre, foi onde pude ter a oportunidade de aprender e procurar fazer um trabalho de resgate e de incentivo cultural nas comunidades”*.

Poderia ser esse o resgate que queria colocar no desenho. Um resgate que não sabia e não saberei, mas que de alguma forma acenava para outros movimentos de significados: a devoção aos santos Gonçalo e Francisco, as práticas de rezadeiras, o preparo da terra para plantio e colheita de alimentos que garantem a subsistência do grupo, a organização das casas, os rituais religiosos, a convivialidade entre os parentes e as brincadeiras realizadas entre as crianças – todos eles elementos essenciais à ideia de território quilombola e a própria noção de quilombo. Por isso, ao invés de articular a diferença que faz emergir o reconhecimento híbrido de qualquer produção da identidade cultural, esse resgate tentou fixar a ideia de uma origem cultural – como sendo algo deles –, além da busca de uma relação de práticas africanas, sobretudo na procura de relatos sobre o culto a São Gonçalo. Não quero dizer que não haja cultura ou ainda que os possíveis interpretativos desses aspectos – que não são apenas dessa comunidade – não possam ser considerados. Assumo ser algo complexo e por isso confere esse “privilégio” como não sendo apenas aquilo que chamamos de tradição

cultural. Entretanto, ainda gostaria de continuar falando do reconhecimento territorial, porque ele não apenas presume como produz a ideia de unidade – “*um só*”, “*família só*”, “*uma terra só*”, “*cada qual tem sua geração*”.

Nos momentos em que interpelava os moradores sobre a ideia de serem uma família só, o território e o uso e posse das terras apareciam nas narrativas, o que me causava inquietação. O território aparecia de maneira a me perturbar porque na percepção que havia construído para a noção de quilombo, como já falado aqui, a apropriação da terra deveria ser algo coletivo e não separado. Para resolver tal questão, passei a pensar a distribuição territorial como política de relação dos grupos, chamando a atenção para uma rede de parentesco da qual me falava Nilza: “*aqui nós somos todos parentes*” (NILZA, maio de 2015). Foi seguindo a noção de que “somos todos parentes” que buscava manter, por meio de narrativas, certo sentido para a pureza do sangue ou imortalidade. Nisso assentava que as relações de parentesco não se construía, necessariamente, “numa base de filiação genética, mas pela relação da afinidade entre os moradores da comunidade e os grupos, o que não implica a persistência de conservação – ainda que de maneira simbólica – a uma descendência biológica” (SANTOS, 2015, p. 46). Nessa construção, fui traçando interpretações sobre a relação de parentesco e terra e parentesco e territorialidade. No entanto, ela não atravessava o que estou buscando provocar aqui: a possibilidade de pensar muitos quilombos em uma única comunidade, dada a divisão do grupo em subgrupos.

Ao buscar ouvir os moradores sobre a posse da terra, aparecia um elemento possuidor marcado por uma herança de muitos nomes: Bonifácio Ribeira de Bessa, Padim, Quinquim, João Velho, Chiquinha, Francisco, Melquíades, Epifânio, Cândido e Bonifácio. Esses nomes buscavam assegurar uma passagem que se repete nas vozes dos moradores por um traço de força e diferença, o que seria uma busca por significações. Bennington (1996) explica que a repetição de muitos nomes que, constituídos por traços da diferença, dá uma aparência de nomeação ao nome próprio, fazendo “parte da linguagem, aponta diretamente para o indivíduo que nomeia” (BENNINGTON, 1996, p. 80). Assim, próprio da linguagem, o protótipo desse traço nomeado por um sujeito é o mesmo que atesta a necessidade de invocar as territorialidades como distintas: o Arrojado de lá (Arrojado de Alaíde/Pinhocó, Arrojado de Genilca, Arrojado de Toinho) e o Arrojado de cá (Arrojado de Agenor, Arrojado de Zé Francisco e Arrojado de João Velho); e ainda a apropriação da terra como forma de justificar os territórios distintos – os subgrupos. No entanto, ressalto que essas nomeações como nomes próprios não existem, senão como algo genérico, pois “este ou aquele nome próprio de preferência a um outro designa este

ou aquele indivíduo de preferência a um outro e, portanto, se encontra marcado pelo traço desses outros, numa classificação” (BENNINGTON, 1996, p. 80).

*Era o finado Bonifácio Ribeira de Bessa, meu sogro, casado com a finada Antônia, que era dono do Arrojado todo, ele e os irmão (Padim e Quinquim), porque era filho do finado João Velho com a finada Chiquinha, que juntaram mais os outros e compraram. Dona, eu não sei onde eles tavam. Eu sei que era o finado Francisco, Melquíades, Epifânio, Cândido e Bonifácio. Esse povo era tudo irmão. Dona, esse povo morava fora e compraram esse pedaço de terra a Antônio Nobre e vieram morar aqui. Ele era do Maracaju, ele teve até no Amazonas, depois que chegou e casou (AGENOR, 2015).*

*De quem era a terra? Era do finado Bonifácio, que era meu sogro. [...] já tinha terra aqui e ele comprou isso aqui tudo. Daqui até o Pedro Doido [...], ele comprou isso aqui tudinho (AGENOR, 2014).*

*Tudo foi dividido assim: porque o Arrojado era do pai de João, do pai de Antônio de Chico, dos Pinhocó que é Pinhocó Velho, e José que ainda é vivo. Aí depois que morreram aí dividiram. Aí cada qual ficou com seu pedaço (ALZELINA, maio de 2014).*

*Quando eu cheguei aqui, quem morava aqui era Zé Francisco, meu sogro Bonifácio Ribeira de Bessa e Pinhocó, que era irmão de Zé Francisco. Quando eu cheguei aqui já era Arrojado. Essa comunidade do Arrojado era só Engenho Novo. Depois dois avós morreram e partiram os pedaço de terra aí chamou de Arrojado. Nunca moraram no Pêga nem na rua (ALZELINA, 2015).*

Nessas narrativas o que se encontra é uma escritura de nomes próprios que profere duas significações: (1) a presença de outro, que Bennington (1996, p. 81) diz “que não seria então nem mesmo o outro”, posto que nomear seria um ato de violência, considerando que há “um abismo do próprio ou do único” (BENNINGTON, 1996, p. 81); e (2) há um reconhecimento territorial que leva em conta a relação de propriedade num sentido muito complexo do que seja a posse de terra (BHANDAR, 2011). Seria uma apropriação de reconhecimento para o nome quilombola que, desapropriado dele e mantendo a nomeação, constrói sua própria forma de significar o espaço territorial e uso da terra. Dessa forma, a posse do reconhecimento forja a ideia de unidade e divide o grupo em subgrupos. Mesmo assim, admitir que “a palavra terra adquiriu uma característica polissêmica (com significados em sobreposição) para muito além de *território*” (BHANDAR, 2011, p. 234, grifo da autora) permite articular que a propriedade existe em diferentes planos e recursos, quais sejam: dispersão dos Arrojados, exílio, reunião das fronteiras, aceitação, títulos, memória e subsistência.

Se eu voltar à narrativa do reconhecimento quilombola, naquilo que Alzelina e Agenor falaram dos encontros na capela, talvez possa articular que a posse da terra e do território, no Arrojado, aconteceu antes do reconhecimento quilombola – o que marca um ideal de como forçar a lei para identificação de quilombo. Instaura então, do direito à justiça, certa

autoridade diante da lei que anteriormente não apresentava nenhuma legitimidade (DERRIDA, 1995), posto que o segmento quilombola na comunidade só passou a ganhar voz “*porque apareceu isso aí, naquela capela, num sabe?! Convidando nós tudo pra ser quilombola*” (AGENOR, maio de 2014). A reunião seria um modo de fato histórico que ganha importância singular e borra qualquer estrutura de significado quilombola quando os subgrupos aparecem reunidos. Mas esse fato histórico é mais uma temporalidade sobre a história (BHABHA, 2013) – uma forma simbólica de construção da identidade como estratégia narrativa. O que é revelado nela é um deslizamento de casualidade atribuída pelo fato narrado, que, carregada de apólogos, questiona o próprio segmento quilombola, num mesmo tempo em que “a linguagem da cultura e da comunidade equilibra-se nas fissuras do presente, tornando-se as figuras retóricas de um passado nacional” (BHABHA, 2013, p. 231).

No entanto, se o grupo é “*um só*”, e as terras “*tudo foi dividido assim: porque o Arrojado era do pai de João, do pai de Antônio de Chico, dos Pinhocó que é Pinhocó Velho, e José que ainda é vivo*” (ALZELINA, maio de 2014), o que parecia nessa divisão para mim é que os subgrupos não possuíam qualquer identidade. Mesmo assim, neles eu buscava um traço de semelhança para pensar a coletividade a qual narrava Alzelina: “*é um Arrojado só [...] Só tem as divisões das terras. Tá aqui a de comadre Alaíde, tá aqui a de João, tá aqui a de Agenor, tá aqui a de Antônio de Chico, mas é um nome só, uma comunidade só*” (ALZELINA, maio de 2014). Essa coletividade que pontuava “*é um nome só*” arrastava e antecipava a diferença da propriedade de serem muitos, pois, se “houvesse um nome verdadeiramente próprio, seria preciso que não houvesse senão um único próprio nome, que não seria então nem mesmo um nome, mas pura convocação do outro puro, vocativo absoluto” (BENNINGTON, 1996, p. 80-81). Dessa forma, continuar a pensar uma não identidade me limitaria a visualizar elementos de convivialidade que à época aparecia das seguintes formas: “*é tudo casado dentro da família, é tudo primo com primo*” (ALAÍDE, maio de 2014); “*aqui somos todos parentes*” (NILZA, maio de 2015), e “*é um sangue só*” (ALZELINA, maio de 2014).

Esses elementos de repetição da ideia de “*um povo só*” são talvez o que Bennington (1996) diz ser um traço da diferença – um traço do traço da identidade –, o que mostra que não há identidade, pois, “*todo traço é traço do traço*” (BENNINGTON, 1996, p. 60), que não chega a fixar uma identidade e nem a apagar. O que se busca é nomear “um só” no outro que não é o mesmo. Em Bhabha (2013), esse traço demarca uma questão fronteiriça do espaço que divide a representação da ideia de um povo só em que nos limites do além revela “*espaço sem lugares, tempo sem duração*” (BHABHA, 2013, p. 232, grifo do autor). Seria assim uma

paisagem que Appadurai (2004) enfatizou como forma de expressão coletiva – uma presença perturbadora que, dada a temporalidade, interrompe qualquer identidade una – contestando “sua autoridade *representativa* naquela plenitude do tempo narrativo” (BHABHA, 2013, p. 234, grifo do autor). Mas tudo que havia visto implicava a inquietação como esses traços apareceriam como comum na pesquisa. E, se todos eram parentes e se casavam entre eles, perguntava-me como Alzelina, que havia nascido no município de Riacho da Cruz (RN), não possuindo nenhum parentesco entre os moradores, atestava que “*o povo é um só porque é tudo casado dentro da família, é tudo primo com primo*” (ALZELINA, março de 2014).

A inquietação me recorda agora o pesquisador Assunção (2009) na tentativa de falar sobre as estratégias de sobrevivência e identidade social da comunidade quilombola dos Negros do Riacho, da cidade Currais Novos (RN). Ao fazer menção sobre a relação de parentesco, pontuou que “a palavra parente serve para identificá-los num todo, em que todos estão unidos. Significa dizer que as pessoas atuam como grupo” (ASSUNÇÃO, 2009, p. 52). Assim, parente seria mais que uma relação de consanguinidade: ela reside também na afinidade de convivialidade do grupo. Não sei se essa afirmação explica o parentesco, mas neste momento responde o porquê de Alzelina ser nomeada como quilombola, e o que Moraes (2005), esboçou, que a parentalidade articulada ao desejo de “um só” aparece como “transmissão de costumes, crenças e hábitos e na divisão de papéis, garantindo o desenvolver das atividades agrícolas e, conseqüentemente, a sobrevivência da família” (MORAIS, 2005, p. 48). Em Butler (2018), seria uma forma de enquadramento em que sua força performática é comunicada de várias maneiras; inclusive nas formas de controle do espaço privado do Arrojado, o que não tira a legitimidade do grupo ao dizer que “*o povo é um só, mais cada um tem seu pedaço de chão*”, ser quilombola.

O que fica em evidência para mim é que Alzelina, que não era do quilombo, assumiu o pertencimento quilombola, assim como os demais moradores do Arrojado. Isso vale também para afirmar que Alzelina e os demais do Arrojado tornaram-se do quilombo – sendo que a comunidade aparece como resposta ao reconhecimento e à representação quilombola (BUTLER, 2017). Dessa maneira, a regulação que supostamente diz que quem é do Arrojado é quilombola<sup>43</sup> enquadra qualquer sujeito dentro de uma norma de identificação, considerando que o reconhecimento é “limitado de antemão por um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis” (BUTLER, 2017, p. 35). E, embora

---

<sup>43</sup> Para fazer essa afirmação, parto daquilo que recordo dos moradores sobre o que é ser um quilombola, cujas respostas eram repostadas como aqueles que pertenciam ao Arrojado – narrativas que memorarei mais à frente.



digam ou nomeiem os elementos do reconhecimento, as normas podem ser contestadas e/ou transformadas dado o regime da subjetividade, pois “as normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são só minhas. Elas funcionam uma vez que são sociais e excedem cada troca diádica que condicionam” (BUTLER, 2017, p. 37). Isso de alguma maneira marca uma representação de vontade que declara uma proposição que vocaliza o que narrou Fátima de Agenor<sup>44</sup>, em visita à sua casa, cuja localidade fica próxima à do seu pai, Agenor: “*Aqui todos nós da comunidade é carambola*” (FÁTIMA DE AGENOR, maio de 2014). Essa vocalização sem dúvidas aparece como um reconhecimento possível das normas já existentes, que, sob um olhar da perspectiva da lei, não deixam de ser uma verdade.

Nessa proposição, os “*todos nós*” representa uma reunião, “um povo só”, e move os moradores a reivindicar suas diferenças, posto que o “reconhecimento de que não somos, em cada ocasião, os mesmos que nos apresentamos no discurso” (BUTLER, 2017, p. 60) implica suspender a manifestação de uma identidade pessoal, além de dar “lugar a uma pluralidade de atores corporificados que representam as suas reivindicações, algumas vezes por meio da linguagem, e outras não” (BUTLER, 2018, p. 174). Acerca disto, ainda que a nomeação de “*um povo só*”, “*uma família só*”, “*uma terra só*” posicione a captura de um espaço, “*Aqui todos nós da comunidade é carambola*” não é mais que um meio para o reconhecimento, em um mesmo instante, que o reconhecimento é mais que uma nomeação: é apropriação e propriedade, ainda que com limites (BHANDAR, 2011). Em Butler (2017), “para os sujeitos que invariavelmente dentro de um horizonte temporal, trata-se de uma norma difícil, quiçá impossível, de ser satisfeita” (BUTLER, 2017, p. 60). Aquém, o que permanece restrito é a ideia de posse – e mais uma vez volto a memorar o que Agenor me relatou: “*eu sou porque apareceu isso aí, naquela capela num sabe?! Convidando nós tudo pra ser quilombola. Aí eu sou do Arrojado. O jeito que tem é dizer que é*” (grifo meu).

É o elemento posse que, no instante em que nomeia o nome quilombola, restringe o seu próprio reconhecimento – ser do Arrojado, o que não limita a elaboração de outros reconhecimentos pelos subgrupos e o de Agenor, nomeado como Arrojado de Agenor. Nisso, o que se produz é um lugar de performatividade que é também um lugar nomeado (BUTLER, 2018; 2018a). Em Derrida (1995) é o que é dado e recebido o nome, que coloca em cada outro e cada ente, “você, eu, o outro, cada x, cada nome e cada nome de Deus” (DERRIDA, 1995,

---

<sup>44</sup> Na comunidade é comum o sobrenome da pessoa aparecer fazendo referência ao nome do pai ou da mãe ou fazendo menção ao companheiro ou companheira conjugal. No caso de Fátima de Agenor, o sobrenome é do pai, Agenor, cuja localidade do subgrupo também ganha seu nome: Arrojado de Agenor. Outros nomes: Alzelina de João Velho, Alzelina do Arrojado de Cima, Didi de Alaíde, Alaíde dos Pinhocós.

p. 65) para estar salvo. Um nome que busca exemplificar a representação como característica definidora e que não passa de uma idealidade fantasmática (BUTLER, 2018) assumida pelos subgrupos. Dessa forma, entender a terra como posse, produz um espaço político e uma forma de cultivar subjetividades no espaço da apropriação dos Arrojados – territórios. Seria o que Bhandar (2011, p. 248) expressou: “é sobre negociar instabilidade espacial, viver em um ambiente construído destinado a ser temporário e também viver com a memória de outro site (originário)”. Assim, em um contexto de direitos, reconhecer o grupo como sendo remanescente de quilombos deixa de lado a centralidade da propriedade da divisão, que é também a base de luta para o reconhecimento. Acrescento que é ignorado o processo ontológico (BHANDAR, 2011), pois naquilo que é tangível à propriedade do reconhecimento o que acontece é que “deixam de reconhecer como as subjetividades emergentes não são mais constituídas pela mesma relação de possuir, conhecer e ser” (BHANDAR, 2011, p. 234). Dessa maneira, o que marca o reconhecimento é algo temporal, ao invés de fixo.

Em Bhabha (2013), esse reconhecimento trataria de uma problemática da fronteira que nunca é simplesmente horizontal. Seu movimento é sempre duplo – “*muitos como um*” – (BHABHA, 2013, p. 232), em que o de muitos, um de “povo só”, expressa a presença perturbadora de uma outra temporalidade da nomeação, e que não é possível tornar concreta e visível a unidade do quilombo. Pela impossibilidade de concretude, talvez articular junto a Bhandar (2011) que o reconhecimento é um processo de luta que busca tornar o sujeito em algo, tanto na vida social como política, pois esse processo é imperativo para a existência. De tal modo o reconhecimento emergiria então como propriedade do sujeito – “um sujeito para quem certas qualidades ou propriedades são prefiguradas como os limites da inteligibilidade que são coemergentes com as relações de propriedade” (BHANDAR, 2011, p. 236).

No entanto, mais do que uma questão de existência, Bhandar (2011) integra a essa noção a plasticidade<sup>45</sup>. Para ela, a plasticidade se estabelece no reconhecimento da relação do ser. Esse verbo torna-se um esquema motor para entender a subjetividade como um movimento – um sujeito que está sempre a se mover. Tal ideia se aproxima do que Butler

---

<sup>45</sup> Em Bhandar (2011), a plasticidade como conceito filosófico da dialética do reconhecimento oferece uma maneira de pensar a subjetividade nas práticas políticas do contexto colonial. Ela afirma que a plasticidade “fornece um meio vital de entender a maneira pela qual a relação entre possuir, conhecer e ser é triangulada dentro do fenômeno dialético do reconhecimento” (BHANDAR, 2011, p. 231). O seu uso manifesta como a materialidade se aplica ao corpo – impacto do desejo. Como o corpo faz resistir, criar, reconhecer algo, de modo que “o corpo, a pele, seus sentidos excedem o alcance das fronteiras da restrita economia colonial de significado e ser” (BHANDAR, 2011, p. 333). Seria então uma forma múltipla de acessar campos de ação relacionados à subjetividade dos sujeitos e de como a diferença reside nos sujeitos como potencial de transformação política.

(2017) expõe, de que o reconhecimento em si só acontece de maneira limitada e porque no regime de *decisão* haverá sempre uma relação com contexto da normatividade, que “no contexto das normas [...] elabora uma resposta para a pergunta sobre quem será o *eu* em relação a essas normas” (BUTLER, 2017, p. 35, grifo da autora).

Ao dar destaque à palavra decidir, Butler (2017) assenta que esse verbo seja algo forte para o reconhecimento, “pois o regime de verdade fornece um quadro para a cena do reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento” (BUTLER, 2017, p. 35). Então, se questiono a ideia de “um só” sendo muitos no Arrojado, esse reconhecimento ou as normas que governam o reconhecimento são frustrados quando a narrativa dos moradores aparece: “*Daqui do Arrojado, no acerinho do Arrojado debaixo. [...] é minha terra mais do meu povo*” (ALAÍDE, 2014); “*Tá aqui a de comadre Alaíde, tá aqui a de João, tá aqui a de Agenor, tá aqui a de Antônio de Chico, mas é um nome só, uma comunidade só*” (ALZELINA, 2014); “*É porque a divisão de onde pega Agenor pra aqui para baixo é Arrojado*” (JOÃO VELHO, 2014); e “*É um Arrojado só, mas eles dizem isso [...]. Olhe quando eles vêm pra cá, aí dizem assim: vou lá pros Agenor*” (AGENOR, 2014).

Nessa perspectiva, ao invés de pensar o quilombo como uma unidade, ainda que eles atribuam para constituição “*um povo só*”, “*é um Arrojado só*”, pensar no que venho propondo, como uma reunião de muitos quilombos, de reconhecimentos distintos, inclusive para os subgrupos. Atravessaria o que Nascimento (1980) chamou de aquilombar para uma forma de resistência, de luta por uma vida melhor. Para Nascimento (1980), o aquilombar refere-se a sentidos atribuídos ao quilombismo e carrega em seus significados a luta pela dignidade humana na sua própria história. Evocada a noção a partir do que ele mesmo experienciou, Nascimento (1980) coloca que “recuado e distante do espaço de tempo”, testemunhou “a dificuldade de ser negro, mesmo num país de maioria que descende de africanos” (NASCIMENTO, 1980, p. 21). Essa dificuldade é o que aponta para “condições” de luta pelo mais vivível da vida, pois na história que está aberta entre nós a condição de ser negro, de ser quilombola, está submersa ao critério do desaparecimento.

É então emersa sobre essa condição de luta que se coloca pela vida que Nascimento (1980) caracteriza o aquilombar: uma estratégia para resistência à morte. E isso mesmo pode ser referenciado por Ratts (2006) no modo que busca narrar a trajetória de vida de Beatriz Nascimento, sobretudo ao escrever nessa narrativa a terra como o próprio quilombo em Beatriz Nascimento. E, ainda mais ao conceituar esse lugar como muitos espaços: “concebiam de maneira diferente os quilombos enquanto [...] lócus da resistência negra [...] para as

favelas, as escolas de samba, as casas de culto afro-brasileiro e as próprias organizações dos movimentos negros” (RATTS, 2006, p. 53). Assim, o quilombo concebia um significado amplo em muitos espaços não só físicos, e por isso concebia ele mesmo uma história. Nas palavras de Beatriz Nascimento colocadas em linha por Ratts (2006, p. 59):

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (*sic*) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou.

Tomada pelas palavras Beatriz Nascimento, na tentativa de problematizar esses muitos quilombos do Arrojado, uma questão elaborada por Butler (2018) passa a atravessar minha inquietação no reconhecimento territorial quilombola: o que constitui um povo?<sup>46</sup> A questão torna-se interessante porque nessa reunião de muitos quilombos a noção de povo reúne muito mais do que possa ser dito sobre seus significados, pois há nela uma “representação corpórea concertada, uma forma plural de performatividade” (BUTLER, 2018, p. 14). O povo age tanto por uma ação corpórea como pela linguagem, considerando que a linguagem que nomeia um povo como uma unidade coordena um movimento para o uso de recursos corporais no espaço público. Na acepção de Butler (2018, p. 174), “seu humor e até mesmo seu escárnio se apropriam e assumem o controle de uma linguagem que busca desviar das suas finalidades usuais”. Neles é possível considerar as formas de aliança e solidariedade pela capacidade do aparecimento. Articulando-se de outra maneira, a noção de povo na “política não apenas requer um espaço de aparecimento, mas corpos que de fato apareçam” (BUTLER, 2018, p. 172), pois o aparecimento é o que movimenta para uma ação contínua de ações em que dizem

<sup>46</sup> Na luta por uma definição de povo, Butler (2018) aponta várias delas, mesmo sendo suposições parciais, pois ele, o povo, na busca de dizer quem está incluído nele, coloca um grupo que “contrapõe sua própria versão do ‘povo’ àqueles que estão de fora, os que considera uma ameaça ao ‘povo’ ou opositores de versão proposta de ‘povo’. Como resultado, temos (a) aqueles que buscam definir o povo (um grupo muito menor do que o povo que busca definir); (b) o povo definido (e demarcado) no curso dessa aposta discursiva; (c) o povo que não é ‘o povo’; e (d) aqueles que estão tentando estabelecer esse último grupo como parte do ‘povo’” (BUTLER, 2018, p. 10). Assim, ainda que se busque fazer um esforço para colocar todo “o povo”, o que parcialmente acontece é uma tentativa de inclusão que aparenta estar estabelecida, mas que nunca é uma marca de unidade, pois, na medida em que inclui (porque a inclusão completa nunca será possível), exclui outras definições de povo. Em Butler isso acontece por duas razões: “a exclusão é com frequência naturalizada, tomada como ‘o estado das coisas’, e não como um problema explícito; por outro lado, a inclusividade não é o único objetivo da política democrática, especialmente da política democrática radical” (BUTLER, 2018, p. 10). Nesse sentido, povo pode postular qualquer uma dessas versões ou versão nenhuma. O que “o povo” pode oferecer é apenas um espaço para o reconhecimento, mesmo que nele não haja, discursivamente, nenhum.

que os corpos importam, que eles falam e reivindicam a existência e o direito de existência, representados pela fala ou pelo silêncio.

Para Butler (2018), admitir que não é particularmente pela fala que um grupo se reúne como povo apropria dizer que a “*assembleia*”<sup>47</sup> já está falando antes de qualquer palavra ser pronunciada, que se reunir a assembleia já é uma representação da vontade popular” (BUTLER, 2018, p. 173, grifo da autora). Isso caminha a entender que “um povo só”, como narram os moradores do Arrojado, ou naquilo que Fátima de Agenor expôs, “*aqui todos nós da comunidade é carambola*” já é “representado pela reunião de corpo, seus gestos e movimentos, suas vocalizações e suas maneiras de agir em conjunto”<sup>48</sup> (BUTLER, 2018, p. 173-174). Dessa forma, confere também ao povo admitir que ao expor o corpo em assembleia outras posições de direitos e reivindicações emergem, haja vista que a liberdade não se resume especificamente a lutar apenas por um direito. Isso recorda a fala de Alzelina quando narra como a comunidade foi se apropriando do reconhecimento quilombola, que, mais que uma lei aos quilombolas, era a liberdade de aparecimento: “*Tinha essa lei dos quilombolas, porque de mudar. [...] Os negros terem direito [...] até mesmo de comprar, de chegar nas budegas, de chegar nos bar. [...] Ai teve essa mudança [...] e todos nós ficamos satisfeito porque hoje nós somos um cidadão, nós entra em todo canto que tiver*” (ALZELINA, 2014).

A fala de Alzelina marca o que sugere Butler (2018, p. 177), que “a liberdade de assembleia pode perfeitamente ser uma condição da própria política, uma condição que presume que os corpos podem se mover e se reunir de modo não regulado”, representando assim suas reivindicações em um espaço público ou o que confere a esse sujeito a existência de ser um espaço público. Isso significa que as pessoas podem usar seus corpos de diversas formas, pois “o poder de se mover ou permanecer, de falar ou agir, pertence à assembleia antes de – e além de – quaisquer direitos que um governo em particular decida conferir ou proteger” (BUTLER, 2018, p. 178). O propósito de usar o corpo não se reduz, então, a uma única forma de afirmação. Ele é um direito e um direito que pressupõe que, qualquer que seja

---

<sup>47</sup> É importante dizer que assembleia aqui não direciona apenas a muitos corpos reunidos. Ela pode ser constituída apenas por uma pessoa. No entanto, representa uma manifestação de vontade provisória e plural e de valores diferentes, pois ela depende do motivo da aparição. Essa representação significa, “de maneira bastante diferente, a maneira como um sujeito singular e unificado declara seu desejo por meio de uma proposição vocalizada” (BUTLER, 2018, p. 173).

<sup>48</sup> Agir em conjunto não quer dizer igualdade, que todos estão agindo de maneira igual, haja vista que as pessoas podem tomar decisões e direções diferentes ao mesmo tempo. Ou ainda que façam a mesma defesa de ideia sobre o processo de reconhecimento – de identificação por meio da exposição corpórea. Naquilo que defende Butler (2018, p. 174), pensar os atos reunião de assembleia e ação plural de povo pressupõe “uma pluralidade de corpos que representa os seus propósitos convergentes e divergentes de formas que não obedecem a um único tipo de ação ou se reduzem a um único tipo de afirmação”.

a forma de posicionar-se, possui certa força de fala. A liberdade de usá-lo excede a reivindicação e desafia uma proteção às diferentes formas de violação. Por isso, quando um regime particular busca impedir o povo de fazer uso do corpo não impede apenas o aparecimento dele, mas de fazer uso dele, de fazer uso da voz, tal qual dizia Alzelina: *Isso que existia muito aqui dentro do nosso Portalegre. Se chegasse, como bem tem um forró aqui na Chã, e se chegasse os negros, eles ficavam recantado porque não queriam que fosse dançar junto com o povo branco, com os ricos, com os que sabiam ler, era assim. Ai essa reunião, ele explicou muito o que tinha essa mudança pra os negro ser respeitado* (ALZELINA, maio de 2014).

Essa é apenas uma maneira como o impedimento de expor o corpo expressa o que pode um povo. Embora seja um modo que priva a liberdade de direito, penso que atravessa o reconhecimento que, dado a um poder, separava os negros do Arrojado dos brancos, os negros do Arrojado daqueles que eram alfabetizados e os negros do Arrojado daqueles que possuíam riqueza. Mesmo assim, é essa separação que agora o faz contestar as condições do aparecimento, quando Alzelina dizia que “*os negros terem direito. [...] até mesmo de comprar, de chegar nas budegas, de chegar nos bar*” (ALZELINA, maio de 2014). Para Butler (2018), isso articula para a noção de soberania popular<sup>49</sup>, que, em determinados contextos, retém o poder do povo. “Trata-se de um poder que não está no governo, mas na condição do seu caráter democrático” (BUTLER, 2018, p. 180). Isso, por sua vez, atua sob a esfera da performatividade política, que inclui no direito a inclusão da manifestação escrita e verbal. Sob a força de uma lei que invoca o povo quilombola a ter direitos, designa o aparecimento da presença e existência entre aqueles que pertencem ao quilombo e aqueles que não pertencem, os não quilombolas. Mas mesmo no aparecimento há sempre aqueles que irão estar de fora, pois o caráter imaginário que se constrói sobre o povo limita o controle em que todos são incluídos ou estão incluídos<sup>50</sup>. É talvez por isso que a designação de povo seja algo “que ultrapassa todo e qualquer enquadramento visual que busque capturar as pessoas, e os

---

<sup>49</sup> Em Butler (2018), a soberania popular é um exercício performático que envolve uma representação de corpos. Em termos de liberdade de assembleia é: “(1) [...] uma forma de autoconstrução reflexiva separada do próprio regime representativo que legitima; (2) ela surge no decurso dessa mesma separação; (3) ela não pode legitimar nenhum regime particular sem ser separada dele, ou seja, parcialmente não controlada por um regime e não operacionalizada como seu instrumento [...]; (4) o seu ato de autoconstrução é na verdade uma série de atos espacialmente distribuídos, atos que nem sempre operam da mesma maneira e com os mesmos propósitos” (BUTLER, 2018, p. 188).

<sup>50</sup> Butler (2018) afirma que seria estranho se, no aparecimento, “o povo” vocalizasse uma mesma voz, uma mesma ordem, posto que na representação de “nós, o povo”, “está sempre deixando de fora algum grupo de pessoas que afirma representar” (BUTLER, 2018, p. 183). É nesse sentido que a exclusão é posta nessa narrativa, que algumas pessoas não conseguem aparecer, ainda que o grupo diga ser “um povo só”.

enquadramentos democráticos são aqueles capazes de organizar a sua característica porosa” (BUTLER, 2018, p. 182).

Todavia, é pelo corpo que a representação escapa, excede o discurso de como um povo que diz ser “um só” pode constituir o reconhecimento no instante em que o discurso é capturado. E no discurso capturado pelo corpo a ação criadora que resiste cria, nomeia a forma e a presença do reconhecimento (BUTLER, 2018; 2018a). Por meio dele, o povo “excede o alcance das fronteiras da restrita economia colonial de significado e ser” (BHANDAR, 2011, p. 233). No que propõe Bhandar (2011), o corpo em si emerge o reconhecimento, que, em constante mudança, “não só não pode ser capturado pela temporalidade do sempre-existente, mas envolve o domínio do ilícito e volta-se para atos e práticas impróprios e inesperados que abrem espaço para transformação e ruptura política” (BHANDAR, 2011, p. 230). Seria dizer de uma desapropriação que apropria o apelo para as políticas de reconhecimento por meio de uma unidade chamada de povo – “*um povo só*”, “*uma família só*”. Ou aquilo que Butler (2018) coloca como uma população que não é definida. E, por não ser, pode ser demarcada tanto de maneira implícita como explícita. Por isso, a ideia de “*um povo só*” “nunca chega realmente como uma presença coletiva que fala como um coro verbal; quem quer que seja o povo, ele certamente está dividido internamente, aparecendo de maneiras diferentes” (BUTLER, 2018, p. 183). Mesmo assim, é preciso estar atento para a ideia de unidade – “um só”: como ela busca hegemonizar o povo, sabendo que não existe povo “sem nenhuma fronteira discursiva desenhada em algum lugar, traçada ao longo das linhas dos Estados-nações existentes, das comunidades radicais ou linguísticas ou por filiação política” (BUTLER, 2018, p. 11).

O movimento que estou buscando fazer é como o reconhecimento de um povo baseia-se em critérios de conhecer para reconhecer determinado grupo. Ou como cabe a um grupo certos critérios para o reconhecimento, mas “*não constituindo uma unidade*” (BUTLER, 2018, p. 183, grifo da autora). Olhando mais uma vez para a estrutura do desenho da distribuição espacial do Arrojado (figura 1), caberia dizer que, para estabelecer quem está sendo reconhecido em cada Arrojado, alguns critérios normativos são postos, e talvez o primeiro seja a posse da terra e a filiação parental, considerando as narrativas dos moradores, tal qual afirmava Alzelina: “*o povo é um só porque é tudo casado dentro da família. É tudo primo com primo*”. No entanto, se fosse possível demarcar o que reúne “o povo” do Arrojado como localidade parental, a condição para tal demarcaria que “há uma linguagem que enquadra o encontro, e embutido nessa linguagem está um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade” (BUTLER, 2017, p. 44). Dessa forma, o

que os definiria como povo que é *um só* atravessaria a desapropriação do reconhecimento que cada grupo tem seu pedaço de terra. Mas essa desapropriação não seria no sentido de tirar a posse, e sim de reconhecer que, para serem um só, é preciso que cada grupo possua seu próprio reconhecimento.

Na afirmação das narrativas dos moradores a repetição de “*um povo só*”, “*uma família só*”, “*a mesma coisa*”, “*a terra é uma só*” reúne outros lugares – os subgrupos – que fazem a mesma afirmação: “*um povo só*”, “*uma família só*”, “*a mesma coisa*”, “*a terra é uma só*”. Por isso, é possível, no reconhecimento territorial do grupo, capturar o significativo povo, que aparece e não aparece como “a mesma coisa”. A declaração de “um povo só”, como unidade, “não captura exatamente o que constitui o povo, pois sempre existe alguma coisa além do grupo particular que se formou e apareceu e que parece estar falando sobre o que todo o povo pode querer, precisamente porque existe uma lacuna entre o que acontece em nome do povo” (BUTLER, 2018, p. 184). Por não capturar, por mais inclusiva que possa parecer, a afirmativa “uma família só” restringe sua invocação pela diferença. Nisso, na invocação ou na tentativa de “ser a mesma coisa”, o que acontece é que eles, os subgrupos, estão desempenhando várias funções de uma só vez: a demarcação da terra, o cultivo da agricultura, as manifestações de rituais religiosos, o direito de não reverenciar os santos católicos, entre outros. Nesse sentido, os moradores dos subgrupos abreviam a ideia de unidade de povo, posto que o povo “não representa apenas uma coleção de pessoas preexistentes; se representasse, o termo iria pós-datar a produção da coletividade em si” (BUTLER, 2018, p. 186).

Para Bhabha (2013), a noção de povo, ou precisamente espaço do povo, posiciona enunciativas de formas de vidas que buscam uma representação no tempo “indisciplinado da cultura nacional” (BHABHA, 2013, p. 239). Tal noção deixa visível o caráter da invisibilidade que busca significar o povo como uma presença, inscrevendo diferentes temporalidades históricas que aparecem como força para uma identificação, o que demarca de alguma forma a posse e “descoberta” ao reconhecimento. Na dimensão histórica temporal, o que prevalece como força são as questões culturais, que “geralmente dão significado a um povo, uma nação ou uma cultura nacional enquanto categoria sociológica empírica” (BHABHA, 2013, p. 229), ao mesmo tempo que produz deslizamentos das próprias categorias. Mas, de certa forma, as temporalidades tornam-se uma prática “que tenta voltar a um passado nacional ‘verdadeiro’, frequentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo” (BHABHA, 2013, p. 247). Esse voltar a um passado articula no Arrojado a posição de que *aquele povo é quilombola*, o que memorou Aucely ao dizer que



reconhecia a comunidade do Arrojado com traços de quilombos – uma cultura de remanescentes quilombolas; e uma história da localidade com marca de antigos escravos que habitaram o lugar. Essa força narrativa produz um contínuo da categoria quilombola, assim como “serve para deslocar o historicismo que tem dominado as discussões da nação como uma força cultural” (BHABHA, 2013, p. 229), sobretudo quando Agenor questiona: “*quem era que vinha apontar para dizer o que eu sou? Ninguém! Só pude dizer quando apareceu isso pra eu dizer que era*” (AGENOR, maio de 2014).

A experiência da fala de Agenor almeja torná-la algo próprio da coletividade, mas que é apenas instável na sua identificação, no seu reconhecimento. Mesmo que seja o ato presente que toma posição do reconhecimento, requer interseções de tempo e lugar para uma experiência que seja capaz de questionar o próprio reconhecer-se, pois isso faz equilibrar as fissuras do tempo presente, constituindo outras identificações para os sujeitos. Parece-me que compreender como a linguagem revela uma política do espaço e as experiências coletivas e unitárias acaba fazendo emergir detalhes daquilo que chamam de “um povo”. Esses detalhes especializam a narrativa da visibilidade social, que, sob uma presença perturbadora, interrompe as formas de expressões coletivas, ainda que sendo operadas a todo momento nos discursos de outros sujeitos da comunidade (BHABHA, 2013). Teria, assim, um duplo que “é a figura mais frequentemente associada a esse processo estranho da *duplicação, divisão e intercâmbio do eu*” (BHABHA, 2013, p. 234, grifo do autor); e pode manifestar as particularidades de nenhum. Quando falo de nenhum refiro-me à negação que se dá no mesmo momento da afirmação de algum reconhecimento ao povo quilombola da comunidade e à condição que demonstra nenhuma evidência de compreensão sobre o aspecto da imagem.

É nessa leitura do duplo que o movimento de “um povo só” aponta para uma série de narrativas: (a) articulando com Bhabha (2013), “povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou à compreensão de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social” (BHABHA, 2013, p. 237); (b) pensar um povo em um território requer considerar um espaço em constante disputa pelos próprios membros do grupo que constitui o povo; (c) a ideia de povo é constituída também por uma ação de interpelação baseada em um discurso de algum reconhecimento. É por isso que talvez o povo faça ser entendido como algo que “emerge do abismo da enunciação em que o sujeito se divide, o significante ‘desaparece gradualmente’ e o pedagógico e o performativo são articulados de forma agonística” (BHABHA, 2013, p. 249, grifo do autor); em que a linguagem da interpelação indica que dentro de uma esfera pública o efeito de unidade povo se divide e

inscreve um duplo que, na narrativa dos moradores do Arrojado, é articulada como “um povo só” e “a mesma coisa”.

É no espaço do duplo de “um só” que a imagem do reconhecimento de “uma família só” e “a terra é uma só” oferece o uno da unidade povo, mas que nunca o será posto que a invocação de povo em Butler (2018, p. 189) “se torna – e deve se tornar – contestável no momento em que aparece”. Seria uma integração marginal que, dado o movimento repetitivo da linguagem “um só”, torna-se uma lei ou uma ordem (BHABHA, 2013). Pensando os subgrupos do Arrojado, esses lugares sugerem uma identificação ambivalente e de incertezas a toda tradução cultural, haja vista que “a ameaça de diferença cultural não é mais um problema do ‘outro’ povo. Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um” (BHABHA, 2013, p. 244). Assim, ao invés da unidade do grupo, constituiria então uma reunião de solidariedade política e performática que produz outros espaços de significação para povo, configurados na comunidade: ao invés de Arrojado, os Arrojados.

É no espaço da significação e de diferenças que a unidade do grupo se torna presente, já que o que circula é uma vontade da qual narrou Agenor: “*É um Arrojado só [...]. Olhe quando eles vêm pra cá, aí dizem assim: vou lá pros Agenor. Aí quando der fê vai lá pros Pinhocós. Aí vai lá pro outro. Eles dizem isso porque querem dizer, mas é um Arrojado só*” (AGENOR, 2014). Nesse sentido, o que atravessa é uma produção imaginária de uma representação performática de território em subgrupos: “*É porque a divisão de onde pega Agenor pra aqui para baixo é Arrojado [...]. É porque o pai de Alaide comprou aquele terreno [...] aí por isso que tem o Arrojado daqui de Bonifácio e de Alaide* (JOÃO VELHO, 2014). Essa divisão que diz ser o Arrojado de baixo e o outro, o Arrojado de cima, inscreve ações corporificadas de diversos tipos que, de um modo particular de pensar quilombo, compõe significados políticos e de organização nos quais os subgrupos já fizeram e emergiram no discurso como sendo Arrojado de Agenor, Arrojado de Alaide/Pinhocó, Arrojado de Genilca, Arrojado de Toinho, Arrojado de Zé Francisco e Arrojado de João Velho.

Mesmo quando os moradores manifestam “*aqui cada um tem seu pedaço de chão, mas como se diz, é um povo só*” (ALZELINA, maio de 2014), a representação dos subgrupos é preenchida pela divisão das terras, “cada um tem seu pedaço de chão”, transportando distâncias e diferenças e estabelecendo uma comunidade imaginária de “um povo só” (BHABHA, 2013). Por isso, quando agora olho o desenho (figura 1), a organização dos subgrupos me recorda o que Butler (2017) apontou sobre unicidade e reconhecimento, expondo que, na relação do eu e do outro, a noção de singularidade é algo pretensioso, a compreender que “a unicidade do outro é exposta para mim, mas a minha também é exposta

para o outro. Isso não significa que sejamos o mesmo, mas apenas que estamos ligados um ao outro por aquilo que nos diferencia” (BUTLER, 2017, p. 49). E, ainda que digam ser um povo só, por ser também corpo político, é postulado como uma unidade que sempre será parcial (BUTLER, 2018), dadas as diferenças que residem entre eles, e por aquilo que pode ser incluído ou deixado de forma na ideia de unidade/comum do Arrojado de cima e Arrojado de baixo.

Recordo da minha forma representativa de tentar localizar um espaço único onde as diferenças entre grupos e entre eles não apareciam, porque o que queria era uma forma de organização territorial idêntica, mesmo pela impossibilidade de ser feita. A ideia de fazer os mesmos idênticos na forma de pensar e afirmar a identidade quilombola com traços de um passado a ser memorado foi algo marginal do meu pensamento colonial. Ele produzia conhecimento e normas que limitavam o discurso da diferença. Naquilo que Bhabha (2013) articula sobre a representação da diferença, o todo em comum, que, sendo um processo discursivo produzido pela ambivalência da mímica<sup>51</sup>, a ideia de serem o mesmo, “*mas não exatamente*” (BHABHA, 2013, p. 147, grifo do autor) rompe com o discurso de certeza. Nele os deslizamentos da incerteza desestabilizam a autoridade de um reconhecimento idêntico, o qual não conseguia interpretar senão por um olhar colonial e narcisista sobre os Arrojados. O efeito disso foi uma tentativa de controle sobre o espaço territorial que só agora assumo – um problema de reconhecimento e repetição de fazer sujeitar uma enunciação equivocada sobre eles (BHABHA, 2013).

Quando digo que é equivocada, aponto que “cada ponto de identificação é sempre uma repetição parcial e dupla da *alteridade* do eu” (BHABHA, 2013, p. 164, grifo do autor). Por essa razão, se antes a tentativa era posicionar uma ideia de unidade, agora essa unidade que reivindica a ideia de “um povo só” no Arrojado pode ser muitos quilombos em uma mesma localidade (BIESTA, 2013), sem o discurso constelado por uma lógica comum. O discurso pode até dar voz de um só, mas é apenas uma voz representativa usada por um ou muitos membros da comunidade. Sob esse aspecto, sendo um povo só, reitero que apresenta diferenças, em que “um povo só”, a que eles se referem, não pode ser pensado como um

---

<sup>51</sup> A mímica pode ser pensada a partir de Bhabha (2013) como uma estratégia discursiva da diferença do poder colonial. Ela marca indeterminações da representação de uma diferença que ela mesma recusa. Ela é semelhança e ameaça à identidade num mesmo tempo. De outra forma, “a mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se ‘apropria’ do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o signo do inapropriado, porém uma diferença ou recalcitrância que ordena a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e coloca uma ameaça imanente tanto para os saberes ‘normalizados’ quanto para os poderes disciplinares” (BHABHA, 2013, p. 146).

achado histórico de serem todos os mesmos, recusando assim as diferenças e descontinuidades de cada grupo territorial, de cada membro da comunidade.

Se as histórias dos quilombos no Brasil recebem como nome um ideal comum, que sejam lutas e resistências, no Arrojado elas arrastam diferenças de identidades e uma finalidade de busca por uma vida vivível. E vivível em um espaço que abriga pensar infinitas possibilidades de sujeito, de lugar. Assim, a existência de um quilombo implica não só a identificação de objetos de repressão, luta e resistência (ARRUTI, 2008), mas aquilo que seja passível de identificar como outros objetos e formas de conhecimento. Contudo, não se apaga a caracterização de descrição, resistência e escravidão, por aquilo narrado por Agenor e porque estudos em diferentes localidades de quilombos que expressam tal caracterização a mostram como tentativa de negação do sistema escravo, ainda que alguns conceitos fossem forjados (campo negro) para uma possível compressão de luta dentro de movimentos sociais em diferentes regiões do país (SCHIMIT; TURRATI; CARVALHO, 2002).

Dessa maneira, no Arrojado, a questão da voz do território “um só” decomposto da unidade pelo modo como se localizam empresta uma identidade que os compõe, mas que não fala que o são. Essa forma de dizer “um só” e localidades diferentes comunica a alteridade e um compromisso de representatividade. É possível argumentar que o modo de divisão mostra que há muitas maneiras de formar uma comunidade quilombola, um quilombo e, por meio deles, valores, sincretismo religioso, conhecimento, aquilo que parece ser familiar, mas não é, pois trata-se daquilo que, entre os grupos, é diferente, “ao que desafia, irrita ou até perturba” (BIESTA, 2013, p. 97). Isso tem a ver como cada grupo na comunidade vai se fazendo como presença, como singularidades díspares e como possibilidade de existir, ao passo que ela “não pode ser criada de nenhum modo deliberado ou técnico” (BIESTA, 2013, p. 98), em que marcadores já construídos por uma norma do que seja um quilombo deixam fora a oportunidade de encontrar outras vozes no processo da identificação quilombo-quilombola.

No estudo de Biesta (2013) sobre a comunidade daqueles que não têm nada em comum, sua ideia é concebida por uma provisão de observações de falar fora de uma comunidade racional<sup>52</sup>. Isto é, dizer aquilo que diz não é o que diz. De outra forma, o que Biesta (2013) propõe é que se fale algo, “o que importa muito, o que unicamente importa, é

---

<sup>52</sup> A comunidade racional a qual Biesta (2013) se refere não é construída simplesmente por um conjunto de crenças do discurso comum. Ela é produzida e produz um discurso comum. Neles os sujeitos são representantes do discurso comum. “Na comunidade racional somos, portanto, *intercambiáveis*. Não importa realmente quem diz alguma coisa, desde que o que é dito “faça sentido”. Assim, a comunidade racional propicia aos indivíduos um modo de entrarem em comunicação, mas é um modo muito específico” (BIESTA, 2013, p. 82). É um modo pelo qual a subjetividade é despersonalizada.

que se diga alguma coisa” (BIESTA, 2013, p. 90, grifo do autor), pois assim é possível dar uma voz ao nós da comunidade, já que falar não é emprestar a voz. Falar é sua própria voz. É nela que o *que* do feito é concebido, não se tratando assim apenas de alocações de palavras. Sobre isso, Biesta (2013, p. 92) argumenta que “o que é feito, o que precisa ser feito, e o que só eu posso fazer é *responder* ao estranho, ser *responsivo* e *responsável* em relação ao que o estranho exige de mim”, o que significa que o não comum é construído “por uma resposta ao estranho” (BIESTA, 2013, p. 93). Para melhor dizer, é a interrupção da presença do comum que permite o não comum aparecer. Assim, a presença de vozes do Arrojado que dizem “um povo só”, “uma família só”, “a mesma coisa”, “a terra é uma só” e que se decompõem nos subgrupos convocam uma fala, uma voz a qual não foi ouvida, mas que é singular do grupo, que compõe a subjetividade do grupo.

Para mim, refletir sobre o nada comum compreende dizer que algo já existe no ato de aprender “e que se torna posse do aprendente como resultado de sua aprendizagem” (BIESTA, 2013, p. 96). E, embora algo já exista, esse apreender também é interpelado como resposta a algo, o que se torna “uma criação ou uma invenção, um processo de introduzir algo novo no mundo: a resposta única de alguém” (BIESTA, 2013, p. 97). Todavia, minha intenção ao abordar essa ideia de Biesta é questionar: o que significa ser quilombola? O que é uma comunidade entre aqueles que dizem ter coisas em comum, posta na ideia de “um povo só”, dentro daquilo que subjetivamente pode não ter nada em comum? Certamente não há uma resposta de caráter prático, porque ela não adia, tampouco consegue significar um sentido fixo e único ao que talvez possa ser um quilombo, um sujeito quilombola. Mas pode me fazer pensar o que isso – o não comum na ideia de um só – importa para a política de reconhecimento.

Meu esforço aqui é para dizer que no reconhecimento não se pode falar de identidade em si, e sim de um possível identificável para povo, para família, para território, para terra, para os subgrupos, porque a subjetividade “não reduz quem somos para as comunidades, tribos ou clãs que são parte (de nossa identidade) [...]. Reside precisamente em considerar um terceiro modo de compreender a subjetividade: além da identidade e da universalidade” (BIESTA, 2013, p. 99). Diante disso, parece-me ser um desafio reconhecer ser responsivo àquilo que é estranho ao outro, a outridade, e assumir a representação, o reconhecimento como algo singular e subjetivo de cada um. Então acredito que posso seguir pensando como possibilidade de muitos Arrojados em apenas um Arrojado. E por isso sigo. Só que agora fazer um outro caminho, com outras possibilidades, a de que ele talvez possa chegar a algum lugar. Ou a lugar nenhum.

#### 4 PONTO IV

Esta vai por despedida  
 Esta basta por agora  
 Valha-me, meu São Gonçalo!  
 E também Nossa Senhora!

*Trecho da música de São Gonçalo*

Alaíde, tantas vezes mencionada nesta narrativa, fez sua despedida. Morreu em 31 de maio de 2020, dia em que os moradores, após trinta dias de orações na capela do Arrojado, cujo santo padroeiro é São Francisco de Assis, fazem uma homenagem a Nossa Senhora Mãe de Jesus com louvores, cantigas, rezas e um ritual de coroação. Liderança da dança do São Gonçalo, foi figura importante quando estava desenvolvendo a pesquisa de dissertação. Sua casa foi a primeira a ser visitada no meu trabalho de campo e lá o primeiro café tomado e os primeiros bolinhos de goma degustados. Foi com Alaíde que tive a primeira conversa na comunidade sobre os moradores do Arrojado e indicações de nomes que poderiam ajudar-me a saber mais do grupo quilombola, entre eles Alzelina, João Velho e Agenor<sup>53</sup>, todos líderes na comunidade pelas suas relações com a dança a São Gonçalo e devoção a São Francisco de Assis e outros santos; que, à época do estudo de campo, provocavam inquietações sobre as manifestações de devoções aos santos católicos, rituais das rezadeiras etc., o que já mostra que os fatores reverberados nesse ponto são o trazejo da dança de São Gonçalo – uma manifestação de aparecimento corpóreo que é sinalizada entre os moradores do quilombo como “*a dança é daqui da nossa comunidade do Arrojado*” (ALAÍDE, 2014) – e as devoções aos santos católicos e práticas das rezadeiras.

No entanto, antes de qualquer fato que eu narre aqui, acho importante dizer, recordando aquilo a que William Pinar (2016) aludiu, que há em nós diferenciações e modos de individualização que são compartilhados com os outros. E, se há um traço em comum, talvez seja a experiência da finitude – “cada um de nós tem vida; cada de nós morre” (PINAR, 2016, p. 21). Essa passagem é lembrada aqui porque, ao saber da morte de Alaíde, muitas foram as lembranças de como as devoções religiosas representavam elementos de acuidade para ela e os Arrojados, e de como a prática da dança foi incompreendida por mim em diferentes momentos – mesmo quando eu assumia ser fator de sentidos para a identificação da cultura local. Mas, se

---

<sup>53</sup> João Velho e Agenor também faleceram no ano de 2020.

“a morte dá foco ao viver” (PINAR, 2016, p. 21), parece-me que esse é o momento ideal para compartilhar, sem dar por despedida, as inquietações da minha relação com os Arrojadados: devoções aos santos católicos, práticas das rezadeiras e dança do São Gonçalo – fatores que emergiram nesta escrita com certa urgência após partida de Alaíde. Uma urgência que endereça o convite a pensar que “cada um tem uma vida, que ela tem duração limitada, é um fato que compartilhamos não só com todos os outros seres humanos, mas também com todas as criaturas vivas” (PINAR, 2016, p. 21). Desse modo, a minha ideia não é pôr fim às inquietações ou dizer que “esta basta por agora”, como está posto na estrofe da cantiga a São Gonçalo que abre esta seção, e sim continuá-las e imaginar ser uma primeira jornada, como cantavam as dançadeiras e tocadores ao iniciar a ritualização<sup>54</sup>: “Chegue, chegue, companheira/Que já estão postos os guias/Já queremos dar início, pela primeira jornada”.

Ainda que essa jornada não seja a primeira, haja vista que ela não passa de uma repetição da repetição (SMITH, s/d) ou uma coisa em si que agora parece ficar materializada por meio deste texto, nada mais é do que uma necessidade contingente que aponta para a ideia de que “já estão postos os guias”, “aquela do *já* que faz com que o ponto de partida esteja sempre dado, que se responda ao “vem” que se recebe e que se suporta com a necessidade mesma” (BENNINGTON, 1996, p. 24, grifo do autor), ao tempo que não justifica estratégias para o lugar das coisas da dança, das rezadeiras e de devoções aos santos. Isso alerta para a chance de significar, sob as linhas repetidas da memória, a aceitação para essa história que escapa no tudo o que eu tenha a dizer e tudo o que eu ainda penso que falta dizer, ou ainda nada a dizer. Por isso, aqui, não se pode predizer respostas, uma vez que nenhuma delas está fechada ou dada. Por consequência, aventure-me a pedir o aceite para narrar e apropriar-me daquilo que é anteriormente exterior (BENNINGTON, 1996) e que ainda me põe dúvidas, mesmo que o pedido de aceite siga a estrofe da música a São Gonçalo cantada pelas dançadeiras: “Meu divino São Gonçalo/Aceita suas dançadeiras/Todas vestidas de branco/Em trajes de lavadeira”.

Para esse feito, não faço uso de vestes brancas ou trajes de lavadeira, e sim ouço a melodia da cantiga ao santo, invocando esse pedido em memória de Alaíde, o seguinte canto: “Chegue, chegue, companheira/Que já estão postos os guias/Esta estrela que será vez/Em louvor de São Gonçalo”. Dessa forma, que Alaíde me guie na memória do espaço-tempo, que aqui se demorem suas palavras quando me lançou o convite para participar do cortejo da dança no quilombo e de outras atividades em que os moradores estavam envolvidos – dando

---

<sup>54</sup> A letra completa pode ser verificada em Santos; Vieira; Rodrigues (2013).

liberdade para extensão do convite à dança: “É bonito. Você vai olhar. Você vai gostar. É lá no Arrojado de cima. Na capela da comunidade” (ALAÍDE, 2014) – sabendo que o *do* presente no olhar uma dança incorpora algo para além do *do*, em que se trata de ter acesso àquilo que os Arrojados ofereciam no quilombo – da devoção e dança aos santos a outros rituais. Um acesso que, ainda que quisesse trazer uma proposta para o convite de Alaíde, não conseguiria tradução, o que me faz lembrar Derrida (2001a) ao articular a impossibilidade de falarmos uma mesma língua.

Mesmo que eu traga a minha própria língua para falar da dança, das rezadeiras e das devoções aos santos, estou falando a língua também dos Arrojados. Ou endereça a pensar que “sempre que pedimos que acreditem na nossa palavra estamos já, queiramo-lo ou não, saibamo-lo ou não, na ordem do que apenas é crível. Trata-se sempre do que é dado à fé, [...] do que apenas é *crível* e, portanto, tão incrível quanto um milagre. Incrível porque *apenas crível*” (DERRIDA, 2001a, p. 34, grifo do autor). E porque é dado àquilo que apela à fé, com parte a Derrida (2001a), que quero então novamente articular que esta autobiografia não é nunca uma pertença ou domínio meu, já que ela, “ao invés de se tornar uma relíquia, se abre a novas possibilidades de reconceitualização” (MUYLAERT, 2000, p. 32), bem como uma condição da expressão da interioridade que produz efeitos de ação por meio do discurso (SMITH s/d), e, por consequência, possa ser encarada como um fenômeno científico literário. Em razão disso, se é para começar de algum lugar, começo dizendo que Alaíde parecia estar certa sobre a dança ser algo bonito.

Como ação que incorpora processos de enunciações (BHABHA, 2013), de formas diversas, a dança torna legítimas as redefinições do grupo quilombola do Arrojado, elas que englobam o enquadramento do social, do cultural, do político, da convivência etc. e produzem noções do que seja no Arrojado e para os Arrojados. Essas noções são dissolvidas pelo ritmo da dança, pela elaboração das vestimentas para a dança, como as pessoas se conhecem e conversam, como os moradores constroem relação de poder e disputas, e como elas aprendem a gostar das ritualidades. Tal ideia se aproxima do que Goldman (2006) tentou explicar sobre o candomblé, ressaltando que “não existe, na verdade, religião do candomblé, assim, no geral” (GOLDMAN, 2006 p. 107). O que existe primeiro são as nações do candomblé e, na verdade, antes das noções o que existe são “axés, as raízes de onde provêm os diferentes terreiros. Assim, o que existe mesmo, nós sabemos, é a realidade concreta e vivida dos terreiros” (GOLDMAN, 2006, p. 107). O que quero expor é que o candomblé muda a todo momento, assim como a dança do São Gonçalo. E, como práticas ativas de criação (GODMAN, 2006), sujeita modos de vida e histórias “de construção de identidades e de vidas em comum” (GOLDAMAN, 2006, p.



108). Só que esses modos de vida formam um protótipo que movimenta as histórias da vida, e, por isso, na dança para São Gonçalo, ela não existe na verdade, assim, no geral, como acionou Goldman (2006), a despeito do candomblé. O que existe primeiro é uma ideia de dança, e antes dela, talvez o que exista seja uma reunião para celebrar um santo e antes da celebração o que existe sejam modos de descobertas para preservar o nome “daqui” ao qual referiu-se Alaíde: “*é daqui da nossa comunidade do Arrojado*”; e ainda, antes da preservação, seja um espaço organizado para existência da ontologia.

São muitas as ideias que podem atender ao que seja a dança de São Gonçalo, mas foi entre giros e arrastados de pés que fui vendo e fazendo a afirmativa de que a dança era só ritual (SANTOS; VIEIRA, RODRIGUES, 2014; SANTOS; VIEIRA, 2019; VIEIRA; SANTOS; SOUZA, 2020). Dançada anualmente, em 24 de janeiro, dia em que se celebra o santo no Arrojado, o *só ritual* é também cheio de simbolismo e sacralidade – sob a lógica de que ele é o que é, tratando-se “sempre de pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades e, sobretudo, agência e criatividade” (GOLDMAN, 2003, p. 456). É por essa razão que não posso considerar que seja apenas uma dança em si, mas algo que circunscreve a identidade quilombola, posto que ela explana aquilo a que já me referi nesta autobiografia: a noção de quilombo e quilombola, a identificação do grupo como quilombo, a ideia de “um só” e “uma família só”, o reconhecimento, terra e territorialidade. Além disso, ilustra o exercício público do aparecimento e a reivindicação dos direitos que, opondo-se a forças reguladoras, as expõe na luta contra as condições precárias (BUTLER, 2018). Porém eu avalio que o exercício público do aparecimento vai além do aparecimento e das reivindicações de direitos, porque ele envolve a questão de como se produz a ação da política, sabendo que o objetivo da política, com fins democráticos, reproduz tanto o reconhecível como o irreconhecível (BUTLER, 2018; 2018a).

Antes de me deter nessa ideia quero dizer que a dança do e para o São Gonçalo no Arrojado “*é uma tradição já de uns cem anos*” como narrou Alaíde: “*João Velho, que era o dançador, já passou para Lisbão, que era o filho dele. De Lisbão passou para João, que é o mais novo*” (ALAÍDE, maio de 2014). Nomes que para os moradores atestam como o ritual mantêm-se sustentado entre eles. Como prática que faz referência material e simbólica (SANTOS; VIEIRA; RODRIGUES, 2013), marcada nos estudos de Queiroz (1973) como uma “cultura rústica” (QUEIROZ, 1973, p. 137), é uma atividade realizada em Portugal, em Amarante, no dia 10 de janeiro, e trazida à serra de Portalegre por colonizadores portugueses em 1970 (MORAIS, 2005). De posse da narrativa de um morador da cidade de Portalegre (RN), Morais (2005, p. 107) afirmou que ela é “dançada pelos índios da tribo Pêga, de cor

morena”; e que poderia ela ser de origem quilombola, tratando-se de um reforço para identificação da categoria quilombo e quilombola. Nisso propôs “analisá-la como uma marca da grande família, como aquilo que distingue, identifica e reúne os moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo”<sup>55</sup> (MORAIS, 2005, p. 108). No entanto, naquela ocasião do convite de Alaíde, não visualizei como uma marca da grande família, e sim como um encontro que reunia pessoas. O que não estava claro para mim era o que esses corpos poderiam fazer reunidos. Qual seria a importância desses corpos no espaço de aparição para a dança? Aqueles corpos importavam para quem?

Custou a interpretação de como eles não poderiam “ser completamente dissociados das condições ambientais e de infraestrutura da sua vida e da sua ação” (BUTLER, 2018, p. 72), isso porque também falam da precariedade, das condições de como é viver em um quilombo, em comunidade, em grupo, se todas essas condições dependem de “um sentido do caráter histórico do corpo” (BUTLER, 2018, p. 72). De outra forma, eu diria agora, o conjunto corporal do aparecimento manifesta uma rejeição à precariedade política e econômica, em que reivindicações e demandas não se esgotam ou “não esgotaria o sentido de justiça que está sendo reivindicado” (BUTLER, 2018, p. 33). Assim, quando os Arrojados expõem seus corpos como coletivos por meio de uma dança e que um altar a um santo está posto, emerge a condição de resistência à precariedade – uma resistência em formação de aliança em que o que talvez importe é compreender que ela não é apenas um componente de formação social (BUTLER, 2018), e sim algo da própria subjetividade que, atravessada pelo componente da identificação, instrumentaliza as atribuições do direito ao reconhecimento político. Isso significa que essa aliança, no quilombo, não ritualiza só a dança, mas expressa diversos contextos, como a raça, a religião e a formação cultural, entre outros.

Nesse momento de afirmação e em que um lampejo de imagens das dançadeiras atravessam minha memória, percebo que, como estavam posicionadas (Fotografias 1 e 2), o que aqueles corpos também anunciavam era a condição da resistência à precariedade, uma vez que ela é uma ação da própria precariedade. Isso diz sobre como a dança não pode ser só um ritual e como fixar esses corpos em uma expressão de dança isentaria a experiência de que, e como, eles estão atuando no mundo. E de como eles não podem escapar à precariedade, sobretudo porque ela é um componente normativo (BUTLER, 2018; 2018a; 2019), mas

---

<sup>55</sup> O estudo de Moraes (2005) analisou as relações de parentesco entre os moradores do quilombo do Arrojado, Engenho Novo e Pêga, por isso a menção delas na Dança a São Gonçalo.

também parte de uma prática que sinaliza que os corpos “nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização” (BUTLER, 2019, p. 21).

**Fotografia 1:** Demonstração da Dança a São Gonçalo no Arrojado



Alaíde, guia, líder e puxadeira do São Gonçalo na igreja católica do Arrojado.

**Fonte:** Pesquisa de campo, Maria Santos, janeiro de 2014.

**Fotografia 2:** Demonstração da Dança a São Gonçalo no Arrojado

Dançadeiras em culto e louvor a São Gonçalo na igreja católica do Arrojado.

**Fonte:** Pesquisa de campo, Maria Santos, janeiro, 2014.



A despeito da condição da resistência à precariedade, recorro da narrativa de Alzelina, que, sob o alpendre de sua casa, enunciava as dificuldades de existência das pessoas do quilombo: “*Aqui, como se diz, tem as dificuldades, de plantar, de ter um trocado, de trabalho*” (ALZELINA, 2013). Isso aconteceu diversas vezes e em momentos diferentes, porém, minha escuta primeira sobre a existência de vidas em um quilombo aconteceu no dia em que carregava o convite recebido de Alaíde para apreciar a dança a São Gonçalo. É claro que para mim soava mais como uma dificuldade comum e não advertia para as considerações da precariedade daquelas vidas. Só agora suponho que tal pensamento tenha soado dessa forma “comum”, porque eu e minha família preocupávamo-nos com a nossa própria precariedade, que Alzelina mesma descrevia: “*de plantar, de ter um trocado, de trabalho*”. Com pais agricultores e lutando pela subsistência com o trabalho da terra, imagino que fosse provável que naquele momento estivesse submersa em um conjunto de fantasias que transmitiam a minha interpelação silenciosa sobre viver uma vida boa. Uma vida em que eu e os Arrojados pudéssemos “respirar e [nos] mover mais livremente nos espaços públicos e privados, assim, como em todas as zonas nas quais esses espaços se cruzam e se confundem” (BUTLER, 2018, p. 38). Só que a precariedade sempre expõe situações políticas que ficam expostas às condições em que os sujeitos vivem; por isso, “a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária” (BUTLER, 2018, p. 41). Assim, quando aceno que o ritual para São Gonçalo no Arrojado não é apenas uma ritualização de dança, eu falo de como ela está ligada às normas<sup>56</sup> da política quilombola, da política econômica e da política da religião.

Gostaria de aproximar a ideia de Butler (2018) sobre a questão de gênero (normas de gênero) ao que estou pensando sobre a ritualização da dança para o santo. Para ela, as normas de gênero têm a ver com “como e de que modo podemos aparecer no espaço público, como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual” (BUTLER, 2018, 41). Essa ideia do que se presume ser o espaço público e que regula o campo das normas incorpora um estatuto “de

---

<sup>56</sup> Já expus em outros momentos como estamos submersas às normas, mas aqui gostaria de acrescentar que as normas implicam consequências normativas e como é preciso responder à necessidade dos corpos, ainda mais sabendo que os enquadramentos normativos estabelecem quais as vidas dignas de serem vividas. Como o enquadramento aloca a condição do reconhecimento, é ele mesmo que determina o que não será uma vida vivível. Na sugestão de Butler (2018a, p. 119), “a maneira pela qual essas normas atuam nos enquadramentos e nos circuitos mais amplos de comunicabilidade é vigorosamente contestável precisamente porque a regulação efetiva do sentimento, da indignação e da resposta ética está em jogo”. Assim, a exibição delas transpostas não é apenas um enquadramento, mas sim sucessivos enquadramentos, que condicionam o aparecimento e as interpretações públicas.

ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimentos de outras” (BUTLER, 2018, p. 42). Ou seja, existe um campo de normas dominantes que sentencia as normas do que permanece reconhecível. O que estou buscando dizer é que a ritualização da dança e as normas de gênero articuladas por Butler (2018) são operadas por modos de poder que buscam instalar as normas de reconhecimento, que, para mim, são vistas como uma ação de existir e ter importância.

Entretanto, como adverte Butler (2018), “perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar as normas como algo certo, de não deixar de perguntar como elas foram instaladas e representadas e à custa de quem” (BUTLER, 2018, p. 45), o que demonstra como a abordagem das normas, na esfera do aparecimento corpóreo, abre sempre para outras maneiras de sentidos. Se começarmos a aceitar isso, então, naquilo que o grupo do quilombo do Arrojado propõe para além da ritualização, é uma definição de espaço livre que os leva a contestar no espaço público e privado as condições materiais de corporificações para aceitação. Seria assim uma mobilização sobre o que vai ser reivindicado, sobre como seus corpos “vão ser suportados no mundo – uma luta por emprego e educação, por uma distribuição equitativa de alimento, por moradias habitáveis e pela liberdade de movimento e expressão, para nomear apenas algumas coisas” (BUTLER, 2018, p. 81-82), o que me leva reportar novamente a narrativa de Alaíde sob a ideia de que a exposição corpórea pode ser também a base de definições para o *além* da ritualização: “*Aqui, como se diz, tem as dificuldades, de plantar, de ter um trocado, de trabalho*” (ALZELINA, 2013).

Enquanto presenciava a dança ao santo, articulava como aquela atividade compunha parte de uma cultura local já autêntica e fixa. Meu conceito reduzido a um conjunto de práticas de determinado grupo de pessoas ajudava as minhas vozes a repetir que a dança tanto os definia enquanto grupo como integrava a sua cultura. Era um momento de muita euforia diante da pesquisa e muitas afirmações daquele momento deram-se por suposições antes elaboradas. Mas nesse momento eu pergunto: o que define uma cultura? Hoje, essa ideiação do significado da cultura atravessa outros sentidos: o de um fundamento híbrido, provisório e conglomerado de diferenças (BHABHA, 2013), que se diferencia daquele elaborado no trabalho da pesquisa dissertativa, quando afirmava que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 2008, p. 4). Assumia-a “como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do

significado” (GEERTZ, 2008, p. 4)<sup>57</sup>. Agora, portanto, a significação de Bhabha (2013), como um processo híbrido e provisório, deixa escapar sentidos da cultura como experiência no Arrojado ou modos de enunciação cultural como experiência, que, de certa maneira, assegura os significados normativos – “*a dança é daqui da nossa comunidade do Arrojado*” (ALAÍDE, 2014) –, sempre sob o olhar de que, no discurso da significação, “a cada vez se repete a incompletude da tradução” (BHABHA, 2013, p. 186), fato pouco compreendido naquele momento da pesquisa.

Como experiência que reconcilia várias crenças e atributos de criação, e uma criação que pode vir do próprio Deus (ASAD, 2010; MONTERO; 2010), é provável que a forma de organização dessa atividade – a dança –, enquanto prática, enquanto religião e enquanto crença oculte outras significações, sendo que nesse momento o que ela permite é reconhecer a instabilidade da atividade. Esse meu posicionamento inscreve os efeitos dos seus objetivos, que certamente transpõem o discurso de um festejo para o São Gonçalo. Escrevo isso imaginando que essa ideia já esteja incorporada entre os moradores e de como esta escrita autobiográfica encoraja-me a ver como meu passado encontra-se alterado; e ainda: se há algo alterado, esse algo está também aberto ao comum da vida. Muito provável que eu esteja experienciando, ou melhor, me debatendo com as “contradições, disjunções e ambivalências” (MILLER, 2021, p. 30), do eu (self) e sobre o mundo. Para isso, agora reflito sobre o que argumentou Miller (2021), de que, em trabalhos autobiográficos ou narrativas de si mesmo, é importante que se chame a atenção para as “interpretações sempre incompletas, sempre presas à repressão, sempre intermináveis” (MILLER, 2021 p. 35).

E são justamente essas incompletudes que me fazem demorar um pouco mais na dança para São Gonçalo. Quando ela já ia acontecendo, sentia-me atraída pelas vestimentas e pelos adereços nos corpos, o que me lembrava a dança do pastoril, que, de representação performática, integra o ciclo de festas natalinas de cidades do nordeste brasileiro<sup>58</sup>. Sabendo

---

<sup>57</sup> Construía com essa ideia expressões sociais que falavam não dos quilombolas, e sim sobre o sentido de cultura por meio da dança. Esse sentido era elaborado pela definição de descrição densa, uma técnica que exige um esforço intelectual de representação (GEERTZ, 2008), e que, percebido o esforço, constroem-se dados da/para a pesquisa – “uma atividade mais observadora e menos interpretativa do que ela realmente é” (GEERTZ, 2008, p. 7).

<sup>58</sup> A dança do pastoril, de acordo com Vieira (2010, p. 16), é “folguedo popular” com dramaticidade que utiliza coreografias, musicalidade e personagens. A exemplo dessa dramaticidade teatral, “o nascimento de Cristo no Pastoril, na Lapinha e no Reisado, a luta contra o infiel, encontrada em folguedos como a Chegança, Cavalhada e Congadas, a tragédia do mar, muito mais comum na Marujada, Nau Catarineta e Barca, e a morte e ressurreição, a exemplo dos folguedos do Bumba Meu Boi, Congos e Caboclinhos” (VIEIRA, 2010, p. 16-17). É a representação teatral desse folguedo o elemento primeiro da representação e uma forma de celebrar a dança como existência. Como componente dos folguedos populares, é dançado como forma de brincadeira no Pastoril religioso ou profano (VIEIRA, 2010).

do São Gonçalo apenas da marcação elaborada por moradores e pesquisadores da cidade de Portalegre (RN) – “a dança é da cultura deles” – observava como o “deles” da dança atravessava outro quilombo: o Pêga. E me perguntava naquela ocasião a qual “deles” faziam referência. Faltava compreender que o deles se tratava de um fetichismo de identidades, como coloca Bhabha (2013), que ronda a ideia de ser parte do quilombo e particular a ele e que fiz habitar também nos meus estudos: “*é daqui da nossa comunidade do Arrojado*” (ALAÍDE, 2014). Porém o ritual não é estranho a outros lugares onde ele acontece, dado que do lugar que dizem ser parte da cultura deles é também de outro lugar ou lugares – um além de invenção criativa de existência da cultura. Seria o que Bhabha (2013) chamou espaço da fronteira que, sob o espaço intermediário do *além*, “torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora” (BHABHA, 2013, p. 28). Só que naquela ocasião assumi o discurso da dança ser elemento integrativo da cultura deles, mesmo já informada de que a atividade acontecia de igual modo entre os moradores do quilombo do Pêga, com a qual os moradores do Arrojado mantêm relação de parentesco, afinidade e disputas.

No Arrojado, para que aconteça a atividade, o altar da igreja é preparado para o santo, configurando o desejo de reconhecimento do festejo entre os moradores. Esse reconhecimento, articulando com Bhabha (2013), dispensa a homogeneidade do tempo e expõe detalhes importantes do momento: o santo padroeiro, São Francisco de Assis, é deslocado – deixa-se de ser a imagem-centro na parte interna da capela. Em Bhabha (2013, p. 233), isso “ênfatiza a qualidade da luz, a questão da visibilidade social, o poder do olho [...] e suas formas de expressão coletiva”. Seria assim uma forma de exposição em que os sujeitos que interagem com a presença do santo tornam possível o reconhecimento da atividade – a dança. Só que fico questionando-me se essa exposição não seja algo fantasmático pelo discurso existente de que “*a dança é da cultura deles*”, “*é daqui da nossa comunidade do Arrojado*” (ALAÍDE, 2014). Bhabha (2013) expõe que a autoridade da representação não ocorre sem a negociação de estratégias e que os estilhaços, o todo e os detalhes “da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato da performance narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais” (BHABHA, 2013, p. 237).

Se por um lado a imagem-centro não era São Francisco, o padroeiro, os “Viva a São Gonçalo”, as atenções e as exaltações proferidas pelas dançadeiras, tocadores e devotos atentavam para um espaço de reverência individual. Esse espaço, para mim, não pode “ser confundido com a essência da ciência, da política ou do senso comum” (MONTERO, 2010, p. 264), porque empreende-se nessa reverência um sistema cosmológico de processos de

enunciação que atuam de várias maneiras e campos diversos. Sobre isso, Asad (2010) pontua que repertoriar os sentidos de símbolos não dá acesso à essência do universo religioso, e, por isso, se eu articulo ser a dança também de caráter religioso, qualquer descrição da dança não diz sobre sua essência religiosa, ao tempo que carrega significados e sentidos da atividade no mundo. Isso se atrela à ideia de que “seria não tanto interpretá-los, mas sim compreender as condições discursivas e não discursivas que os produzem e os tornam significativos uns em oposição aos outros” (MONTERO, 2010, p. 260). Então, mais do que formas de interpretação, seria olhar para a análise enunciativa dos participantes, simbologias e funções da atividade – fato sobre o qual pouco refleti no momento de convite de Alaíde.

Mesmo que a imagem-centro da dança seja São Gonçalo, as demais imagens não deixam de ser evidenciadas, sobretudo em algumas estrofes cantadas pelos tocadores e dançadeiras: São Francisco, Nossa Senhora de Agosto, Menino Jesus da Lapa, Santa Tereza, Santo Onofre, Virgem Maria e Nossa Senhora<sup>59</sup>, o que demonstra uma atividade não negadora de devoção a outras divindades religiosas. Por outro lado, perturba a ideia de ser a atividade apenas para São Gonçalo, fato que só começo a pôr por escrito agora. Talvez isso reflita a ideia de Asad (2010) sobre os processos simbólicos da prática e processos simbólicos cosmológicos. Atuando de forma indistinta, a sua formulação aponta para o entendimento de que “toda definição é uma forma de intervenção que, ao interpretar sentidos verdadeiros, excluir ou incluir proposições e práticas, constrói a religião (ou a cosmologia) no mundo e não na mente dos indivíduos” (MONTERO, 2010, p. 261). Por isso, sua proposta é de que a atenção se volte para “a leitura dos símbolos e o modo como esses conceitos organizam a experiência” (MONTERO, 2010, p. 261). Então me parece que aquele gênero borrado de descrição densa, de que Miller havia falado a despeito dos escritos de Geertz, no dia em que a ouvia na UFRJ, se trabalhado neste escrito como abordagem metodológica, traduziria a dança como dimensões separadas, simbólica e social, e apontaria suposições de que “os símbolos sozinhos podem produzir disposições e práticas” (MONTERO, 2010, p. 260).

Minha ideia não é destacar os símbolos da dança, ainda que por vezes isso possa parecer nesta escrita. Do contrário, dizer que símbolos e práticas estão articulados num

---

<sup>59</sup> Entre as estrofes em que outros santos aparecem, trago algumas sem sequência linear da cantiga a São Gonçalo: 1) “Quem não disserem na boca/No coração diga, diga/São Gonçalo é meu Pai/São Francisco é meu irmão”; 2) “Nossa Senhora de Agosto/Apareceu no sol posto/Com uma estrela na testa/Outra na maçã do rosto”; 3) “Meu divino São Gonçalo/Menino Jesus da Lapa/Quem te deu essa camisa/Foi à freira do convento/Chamada Maria Virgem”; 4) “Santa Tereza foi freira/Menina de doze anos/Escreveu a Santo Onofre/Este mundo é um engano”; e 5) “Ó lê, lê, lê, grande dia/Valha-me a Virgem Maria/Ó lê, lê, lê, grande hora/Valha-me Nossa Senhora” (grifo meu). A letra da cantiga de São Gonçalo pode ser vista por completo em Santos; Vieira; Rodrigues (2013).



processo de enunciação em que o que se busca é produzir por meio de uma ação performática certa legitimidade do aparecimento. Mas, se a imagem de São Francisco de Assis, o padroeiro, e a de Nossa Senhora não são retiradas da capela, para mim o que acontece é um reconhecimento identificável daquilo que pode ser considerado religião, sabendo da sua impossibilidade de conceito, uma vez que “é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (ASAD, 2010, p. 264). Assim, não há um padrão cultural para a noção de religião, o que me faz recorrer novamente a Bhabha (2013) sobre o que talvez isso exponha – “um ansioso lugar contraditório entre o humano e o não humano” (BHABHA, 2013, p. 206). Isso significa que no ponto da significação da dança há uma relação visual entre as imagens, as pessoas e a religião, que em Bhabha (2013) tornara-se uma precisão “do olho sobre a inscrição ou da voz sobre a escrita, que insiste na *imagem* do conhecimento como confrontação entre o eu e o objeto de crença visto através do espelho da Natureza” (BHABHA, 2013, p. 209-210, grifo do autor). Essa visibilidade coloca em evidência tanto o estado subjetivo (o self) dos sujeitos participantes da dança e dos quilombolas do Arrojado como indicia que nos símbolos não se possa aferir significados, ainda mais se articulando símbolos aos processos psicológicos – estados mentais (ASAD, 2010).

Não posso afirmar que, entre os moradores, a dança constitua um espetáculo como ritual para o santo, pois acredito ser um erro reduzi-la a apenas um festejo visível de aparição pública (GOLDAMAN, 2003), isto porque os cultos aos santos “fornecem uma chave de inteligibilidade que pode ser aplicada à natureza, à cultura, às relações sociais e à relação consigo mesmo” (GOLDAMAN, 2008, p. 8). Como parte de uma dinâmica subjetiva que impulsiona a absorção de mudanças, caminha na direção de uma plasticidade “cada vez mais fundamental, onde os códigos cedem paulatinamente o lugar a práticas rituais infinitamente adaptáveis” (GOLDAMAN, 2003, p. 8), o que significa também que o sentido do experienciado pelos moradores do Arrojado por meio da dança conta com as condições de vulnerabilidade defrontadas com o todo exterior indesejado, sobre as quais não se tem controle. É por isso que me interessa ler a dança como sintoma de nomeações de reconhecimento que de alguma forma produz a história desses sujeitos, pois ele é um efeito que está sempre sendo descoberto, só que nunca de uma mesma forma, pois está sempre aparecendo como um rastro em que a diferença produz significados (DERRIDA, 1991), porque remete ao movimento que consiste em “deferir, por retardo, delegação, adiantamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva” (DERRIDA, 2001, p. 14), anunciando assim o desejo que não está ainda determinado.

Se chegasse a analisar como a dança emergiu na comunidade, não encontraria histórias confirmadas de uma origem e sim um espaçamento literário de muitas histórias, sem quaisquer fundamentos de etapas, já que todas elas anotam uma cadeia de diferenças que não diz sobre uma ser diferente da outra. Diz sobre como elas produzem diferentes sentidos e ordens de entendimento no momento que delas se fala. É o mesmo que Derrida (1991) diz sobre o *e* e *a* da diferença (*différance e diferença*), que nunca se apresentam como tal, pois não são irreduzíveis “a toda a reapropriação ontológica e teológica” (DERRIDA, 1991, p. 37). Isso coloca a pose dos sujeitos na dança como algo que regula os modos de aparição, de participação no mundo e “aquilo que vai ser percebido como existente” (BUTLER, 2018a, p. 103). Por tratar-se do meu ponto de vista sobre ela, acrescento que ela não pode munir-me nem ao outro do que vemos, porque, como foram desenhadas, elas atuavam em e mim e nós e conosco e no *self* para fins dos seus efeitos. É por essa razão que penso que elas invocam reações que tornam possível construir certa compreensão ou compreensão nenhuma da dança e de como a memorizaram. Ou melhor, de como as imagens ficaram e foram projetadas na memória, mas que, mesmo com transparência para a forma como organizadas, estão sempre submetidas a um enquadramento, pois “o enquadramento funciona não apenas como uma fronteira para a imagem, mas também estrutura a imagem em si” (BUTLER, 2018a, p. 110), o que não concerne apenas ao que está exposto, a como atua no modo de organizar sentidos do enquadramento.

Um fato que gostaria de expor aqui é como a figura do santo provocou inquietações naquele momento de ritualização. Enquanto a dança acontecia, além de observar os giros, ouvir a música cantada pelas dançadeiras, guia e tocadores, fazia-me as seguintes perguntas: Por que Santo Gonçalo e não outro? Por que aqueles moradores cultuavam um santo branco? Como eram os atos de devoção? Teriam eles devoções ou seria apenas uma dança sem qualquer natureza de fé? O que significavam os adereços, fitas de cores azul e vermelho nos vestidos das dançadeiras, que lembravam a dança do Pastoril? Nesse momento deparo-me com um poder político, corpos políticos que fizeram daquele momento uma forma política de performatividade, e, como consequência, “faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência” (BUTLER, 2018, p. 35), além de produzir certa existência e exigência de pensar quem são, como são e como os seus corpos produzem a política para a categoria. Agora, com o propósito de movimentar essas inquietações, pergunto: por que eles não poderiam cultivar um santo de cor branca?

Custou-se interpretar que, como linguagem, a dança para santo é um fenômeno poderoso que aciona um conjunto de efeitos: (a) nomeia e os enquadra em uma demanda do

quilombo e quilombola; (b) enuncia aspectos de uma cultura; (c) registra as condições sociais do grupo; e (d) propõe impressões de sujeitos como os mesmos – “*um povo só*” –, mas que não é uma característica definidora, pois essa ideia aparece como dimensão fantasmática de unidade (BUTLER, 2018), tanto no que se refere às normas de rituais religiosos como normas culturais e para uma identificação da identidade. E isso tem tudo a ver com como eles aparecem no local da dança, como aquilo que parece ser privado da comunidade passa a ser algo público e a serviço da política quilombola, assim como a presença de outros rituais religiosos.

Desse modo, eu não consigo encontrar agora sentidos que não os façam cultuar um santo de cor branca, pois isso também marcaria a tese de que eu não poderia cultuar um santo de cor negra, sendo que a cor não existe. Ela aparece como um estereótipo que é validado por uma repetição histórica e discursiva (BHABHA, 2013). O que agora mostra que, na dança e seus rituais, não é fácil entender o processo que a regula e de como não é ideal classificá-la como forma simplista da vida política, da social e da religião dos moradores no espaço das esferas privada e pública (BHABHA, 2013) – uma vez em que “os recessos do espaço doméstico tornam-se os lugares das invasões mais intrincadas da história” (BHABHA, 2013, p. 32) e, por isso, “as fronteiras entre a casa e mundo se confundem e, estranhamente, o privado e o público tornam-se parte um do outro, forçando sobre nós uma visão que é tão dividida quanto desnordeadora” (BHABHA, 2013, p. 32).

Portanto, se há um modo de compreendê-la talvez esteja nos contornos corporais que, como esclarece Barad (2017), pensando a questão da materialidade humana, provoca uma compreensão entre as práticas discursivas e os fenômenos materiais produzida por aquilo que chamou de “intra-ação agencial” (BARAD, 2017, p. 10) – “a agência responsável impõe-se pelo chamado do outro, ela é relação que nos constitui na intra-ação” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 961). Esse mesmo fenômeno da intra-ação se aplica na proposta de escrita autobiográfica, que, vista como um movimento sem controle do pensamento, só é possível de ser pensada pela intervenção do “outro-mais-que-humano” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 961). Uma confusão que se arrisca ao fazer, ainda que quando as coisas são memoradas elas próprias se dissolvem ou se dispersam pela forma como foram emaranhadas, “produzindo perturbações que vão nos constituindo-descentrando como efeitos da relação” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 962). Dessa maneira, se esta escrita provoca desconfortos que parecem em mim asilados, não resta dúvida de que a prática do ritual provoca o mesmo, pois acaba deslocando limites que semelham ser sempre inteligíveis e confortáveis – o que até aqui parece-me claro é que a dança como atividade complexifica os sujeitos como ontológicos em

uma rede de interconexão. E, como processo da intra-ação (MILLER; MACEDO, 2018), nos seus exteriores não possui fechamentos.

Por me aproximar dessa compreensão é que adentro as casas dos moradores. Foi nelas que pude observar como os moradores conservavam imagens de santos e adereços religiosos por cômodos diversos da casa. Embora esse aspecto de ter imagens de santos fixadas nas paredes da casa fosse algo experienciado na infância, na casa de meus avós maternos: São Francisco, São Lázaro, Nossa Senhora Aparecida, Padre Cícero, Santo Antônio, Santa Luzia, Santa Rita e Nossa Senhora de Fátima, para mim, em ambos os locais existiam apenas como uma obrigação religiosa sem devoção, talvez porque imaginasse um sentido de pureza figurada em ritos. Só que “Há rito por toda a parte. Sem ele, não há sociedade, não há instituição, não história” (DERRIDA, 1995, p. 6).

O que me parece sincero dizer, após essa afirmação, é que é impossível descrever ou objetivar esse aspecto dos moradores. O que escapa, talvez, seja a forma de assegurar, nos espaços das casas, um conteúdo que testemunhe uma experiência performática. Nela, como discorre Derrida (1995), quem sabe haja um *Segredo Ai*. Um segredo que “Nem é fenomenal nem numenal. Não mais que a religião, estejamos certos disso, a filosofia, a moral, a política, ou o direito” (DERRIDA, 1995, p. 43). Um segredo que seja apenas uma condição de resposta à existência, posto que “o segredo não é místico” (DERRIDA, 1995, p. 44). Um segredo não secreto e secreto, ainda mais quando o saber sobre o segredo nunca pode ser revelado – “Pode-se sempre falar dele, e isso não basta para rompê-lo. Pode-se falar dele ao infinito, contar história a seu respeito, dizer todos os discursos que ele prepara e as histórias que desencadeia ou encadeia” (DERRIDA, 1995, p. 45), mas ele não responde ao que seja.

Posso dizer que quando olhava aquelas imagens o que elas poderiam revelar-me era a iniciação de como as devoções aos santos tornavam-se relação concreta entre os Arrojados com a religião. Aqui seria interessante pensar uma espécie de encontro entre os santos e os Arrojados, construindo assim um certo reconhecimento entre eles. Uma forma de aprender outros modos de agenciamento e acesso à ontologia (GOLDMAN, 2009). Faltou-me assumir que assentia a ideia de que as imagens dos santos poderiam convir uma proteção entre o mundo exterior (fora da casa) e o mundo interior (cômodos da casa) (PIMENTA, 2012). E que as pessoas do Arrojado poderiam recorrer a elas em atividades diversas, sejam na capela do quilombo ou em outros locais do espaço de convivência.

Para Pimenta (2012), essa forma de proteção com imagens de santos espalhadas pelos cômodos da casa é nomeada como sacra – um modo em que os santos “podem ser encontrados pregados no lado de dentro da casa, como reza de proteção ao recinto familiar” (PIMENTA,

2012, p. 14). No entanto, a intensidade de credo sobre a proteção com imagens de santos nunca foi questionada por mim entre os moradores. Eu me pergunto agora se isso aconteceu em virtude de acreditar que a forma como as imagens eram apropriadas pelos moradores do quilombo não revelava o segredo de credo. Em parte, eu até penso se isso apela a uma proteção e, por isso, constitui um apelo à sobrevivência. Um apelo reivindicativo por viver uma vida boa em um mundo com certas esferas de desigualdades, apagamentos e explorações (BUTLER, 2018; 2018a). Sabendo que a vida boa, como discute Butler (2018), tem que ter definição mais ampla ou reconciliar-se com outros aspectos normativos que não definidos ou regulados pelos aspectos sociais e políticos, ainda que não se possa dissociar deles.

Para mim, esses aspectos estão ligados a uma forma de persistência do valor da vida – a uma luta para uma vida não perdível, já que o pressuposto dos aspectos normativos se coloca na reflexibilidade de existência do próprio eu e disponível no campo do aparecimento, que, na minha perspectiva, não pode deixar de fora o reconhecimento (BUTLER, 2018). Seria uma deliberação que direciona para alguma coisa do eu no mundo e uma outra política do corpo, abrindo caminho para explicar a performatividade e as condições precárias, sabendo que há vários meios para expô-las: imagens, dança, arte, adereços simbólicos, religião, identificação, nomeação, fala e representações, entre outros. Isso me fez lembrar os apelos de consolo e proteção aos santos em ambientes diversos no Arrojado. Em muitas casas dos quilombolas, algumas imagens estavam envoltas com um instrumento de reza católico, o terço, e fitas de santos. Muitas delas eram de São Francisco de Assis, trazidas do Canindé, estado do Ceará, quando anualmente moradores devotos iam visitar a imagem em agradecimento pelo alcance de pedidos e proteção recebida.

Isso mesmo acontecia na casa dos meus avôs e afins, o que marcava no meu ambiente uma espécie de constelação ligada às questões religiosas e que eu levava para esse espaço do quilombo do Arrojado – essa simbologia que era parte de minha subjetividade (subjetivação) nesse lugar de pesquisa. De igual modo, não deixavam de ser aspectos instrumentais de proteção performáticos e de poder (BUTLER, 2018; 2018a), o que assenta para os modos de vida a que os sujeitos pertencem. No entanto, por mais que isso importe, integrava uma vida social (BUTLER, 2018) que, conectada a outros seres vivos e modos de corpos, só é capaz de estabelecer-se como valor pela própria análise de si mesmo – olhar o *self*. Algo interessante e complexo que sempre traz novas significações para a identificação dos quilombolas num espaço de quilombos – o que de certa forma deixa claro olhar os aspectos de corpos humanos e não humanos (BARAD, 2017; BUTLER, 2018), pois “não podem ser compreendidos sem os ambientes, as máquinas e a organização social da interdependência dos quais dependem e que

constituem as condições para sua persistência e seu florescimento” (BUTLER, 2018, p. 232-233).

Na dança para São Gonçalo, esse apelo estava marcado nesta estrofe da música cantada para o santo: “Meu divino São Gonçalo/Divino consolador/Consolai as nossas almas/Quando desde mundo for”; o que para mim, não diz apenas de um pedido de consolo ao santo, mas também um modo de estar com o santo que personifica, como delinea Bhabha (2013, p. 217), “estratégias de autoridade e resistência culturais poderosas, embora ambivalentes”. Uma forma política para alcançar certa valoração da vida em si, sabendo que não há como conduzir todos os aspectos daquilo que é vivo. É por isso que Butler (2018) questiona como conduzir uma vida boa e como certos aspectos da vida podem direcionar para uma boa vida. Sua resposta atravessa um campo da biopolítica que expõe de forma diferenciada as vidas e suas condições precárias, trazendo a afirmativa de que “não posso afirmar minha própria vida sem avaliar criticamente as estruturas que valorizam a própria vida de modos diferentes” (BUTLER, 2018, p. 219). Agora a questão que faço é: como então pensar a proteção nas imagens dos santos na luta pela existência?

Eu concordo com Butler (2018, p. 229) que “não podemos lutar por uma vida boa, uma vida possível de ser vivida, sem atender às exigências que permitem a persistência de um corpo”. Então talvez fosse necessário interpretar que uma vida boa transborda a ideia de sobrevivência e que a complexidade da existência “não precisa de mais formas ideais do humano, mas sim de entender e cuidar do complexo conjunto de relações sem as quais não podem existir” (BUTLER, 2018, p. 229). É por isso que penso, como ação performática, que essa forma de proteção com imagens de santos e adereços diversos seja uma dependência para uma viva vivível. Talvez isso gere a questão de se essa dependência não estabelece certa vulnerabilidade na forma do desejo de olhar a si mesma e o desejo de viver (BUTLER, 2018; 2018a). Contudo, é certo que temos uma dependência do mundo, inclusive como critério normativo, e por isso “nenhuma criatura humana sobrevive ou persiste sem a dependência de um ambiente sustentável, das formas sociais de relacionalidade e das formas econômicas que presumem e estruturam a interdependência” (BUTLER, 2018, p. 230). Se, ao contrário, não existisse nenhuma dependência, penso que o desejo de vida mais vivível estaria diante de uma problemática em meio à própria mobilidade do corpo, porque, a existência, a reivindicação e o desejo de proteção, o aspecto da dependência marcam um ponto das relações entre os Arrojadados: a identificação de quilombolas e o mundo.

Aqui talvez seja o ponto exato de ligação da devoção aos santos, da dança de São Gonçalo e das práticas das rezadeiras, porque o complexo de existência dessas atividades no

Arrojado emerge como possibilidades diversas para o movimentar da vida, além de fator dependente à vulnerabilidade, marcando assim uma condição para as relações de convivialidade no quilombo. É claro que, para o alcance desse posicionamento, eu não deixo de fora uma mobilidade política que certamente absorve, dentro dos aspectos normativos, uma multiplicidade de eus vivendo a vida e lutando para superar a precariedade. E, ainda mais, que na existência como dependência de outros, a sobrevivência “inclui a vida orgânica, ambientes vivos e sustentáveis e redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência” (BUTLER, 2018, p. 234). Isso significa que na parte dos eus há um sedimento para relações mais complexas, que não sejam apenas humanas, ainda que isso seja o que faz do humano o humano.

Agora eu já não posso deixar de pensar como a relação dos Arrojados com as imagens dos santos nas casas e adereços religiosos (de proteção) não é algo tão simples, mas que, sem dúvida, medeia certo reconhecimento que empreende a si mesmo. Reflito sobre isso pensando que os moradores do Arrojado não falam em si de uma religião, e sim de um espaço criativo e performático. Se eu continuar pensando dessa maneira, e me parece que é o que tenho feito até aqui, então eu posso associar essa minha ideia à de Goldman (2018) quando falou de tradição, resistência e criação nos territórios negros: um espaço ativo em que “imperam um modo de vida e modos de convivência marcados pela experiência da negritude” (morena) (GOLDMAN, 2018, p. 108) e pela experiência da precariedade. Portanto, eu acredito que essa forma performática de força (proteção) ajuda a moldar a experiência da vida, buscando “produzir as condições nas quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornam vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 240).

É sem dúvida uma ação política que toma forma plural, sabendo que cada um, no seu processo de subjetividade, será transformado pela conexão com outro humano, uma vez que essa conexão é necessária para uma boa vida. É ela mesma, a conexão, que neste texto autobiográfico permite-me adentrar os espaços das rezadeiras do quilombo do Arrojado. Inclusive gostaria de trazer a esta autobiografia que essa minha relação com rezadeiras não foi uma aproximação primeira. Meu avô materno exercia essa prática no mundo. Foram inúmeras as vezes que na infância o observava nessa ação com outras pessoas – sempre com um pedido de proteção e cura para alguma enfermidade, sobretudo daquelas que, do ponto de vista da medicina tradicional, requeria adentrado para o espaço alternativo: espinhela caída, mau olhado, quebranto, erisipela (ou, como ouvia falar, izipa). Além disso, professava o responso, uma reza para Santo Antônio, ao qual ele dizia ter devoção, bem como Padre Cícero do Juazeiro. Dessas práticas, a que a mais ganhava minha observação era o contato da reza com a

natureza e a terra. Ela só era possível de ser realizada com algum galho de planta, em sua maioria uma de nomeação pinhão roxo, que até a sua morte era uma obrigação de tê-la próxima a entrada da casa. O que demonstrava o quanto a cura e seus instrumentos, além da ação performática, constituíam-se em algo muito simbólico e subjetivo, como também, e inclusive, no quilombo do Arrojado, a interpretação de que tudo provinha da fé de cada sujeito. Ou, utilizando as palavras de Derrida (2001a, p. 34, grifo do autor), a ordem daquilo que é “crível-incrível: do que de qualquer modo é *preciso crer*, crível ou não”.

Julgo-me agora capaz de dizer que não importa o pedido de proteção, a forma de buscá-la ou/e fazê-la, pois o que ronda essa necessidade é a promessa do vivível, da existência para a vida boa, de descobrir que a vida, “por mais que requeira a sobrevivência, deve ser *mais* do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida” (BUTLER, 2018, p. 229); e que a promessa para essa possibilidade do mais “reúne desde então a língua, a língua prometida ou ameaçada e *vice-versa*, assim reunida na sua própria disseminação” (DERRIDA, 2001a, p. 36, grifo do autor). Por reunir uma língua, não se pode falar fora dela ou além dela, “nem que seja pondo-a para fora dela mesmo” (DERRIDA, 2001a, p. 36), já que algo está hospedado na língua da proteção – uma performance que, inclusive, age para o identificável do quilombo, do quilombola, da terra, da territorialidade. Nisso trago duas questões de Derrida (2001a) a este escrito como tentativa de continuar falando que, em quaisquer questões feitas nesta autobiografia, vou estar falando de um terreno em que outro é outro, de diferença, de campos de disputas da identificação, da nomeação, da representação, do indecidível, da política em quilombolas, de um grupo em que, naquilo que tem coisas em comum, há o incomum. Dessa forma, com Derrida (2001a, p. 40), naquilo que diz sobre aquilo que crível ou não, pergunto: “– Aqui ... – ou aí, quem vai ousar crer o contrário? Quem ousará pretender prová-lo?”.

Estou certa de que não tenho a pretensão de provar o crível da proteção, mas trazer um olhar de alcance daquilo que por mim foi experienciado no quilombo e que apela para o fazer das coisas do corpo. Um apelo à memória autobiográfica que está assegurada pela língua e pela linguagem do corpo. Por isso articulo que as projeções daquilo que memoro e (re)memoro neste espaço de escrita expõem a seguinte tradução: o que temos em comum é também o não comum da nossa subjetividade – relacionalidade da finitude da vida. E, mesmo que, apesar de sempre estar trazendo a relação da finitude (PINAR, 2016), é certo que cada sujeito, no seu processo de subjetividade, age em um modo operante no qual não consegue calcular o seu eu ou eus, e sim, olhar para ele(s). Seria assim uma ação do interdito que, imediato ao acesso de identificações, permite um olhar outro, perdido e desprendido, da memória. Isto me lembra o quanto a minha



relação com os Arrojados me colocou para repensar a relação com a reza e a prática do meu avô. Uma soltura da memória, necessária, para buscar interpretar a dinâmica dos acontecimentos experienciados na infância, quando o observava nas ações da reza, e agora revisitando esse lugar na relação com os Arrojados – um “preço” que “dá lugar a cerimônias estranhas, a celebrações secretas e inconfessáveis. Logo, operações criptadas, a palavra selada circulando na língua de todos” (DERRIDA, 2001a, p. 48).

É como se a escrita, nesse momento, me orientasse a dizer, fazendo uso da fala de umas das rezadeiras, que ação de proteção e cura “*vem da terra. Vem dos troncos velhos*” (JOANA DE AGENOR, 2013). Uma fala poderosa que coloca aqui a afinidade com a natureza, a corporeidade, a relação com as práticas religiosas, a dança de São Gonçalo, e que não esgota os pedidos de proteção, de viver uma vida suportável, de imaginar soluções justas para as desigualdades, as injustiças, e a preocupação de suportar a precariedade da qual Alzelina dizia: “*de plantar, de ter um trocado, de trabalho*”, já repetida algumas vezes pela necessidade de (re)lembrar que essas demandas ultrapassam cada um de nós, cada um dos sujeitos do quilombo do Arrojado. Dentre essas coisas está acreditar na força das rezadeiras, como relataram-me alguns dos moradores – fato também repetido nos terreiros da casa pelo meu avô –; e no poder de algumas palavras proferidas nos atos da reza, as quais Ninice, rezadeira, revelou-me utilizar para livrar mau-olhado e quebranto: “*as três palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, pluri e sã da vossa coitada, livre essa criança, livre e santa, de quebrante, mau-olhado, que botaram na boniteza, na esperteza, na feiura, na magreza, na gordura*” (NINICE, 2014). Uma nota de palavras que nunca foram reveladas pelo meu avô, se não como ofício de aprendizado para seguir rezando e pedindo proteção a si e aos outros. Uma nota que não separa da experiência performática, do traço performático, que já não é mais uma “interioridade privada que seria preciso desvendar, confessar, declarar, isto é, pela qual seria preciso responder ao prestar contas e tematizar às claras” (DERRIDA, 1995, p. 42), ainda que algumas das rezadeiras tenham declarado que não se pode revelar as palavras utilizadas.

O estudo de Moraes (2005, p. 91) sobre a não revelação das orações e leis de cura declarou que isso “está ligado ao controle desse saber. Enquanto fazem a cura, essas mulheres sussurram as orações de tal forma que, mesmo estando ao seu lado, não é possível ouvir e entender o que pronunciam”. Um sussurro cuja interpretação foi por mim buscada quando, a meu pedido, Joana utilizou a reza para saber se estava com mau-olhado. Essa busca de entendimento dos sussurros nunca foi algo importante ou de se perguntar ao meu avô. Talvez porque a ação fosse algo que acontecia na relação com ele e

não fizesse parte de um campo científico que naquele momento gostaria de ter fatos esclarecidos e que pareciam ser de domínios fixos dos moradores do quilombo – apesar de agora partilhar do pensamento que Pimentel Júnior, Carvalho e Sá (2017, p. 210) descreveram: que “procura abdicar da busca de origens e essências universais, desconfiando da possibilidade de encontrar a origem, o fundamento primordial em torno do qual a humanidade e sua relação com o mundo podem ser plenamente entendidas e explicadas”.

Esse pensamento é o que me move a dizer que, quando compartilhei essa experiência no quilombo, eu a vi alterada não pelo vivido em si, mas também pelo lugar, pela territorialidade, pela terra, pela questão do reconhecimento moreno-quilombola, pela relação entre eles e eu, pela relação entre eu e os eus e pela própria nomeação de quilombo – identificação; o que apreende a afirmação de que posso, no meu processo de subjetividade, escolher em um único aspecto, seja o da reza ou das rezadeiras, diferentes significados e sentidos. Diferente de Ninice, Joana, mesmo após impor suas mãos sobre mim, não revelou as palavras utilizadas, assegurando que “*se disser não voga, porque quebra as forças. Se eu contar não voga*” (JOANA, maio de 2014). Um direito seu e condicionado a um segredo de forças, ainda que em todo segredo haja algo compartilhável e limitado, porque “o segredo se torna simplesmente um *problema*. Pode e deve ser declarado em outras condições. Em todo lugar onde são requeridas uma resposta e uma responsabilidade, o direito ao segredo torna-se condicional” (DERRIDA, 1995, p. 43). E a condição de quebra já foi dada ao segredo quando sua mãe a ensinou sobre curas com mãos e orações – algo não próprio apenas da sua família e linhagem.

Acontece-me agora voltar a falar sobre proteção. Não porque acredite que não tenha mais espaço para continuar falando das rezadeiras, mas sim porque é possível não querer insistir na escrita delas. Essa possibilidade de parar a escrita coloca em evidência as seguintes questões: é possível algum dia continuar a falar sobre as rezadeiras? Sobre a dança de São Gonçalo? Sobre os quadros de proteção com imagens dos santos das casas dos Arrojadados? Se seguir na metáfora de que há um segredo, acredito que “sempre é possível procurar persuadir o segredo, fazê-lo dizer coisas, fazer crer que há ou não há segredo aí” (DERRIDA, 1995, p. 50). E porque pode haver um segredo aqui, se ainda posso falar algo nesta seção, então escolho terminar dizendo daquilo que agora rememoro: uma fita amarela de cetim. Uma fita dada como proteção por uma das dançadeiras quando finalizada a dança para São Gonçalo naquele dia em que carregava o convite de Alaíde. Uma fita que anunciou um movimento de “*desejar sorte para aquelas pessoas*” (ALAÍDE, 2014), ainda que o desejar a sorte tenha

ocorrido como troca de um valor em dinheiro às dançadeiras e tocadores; e que, mesmo dissolvido no discurso de práticas significativas, produz ressonâncias quanto à condição da vida como economia (BROWN, 2017), que, a meu ver, não é uma preocupação geracional a suscitar riqueza, e sim um efeito que está a cargo de um modelo de mercado atuando em todas as esferas e atividades, inclusas aquelas que estão a regular a vida cultural.

No entanto, penso não saber se as fitas produzem algum efeito, mas como a proteção foi dada, ao recebê-la, não só a guardei, como sempre a carreguei comigo. E carreguei porque, se há algum segredo na proteção, certamente está em lembrar as diferentes lutas contra as próprias precariedades, as lutas por reconhecimento. E isso também é um rastro de vida! Então, como esta foi por despedida, conto como Alaíde: “Esta basta por agora/Para mim meus são Gonçalo/E também Nossa Senhora”.

## 5 PONTO V

[...] E quero me dedicar a criar confusões de prosódia  
 E uma profusão de paródias  
 Que encurtem dores  
 E furtem cores como camaleões.

(Trecho da música *Língua*, de Caetano Veloso)

É possível inventar qualquer história? Em um estudo publicado pela *Revista Espaço do Currículo*, os pesquisadores Castro e Lopes (2020) buscam articular respostas para a indagação sobre a defesa de que os processos de subjetividade são resultados de práticas de significação e atuam no campo da indecidibilidade. Partindo de algo experienciado por um dos pesquisadores no espaço da sala de aula, à luz de um projeto direcionado ao ensino de História em uma turma dos anos finais do Ensino Fundamental, tem-se argumentado que é possível escrever qualquer história, mas com um olhar de que sempre estamos “respondendo aos muitos outros num espaço aberto ao diferir” (CASTRO; LOPES, 2020, p. 705), arguindo para a possibilidade de *criação* de algo que ainda não foi *inventado*. É o sentido de criação e invenção que interessa para o que quero narrar aqui: a relação entre os quilombolas e eu. Na verdade, trata-se de trazer a relação da cor morena dos quilombolas do Arrojado e a minha cor branca para este escrito – ambas nomeações, que, como argumenta Butler (2018a), enquadram as molduras do aparecimento.

Nessa exposição sou guiada pelo trecho do poema de Cecília Meireles “Reinvenção”, com pretensão para o alcance de ideias daquilo que propõem Castro e Lopes (2020), só que seguindo a lógica de inventar o que não foi inventado no reinventado, “Porque a vida, a vida, a vida, a vida só é possível reinventada” (MEIRELES, 1987, p. 195). Porque ela pode ser inventada no reinventado e porque acredito nesse de campo de possibilidade, quero, contudo, antes de apresentar qualquer narrativa, constatar que a cor é um *marcador social* que visualmente nos separa – os morenos quilombolas do Arrojado e eu. Embora o que tenha a dizer possa ser importante, o que acredito que seja em parte para mim, as implicações para fazê-lo não são nada fáceis, pois aqui qualquer coisa escrita sobre as condições de nomeação moreno e branco pode não apresentar nenhuma resposta. Ou, ainda, a possibilidade de muitas delas. Mesmo assim, o que acredito que aconteça é a eclosão de um conjunto de inquietações e arguições que ampliam as reivindicações políticas sobre o direito, o reconhecimento, a performance, a nomeação e a exposição corporal. E, porque acredito nisso, vou retomar uma

questão elaborada em outro momento nesta autobiografia: o que é ser moreno e quilombola do Arrojado?

Como tenho me posicionado de que não há um começo para responder qualquer indagação, exponho que cada sujeito possui uma ontologia e que, contingente, o ser do sujeito do moreno e quilombola do Arrojado depende de normas para o reconhecimento (BUTLER, 2018). Só que “os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder, e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer” (BUTLER, 2018a, p. 17). Assim, a ideia da cor morena compõe uma construção espectral para o reconhecimento que nunca está fechada definitivamente. Por isso, seria um erro dizer que eles são negros ao invés de morenos, pois estaria negando esse reconhecimento e fechando os espaços para a significação do reconhecimento moreno. Desse modo, parece-me que, se há algum problema quanto ao ser reconhecido moreno-negro, moreno ou negro, moreno e negro, moreno-quilombola, moreno-negro-quilombola, é preciso que eu fale sobre isso, ainda mais porque há algo fantasmagórico, político e violento (BUTLER, 2018; 2018a; 2021) que busca corporificar um ideal de igualdade em oposição à diferença como diferente.

No que diz respeito às tomadas de decisões que cogitam para afirmação da cor, que sinalizam o discurso de que *podemos escolher ser isto OU aquilo*, trata-se na verdade, da ideia de que *NEM ser isto OU aquilo*. E sim *isto E aquilo*. *Ou ainda NADA*. Trata-se de reconhecer os reconhecimentos como existentes. Reconhecer o estatuto de sobrevivência dos sujeitos<sup>60</sup> e como suas vidas podem ser compartilhadas dentro do que é nomeado como vida humana vivível dentro de outros critérios do reconhecimento da cor: moreno-negro, moreno ou negro, moreno e negro, moreno-quilombola, moreno-negro-quilombola. Argumentado isso, coloco que a nomeação da cor não é apenas de uma política de reconhecimento ou uma política da identidade. Ela é reflexo também da nossa ontologia. Então, se há em nós alguma obrigação frente ao reconhecimento, está na percepção de que não há vida existente de maneira sustentável sem a sustentação, porque há em nós uma “responsabilidade política e a matéria de nossas éticas mais árduas” (BUTLER, 2018a, p. 43); uma ação ou movimento responsivo em favor da transformação social (BUTLER, 2021).

---

<sup>60</sup> O estatuto de sobrevivência pode incluir outras categorias de nomeação: branco, amarelo, preto, amarelinho, caboclo, escuro e claro, entre outras.

A minha defesa pode ter mais fulgor trazendo algo que foi experienciado em uma roda de conversa<sup>61</sup>, para a qual havia sido convidada pela Rede Municipal de Niterói/RJ a falar sobre a temática étnico-racial a partir da pesquisa desenvolvida no curso do mestrado. Eu havia escrito minha fala em um caderno de notas e tinha a pretensão de levar um repertório narrativo da minha relação com os quilombolas<sup>62</sup> e, nele, formas diversas de ser negro articuladas para significações da cor/raça. Após exposição, a mediadora da conversa questiona-me: “O que é ser branca?”. Quando feita a pergunta, imediatamente ouço a voz de um morador do quilombo do Arrojado que, registrada na minha memória, sempre me traz a seguinte dúvida: “*o que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*” (s/d); e que continuamente me coloca num cerco que me paralisa. E me paralisa porque há condições que apreendem minha vida também como precária. É claro que não se deduz que uma pessoa branca incite o desejo físico de destruição, de certa violência e, ainda, não se deduz que todos estão expostos a interpretações sociais e políticas que, “sempre entregues a outros, a normas, [...] maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros” (BUTLER, 2018a, p. 15). Então me parece que há uma urgência de ampliar as reivindicações pelo direito à vida, à existência e à sobrevivência, sob o apelo de pensar questionando “uma nova ontologia corporal” (BUTLER, 2018a, p. 15) e, como consequência, “repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o trabalho, o desejo, e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (BUTLER, 2018a, p. 15).

Mas aqui, naquilo que fui questionada, “o que é ser branca?”, vou expor o que levei para aquela roda de conversa: (a) não posso desprezar o segmento de nomeação de cor branca, pois reconheço que isso possui em mim, efeitos políticos e sociais; (b) a cor branca, preta, morena, negra etc. são nomeações com marcadores de um processo de identificação (BHABHA, 2013); (c) na afirmativa de uma cor é preciso considerar que nada pode ser lido de forma definitiva ou de maneira apressada (BHABHA, 2013), pois isso tira a possibilidade de outros possíveis do sujeito (BHABHA, 2013); (d) a nomeação de uma cor é também nada se considerando a subjetividade, sendo importante a seguinte inquietação: como vejo a mim mesma?; e (e) considero a nomeação algo complexo à questão racial, e, por isso, mesmo que isso pareça repetitivo, no segmento de cor, não se trata apenas de ser isto OU aquilo. Mas talvez isto E aquilo. Ou ainda, NADA.

<sup>61</sup> A atividade compõe ações do projeto financiado pelo CNPq no âmbito do Edital Humanidades nº 22/2016.

<sup>62</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vVnc1PZpsZA>.

Dada a natureza da pergunta e da minha colocação, trago uma inquietação que, ainda que queira ou tente desprezar, nunca sairá de mim: o que pode acontecer se eu negar a nomeação da minha cor? Essa sentença ou esse veredito da cor é um registro da herança no qual todos podem ou parecem estar convertidos a um dever de dar ou receber um nome (DERRIDA, 1995). Contudo, no momento daquela conversa, me deslocou para as manifestações narrativas do diferente entre os Arrojados e eu sob o critério da descrição da cor: “*é porque você é branca e eu sou moreno*”, referenciando minha pele como uma categoria de identidade para a branquidade e não quilombola, quando a ontologia corporal não é aqui um definidor ético de proteção contra a violência, a precariedade e a violação da vida (BUTLER, 2018; 2018a).

Aliás, o porquê de ser branca é que não sou quilombola. E porque eu sou branca não sou morena. E porque eu sou branca não sou negra. E porque eu sou branca sou diferente dos outros brancos. Várias nomeações que expõem o diferente *do sou e não sou* como um endereçamento que, atravessado ao outro, certifica que há outros endereçamentos para a nomeação, “há mais lugar além, mas nada mais nos é dito além” (DERRIDA, 1995, p. 17). Há várias vozes, e “é preciso que haja várias vozes” (DERRIDA, 1995, p. 7), e que nelas se declarem o ateuista e vários monolinguismos, a ponto de a precariedade aparecer melhor, “como um clarão de uma revelação privilegiada” (DERRIDA, 2001a. p. 29) quando nós expomos a relação. E dirigido também “*àquele* que justamente não sabe ainda o que sabe ou o que deveria saber, mas saber de um não saber, segundo um certo não saber” (DERRIDA, 1995, p. 12, grifo do autor).

É possível que eu esteja enganada, mas esse endereçamento carrega ainda certa possibilidade para a morte. Uma morte do nome nomeado para o reconhecimento cor (DERRIDA, 1995), como um “um movimento singular da alma ou, se preferir, de uma conversão da existência que se concilia, para revelá-lo em sua própria noite, com o mais secreto do segredo” (DERRIDA, 1995, p. 12). Para Derrida (1995), a analítica da morte, posta como ser-à-morte ou do ser-para-a-morte, desaparece no próprio ser, como se ela já dissesse sobre um basta ou uma já basta, ao mesmo tempo que procurasse anunciar um devir, uma mudança, um nascimento – “Esse vir a ser do nada e *como nada, como Deus e como Nada*, como o próprio Nada, esse nascimento que *se apresenta* ele próprio sem premissa, esse devir-o-mesmo como devir-Deus – ou Nada – [...]” (DERRIDA, 1995, p. 19, grifo do autor) –, e que “parece impossível, ou [...] o mais impossível possível, mais impossível que o impossível se o impossível é a simples modalidade negativa do possível” (DERRIDA, 1995, p. 19).

Nisso, o que avalio imaginável dizer é que há uma precariedade na afirmativa da nomeação do moreno, do negro, do branco, do quilombola (os Arrojados) e do não quilombola (eu), e que divide, separa “o *sim*, o *vem*, a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte” (DERRIDA, 1995, p. 19, grifo do autor). Porém, *esse talvez a morte* não seja para o nome, pois nele o nome dado, recebido, aceito e negado não o esgota totalmente. É o nome a referência ou uma referência que traduz outros sentidos para o reconhecimento; e que o distingue de um reconhecimento parcial e completo (BUTLER, 2018)<sup>63</sup>. Se eu compreendo bem aquilo que escrevo nesta narrativa, então, o nome dado à cor é pronunciado na direção do outro, “chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar” (DERRIDA, 1995, p. 41); na direção do endereçamento, “através do enigma de seu nome e de sua original insignificância, significa ainda alguma coisa e os leva a se dirigir uns aos outros, *sob este nome, neste nome, e a este título*” (DERRIDA, 1995, p. 24, grifo do autor).

Essa possibilidade de direção e endereçamento carrega também o retorno do outro a si mesmo, o que não equivale à transferência e, sim, a uma possibilidade aberta para significações e sentidos. Uma abertura para fazer emergir aquilo que está na existência, lembrando que, antes do nome, existe a implicação de pensar a vida, que “exige apoio e condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível” (BUTLER, 2018a, p. 40). Essa existência, já compreendo, não é sobre o ego do sujeito e seu espírito. É sobre a “possibilidade de ir além do presente que disso que é” a existência (DERRIDA, 1995, p. 49) – do sujeito da subjetividade. Quero, no entanto, falar do retorno do outro a si mesmo, sob um olhar de direção, pois, o que quer essa direção alcance, “ela é tudo, salvo aquilo que ela visa, salvo aquilo que ela atinge, e até mesmo aquilo que ela fere; aquilo que a faz faltar até que ela toque e que assim fica salvo” (DERRIDA, 1995, p. 45). Ela é aquilo que está a salvo do esgotamento que, sempre alegórico, não é só uma forma, uma única aparência, e sim uma “árida ficcionalidade” (DERRIDA, 1995, p. 35) que “tende a denunciar as imagens, as figuras, os ídolos, a retórica” (DERRIDA, 1995, p. 35). Que tende a destruir toda a ficção essencializada do nome nomeado na direção do sujeito, restando assim a subjetividade – “(mais que a vida e mais que a morte). [...] Dele nada é dito que afirme...” (DERRIDA, 1995, p. 36). Então, não adianta dizer de um nome salvo na cor, que seja moreno, negro ou branco, pois “se diz que não nomeia nada que seja, nem isto, nem aquilo” (DERRIDA, 1995, p. 37).

<sup>63</sup> Para Butler (2018) distinguir o reconhecimento parcial e completo requer admitir que ele envolve aspectos de normas e que “nunca são completamente visíveis [...]. Se qualquer um de nós se ‘torna’ um ideal normativo de uma vez por todas, isso significa que superamos todo o esforço, todas as inconsistências, todas as complexidades, isto é, perdemos alguma dimensão crucial do que é estar vivo.” (BUTLER, 2018, p. 46, grifo da autora).



Gostaria então de bagunçar um pouco mais esta narrativa e, entre outras coisas, retomar a dúvida do morador do quilombo do Arrojado: “*O que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*” (s/d). Da mesma forma que me senti cercada frente à pergunta da mediadora naquele dia de encontro e troca de experiências, fiquei quando o morador me fez a pergunta. Agora, neste momento de escrita, eu me sinto paralisada frente a ela, porque não importa como tenha acontecido a relação entre os Arrojados e minha pesquisa, a nomeação da cor branca aparece sempre como uma ameaça, e por isso faço-me a pergunta: quando minha cor é uma ameaça entre os morenos do quilombo do Arrojado? Quando ela pode ser uma ameaça para mim? Ela pode ameaçar a mim mesma? Ela foi de alguma maneira uma ameaça para os moradores do quilombo? Trago essas inquietações articulando que nem eu sabia a melhor maneira de me nomear, pois, ao que parece, isso da nomeação coloca em evidência uma ferência da referência daquilo que supõe nomear. E “diz da inadequação da referência, a insuficiência ou o enfraquecimento do saber, sua incompetência quanto àquilo do qual se diz o saber” (DERRIDA, 1995, p. 41). Como se “a menina branca” fosse aquilo que resta, a única decisão possível, deixando assim uma cicatriz, “porque o ferimento está aí, lá” (DERRIDA, 1995, p. 43), ele é legibilidade e ilegibilidade desse lugar, ao tempo que penso que “nunca há nada a não ser referência, uma referência irreduzível, pode-se *também* concluir que o referente – tudo, salvo o nome – é ou não é indispensável” (DERRIDA, 1995, p. 43, grifo do autor). Então, pergunto-me: onde está o lugar da “menina branca” na dúvida do morador?

Não sei se nos meus eus consigo achar um consenso de resposta para a pergunta, considerando que esta autobiografia “envolve uma relação ficcional com o que se quer narrar, uma relação que não aspira à *verossimilhança* com a *verdade da pessoa* na construção de um *coerente biográfico*, mas à construção incompleta e incessante de si” (PIMENTEL JÚNIOR; CARVALHO; SÁ, 2017, p. 218, grifos dos autores). E por isso a narrativa aqui é uma produção “opaca de sentidos que nada tem de débito em relação ao passado que narra, que nada tem de amarração a uma fidelidade plena do vivido, ou, em um sentido derridiano, é um débito que já não se pode sanar” (PIMENTEL JÚNIOR; CARVALHO; SÁ, 2017, p. 218). Por não poder sanar, ponho-me o risco de dizer que o lugar da “menina branca” possa estar “*acima da borda*, do outro lado do mundo, como tiram sua energia de *já ter tido lugar*” (DERRIDA, 1995, p. 43, grifos do autor), o que insinua um lugar que “vem após o acontecimento” (DERRIDA, 1995, p. 43). Esse vem depois do acontecimento corresponde a um traço de feridas que, inapagável, atua “sobre uma superfície, da mesma forma que um suporte semelhante a si” (DERRIDA, 1995, p. 44). Enigmático, o acontecimento carrega

reivindicações que se aproximam da canção *Trem das Cores*, de Caetano Veloso, para (com)fusão da memória: “As casas tão verde e rosa que vão passando ao nos ver passar/Os dois lados da janela/E aquela num tom de azul quase inexistente, azul que não há/Azul que é pura memória de algum lugar/ [...] E aqui, trem das cores, sábios projetos, tocar na central”<sup>64</sup>. Um trem que traz para o lugar dos eus e dos quilombolas reivindicações e lutas que podem ou não se aproximar, “dependendo da circunstância, tanto terrível quanto emocional” (BUTLER, 2018, p. 47).

Esse limiar traz o permitir viver “como um tipo de ser que se coloca perante uma lei existente e exige reconhecimento dentro dos seus termos” (BUTLER, 2018, p. 48). Exige algo que seja possível. Encontrar essas condições é assumir ou me assumir sabendo que a luta, a reivindicação, a precariedade, a vulnerabilidade e a demanda do quilombo e dos morenos do Arrojado são acometidas por uma violência no processo de reconhecimento. Mesmo assim, é ela mesma, a violência, que pode nos aproximar ou distanciar nas reivindicações. Sendo insurgidas por normas, todos nós passamos por processos de violência, porque são atribuídas categorias sociais contra a nossa vontade, “e essas categorias conferem inteligibilidade ou condições de ser reconhecido, o que significa que também comunicam quais podem ser os riscos sociais da não inteligibilidade ou da inteligibilidade parcial” (BUTLER, 2018a, p. 236).

Formados por processos de violência, não profere que precisemos repeti-la ao longo da vida, e que agora seja o momento de assumir uma posição fora desses termos, “que não se reduza às formas humanas de vida e que não possa ser adequadamente referida por nenhuma definição obrigatória da natureza humana ou do indivíduo humano” (BUTLER, 2018, p. 49). A sugestão é que pensemos “sobre o que é ser formado” (BUTLER, 2018a, p. 237), considerando que atuam em nós normas que agem para “estabelecer (ou desestabelecer) certos tipos de sujeitos, não somente no passado, mas também de uma maneira iterável através do tempo” (BUTLER, 2018a, p. 237). Assim, suponho que naquele lugar e espaço em que a dúvida do morador foi lançada havia uma essência apontada para mim, posta na ideia da “menina branca” que anunciava ser incapaz de haver união ou resistência, sobretudo para os processos de vida dos quais, cada uma, à sua maneira, depende – impressões que começaram naquele dia e lugar do alpendre da casa do morador, mas com impossibilidade de encerramento, dada a continuidade de inquietações sobre a relação entre mim e os quilombolas do Arrojado.

---

<sup>64</sup> Gravada em 1982, a música é uma faixa do álbum “Cores e Nomes”.

Se posso postular isso de outra forma, aponto, com base no pensamento de Butler (2018a), ao trazer a dúvida: “*o que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*”, que ela *não* determina dois acontecimentos: (a) o experienciado no quilombo; (b) a minha perturbação nesse momento de escrita para a questão. Ao contrário, uma compreensão de que “há certas condições normativas pelas quais os sujeitos são produzidos e que, depois, em outro ponto no tempo, ocorrem *rupturas* com os contextos delimitados como as *condições de produção*” (BUTLER, 2018a, p. 237, grifos da autora). Tudo aqui “parece *crucial*. O cruzamento desses caminhos [...] nesse lugar de cruzamento” (DERRIDA, 1995, p. 46, grifos do autor), e quaisquer que sejam as traduções, as metáforas, aquele momento foi útil a este não como uma condição de descrever qualquer cena ou episódio, e sim porque reitera outras possibilidades normativas na narrativa.

Seria dizer de um aceito de expor a dúvida do morador, sabendo que a “narrativa de si é sempre uma *textualização* performática e provisória de sentidos, relatada para um tu que me solicita e me constitui [...] e [...] impede uma recuperação plena e uma identidade/posição própria” (PIMENTEL JÚNIOR; CARVALHO; SÁ, 2017, p. 219, grifos dos autores). Ou ainda aquela dúvida produz um contínuo da vida, da minha vida, da vida dos Arrojadados, de maneira (a)temporal, já que que o processo de iterabilidade é repetido constantemente, haja vista que “nunca diz respeito ao conteúdo acabado de uma vivência” (MUYLAERT, 2000, p. 31), além de explicar por que “as normas não atuam de modos determinísticos” (BUTLER, 2018a, p. 238).

Sei que não estou livre de uma resposta frente à dúvida daquele morador. No entanto, o que posso fazer com ela é pensar nos seus resultados – o que ela produz em mim. Essa tarefa assume certa responsabilidade de responder ao poder de produção da minha vida frente a uma nomeação da cor branca, sem deixar de expor que as condições sociais e os efeitos da minha existência não são totalmente determinados por mim (BUTLER, 2018a). Nela, eu estou lutando “invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido” (BUTLER, 2017, p. 31). Mesmo assim, coloco como necessidade de pensamento a crítica ética, que parece dizer de uma conduta moral pessoal em autobiografias ou narrativas de si mesmo. Um campo “facilitador e limitador de restrições” (BUTLER, 2017, p. 31) que, na postulação das subjetividades, logo se “descobrirá que esse *si mesmo* já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração” (BUTLER, 2017, p. 18, grifo da autora). É aqui que registro que o encontro com a dúvida do morador aponta para um não alcance de respostas. Muito provável que o que aconteça, como já está acontecendo, é a ação de estar sempre me colocando em uma situação de conflito, considerando que “a possibilidade

do *eu*, de falar do *eu* e conhecê-lo reside numa perspectiva que desloca a perspectiva de primeira pessoa que ela condiciona” (BUTLER, 2017, p. 42, grifo da autora).

Agora penso que, se diante da dúvida “*o que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*”, ao invés do constrangimento, do cerco que sentia, eu tivesse questionado o morador a respeito da minha branquidade: o que é ser branca? Talvez aquele momento nos tivesse colocado diante de uma discussão daquilo que nós somos e/ou daquilo que venhamos a ser, podendo nos dar vários nomes (DERRIDA, 2001a). Provocaria assim “uma possibilidade aberta” (DERRIDA, 1995, p. 48), um acontecimento para uma escrita inaugural. Uma “referência que aí se faz a alguma coisa” (DERRIDA, 1995, p. 50). Só que, ao invés disso, ela separa, ela coloca o outro no lugar do que é cada outro.

Aquele momento poderia também nos colocar diante de um reconhecimento de vidas em que os nomes *branca* e *negro* (moreno) colocariam em questão o *vem* das nossas vidas. Aliás, de onde vem o reconhecimento de nossas vidas? Talvez a resposta apareça naquilo que Butler (2017) postula: “a nossa capacidade de responder a um rosto como rosto humano seja condicionada e medida por quadros de referência variavelmente humanizadores e desumanizadores” (BUTLER, 2017, p. 43). Para Butler (2017) não existe nem só um rosto como uma operação de poder que determina o aparecimento do reconhecimento dos rostos de nossas vidas, pois “há uma linguagem que enquadra o encontro, e embutido nessa linguagem está um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade” (BUTLER, 2017, p. 44). Essa é sua colocação que complemento dizendo que o reconhecimento das nossas vidas vem do ilimitado das heranças existentes como repetição, e por isso “ela nunca é completamente estranha ou anterior à possibilidade da linguagem” (DERRIDA, 2001a, p. 22).

Ainda assim fico cogitando outros significados para aquilo que interpelei: *de onde vem* o nosso reconhecimento? É justamente o *vem* do branco e do moreno que ameaça confundir qualquer significação, uma vez que a cor, como critério da nomeação, priva outros sentidos. Então quero a minha leitura ressaltar que a forma como fui nomeada na dúvida do morador, “*o que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*”, seja ela uma saída voluntária para o querer dizer – “representa tudo aquilo que, embora entrelaçando-se com a expressão, não pode ser retomado em um discurso deliberado e permeado de querer-dizer” (DERRIDA, 2001a, p. 44). Assim, nada modifica o dizer, e sim manifesta uma expressão imediata “daquilo que se deixa ouvir dos sons que ele profere” (DERRIDA, 2001a, p. 47). Seria proferir antecipadamente o nome da relação minha com ele e os Arrojadados. E a nossa existência como nomeação – o lugar da representação imaginada. Entretanto, se quero

pensar o que é ser branca no quilombo do Arrojado, preciso reconhecer que, se há uma identidade na negritude morena deles e na minha branquidade, decorre não só da nomeação como também da noção do humano – “do que conta como humano, e ainda mais importante, de *quem* conta como humano” (BIESTA, 2013, p. 22).

Esse assunto já foi trazido nesta narrativa e articulado com outros pesquisadores (BUTLER, 2018; 2018a; BARAD, 2017). Contudo, quero expor o pensamento de Biesta (2013), cuja defesa parte da ideia da educação e aprendizagem e do que constitui o humano dentro de uma comunidade comum incomum. A partir dessa ideia, dialogar com Butler (2018; 2018a) e Barad (2017), pensando que isso me levará ao segmento do que é ser branca ao segmento moreno. E ao retorno de uma das questões que têm rondado esta autobiografia: o que é ser quilombola? Então prossigo afirmando que essa noção do humano poderia ser pensada pelo ideal de exclusão de interação humana, social, política, econômica e *educacional*. Grafada a palavra educacional, aponto que ela não é para ser compreendida como treinamento do conhecimento escolar, e sim da pessoa humana. Falo isso sob a via de que a questão do humano é para mim uma questão aberta à representação – tanto uma possibilidade ou uma *desejabilidade* (BIESTA, 2014; BUTLER, 2018; 2018a), apostando que nem todo humano é apenas humano ou suficientemente humano. Com isso, talvez seja agora possível apreender “o ser humano como uma coisa entre outras coisas” (BIESTA, 2014, p. 21).

Devido a essa colocação, é necessário olhar para como as normas atribuem sentidos ao humano e como elas excluem aqueles que não vivem de acordo com as normas da humanidade. Em Biesta (2014), há um problema a ser pensado: há uma especificação de uma norma do que significa ser humano. Isso é esclarecido com base na ideia de humanismo, ressaltando que a pessoa humana recém-chegada não possui a oportunidade de mostrar quem ela é e o que ou quem deseja ser. “O humanismo parece, assim, incapaz de estar aberto para a possibilidade de que os recém-chegados possam alterar radicalmente nossa compreensão do que significa ser humano” (BIESTA, 2014, p. 22). Por outro lado, Butler (2018; 2018a) tem acentuado o humano em disposição das condições de vida – quais vidas são determinadas como vidas ou percebidas como vidas e quais vidas não assumem a percepção de vida. Trata-se, pois, de uma distribuição da vida e da precariedade que expõe as condições materiais em que as vidas daqueles que não são consideradas lamentáveis ou valiosas “são obrigadas a suportar a privação da fome, do subemprego, a privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte” (BUTLER, 2018a, p. 45).

Entender essa defesa de Butler requer expor que “há *sujeitos* que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há *vidas* que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2018a, p. 17, grifos da autora). E por isso, junto a Butler (2018; 2018a) e Biesta (2014), pergunto: *a nomeação assume uma vida?* Parece-me que é preciso olhar para o “cultivo” da vida e do humano não para afirmar que a nomeação assume qualquer vida ou qualquer humano, mas para conhecer como tratamos a questão de vida e do humano e, conseqüentemente, vida-humano. É aqui que vejo que seja um dos pontos centrais da provocação feita pelo morador do quilombo do Arrojado: como tratamos a vida, o humano e a vida-humano.

Dessa forma, perguntar “*o que uma menina branca faz na comunidade e por que tanto interesse nos negros?*” não formula o que está na vida – nela há aspectos os quais não são acessíveis ou conhecíveis, ainda que reconheçamos que o *nós* que habita nossas subjetividades seja social. Assim, a vida, o humano e a vida-humano são ilimitadas, porque reside em cada uma delas uma variação de eus que, contingente, abre para possibilidades também de não ser vida, o humano e a vida-humano. Ou já não ser. Ou de ser e fazer diferente. Não é simples o que estou afirmando, pois pontuo que a vida, o humano e a vida-humano assumem modos imprevisíveis e dependentes da vida, do humano e da vida-humano – um espaço intersubjetivo que perturba a necessidade de posicionar-se naquilo que somos interpelados, sobretudo se houver urgência para superar problemáticas e implicações da vida humana. É sobre esse posicionamento que especulo um sentido para a provocação do morador: o pronome *que* e a conjunção *por que* postos na pergunta chamam a uma presença no mundo de diferenças e com imediatez para o dito. Mas algo aí precisa ser dito: a estranheza do morador com a presença de uma “menina branca” com interesses em negros (morenos). Há questões para a estranheza, e com razão afirmo que “o estranho é produzido em consequência de uma construção específica do que é próprio, apropriado, familiar, racional” (BIESTA, 2014, p. 86). Justamente por isso pergunto: quem conta e o que como estranho? A menina? O interesse em negros? A menina branca? A menina branca com interesses em negros? Os negros do quilombo do Arrojado?

A lógica da inquietação feita anteriormente, *a nomeação assume uma vida?*, adensa algo mais profundo quando a trago para a estranheza, pois aqui há algo que é o “agir num espaço público, o espaço onde estamos com os outros” (BIESTA, 2014, p. 88) – um espaço em que sou estranha para o morador do quilombo e o morador do quilombo é estranho para mim. Somos, então, todos estranhos! (BIESTA, 2014). Apesar disso, tem algo interessante da nossa estranheza: as condições e os efeitos dela. Sem dúvida, ela produz distintas ações

sociais e performáticas (BARAD, 2020; 2017) e age como uma ação que Barad (2020, p. 314) nomeia de “intra-atividade-interativa”<sup>65</sup> e “intra-ação” (BARAD, 2017, p. 20) – um emaranhado performático do “espaçotempomaterialização” (BARAD, 2020, p. 338), que circunscreve os complexos ontológicos de cada sujeito.

Isso de certa forma abre um caminho para falar o quanto a performatividade pode representar nossos processos ontológicos ativos no devir do mundo (BARAD, 2017). Para Barad (2017), essa performatividade age como um conjunto de forças “material-discursivas” (BARAD, 2017, p. 16) importantes para as relações humanas e não humanas – a intra-ação ou a intra-atividade-interativa. De forma explicativa, essa abordagem “rejeita a fixação representacionista em *palavras* e *coisas*” (BARAD, 2017, p. 19, grifo da autora) e defende “*uma relação causal entre práticas excludentes específicas corporizadas como configurações materiais específicas do mundo* (i.e., práticas discursivas/(con)figurações, mais que ‘palavras’) e *fenômenos materiais específicos* (i.e., relações, mais que ‘coisas’)” (BARAD, 2017, p. 19, grifo da autora). Seria um modo agencial de corporizar significados na relação com outro – humano, não humano ou o humano não totalmente humano. Assim, no pensamento de Barad (2017; 2020), sempre há um modo de intra-ação na atividade do fazer do espaço-tempo. Mas e o estranhamento? Volto a ele para dizer que, ainda que os processos de relação ocorram na intra-ação ou na intra-atividade-interativa, o estranhamento é peculiarmente humano. É por essa razão que, me parece, o fato de eu, uma mulher branca, com interesses em negros, é um problema a ser superado.

Esse problema não se resolveria apenas pela intra-ação, pois há declarações significativas atuando continuamente nas condições sociais e históricas do quilombo do Arrojado – as quais não posso dizer que não são reais. Entretanto, pela intra-ação talvez fossem possíveis outras implicações na relação entre mim e os quilombolas e o Arrojado, sem que deixasse de fora “uma contínua performance do mundo em sua inteligibilidade diferencial” (BARAD, 2017, p. 25). Coloco como possibilidade porque penso que a estranheza sempre estará imbricada em nós. E isso não altera a intra-atividade nossa com o mundo (BARAD, 2017; 2020), pois o que importa “é o fato de que marcas são deixadas nos corpos” (BARAD, 2017, p. 28) e corpos já enunciam alguma coisa. É nisso que quero me colocar: marcas e enunciações no estar com outros onde tudo importa: o corpo, a vida, o dito,

---

<sup>65</sup> Para Barad (2020, p. 314), “todos os corpos, não apenas os humanos, materializam-se através da performatividade do mundo – sua intra-atividade iterativa. A matéria não é apresentada como mero efeito ou produto de práticas discursivas, mas como fator agente em sua materialização iterativa e, por efeito, a identidade e a diferença são radicalmente retrabalhadas”.

o não dito, a paisagem, a voz, o visível, o invisível, a invenção, a reinvenção e o processo de algo novo no mundo. E num momento dizer como o poema da Cecília Meireles “Não te encontro, não te alcanço.../Só – no tempo equilibrada, desprendo-me do balanço que além do tempo me leva./Só – na treva, fico: recebida e dada./Porque a vida, a vida, a vida, a vida só é possível reinventada” (MEIRELES, 1987, p. 195).

E como e se tudo importa, para esse momento trazer a pergunta de Biesta: “Que voz podemos usar se queremos falar com o estranho, com aqueles com quem não partilhamos uma língua comum?” (BIESTA, 2014, p. 90). Se eu considerar que a voz é algo que já existe, mas que só aparece como reivindicação, como resposta a algo, então usar a voz não faz possível tornar o outro igual a nós, às nossas singularidades, pois “nossa subjetividade não reduz quem nós somos para as comunidades, tribos ou clãs que são parte de (nossa identidade) nem eleva nossa subjetividade a algum modo universal de racionalidade” (BIESTA, 2014, p. 99). Nossa subjetividade não pode estar posta como algo universal e, por isso, antes de tudo considerar as condições de como estamos no mundo. Ela não deve ser pensada em termos de consciência e ou essência, porque “o que constitui a nossa subjetividade, o que nos constitui em nossa subjetividade é o modo como nós – você e eu como seres singulares – respondemos” (BIESTA, 2014, p. 100). É o modo como eu, os Arrojados e você respondemos ao nome, considerando que, “como em toda assinatura humana ou divina, é preciso o nome” (DERRIDA, 1995, p. 53), que pela nomeação seja salvo, esteja a salvo a coisa mesma de si mesmo. Trata-se da responsabilidade de ir “além daquilo que é dito, visto ou conhecido dele; responder ao verdadeiro nome de Deus, ao nome ao qual Deus responde e corresponde além do nome sob o qual o conhecemos ou que ouvimos” (DERRIDA, 1995, p. 55). Ou suspender a exigência completa de uma identidade, a qual parece requerer sempre de nós que a deixemos à mostra.

É por isso que, quando interpelada pelo morador a responder o motivo de estar na comunidade, não importava como minha resposta soasse. A ele não interessava saber o motivo da pesquisa no Arrojado e com os Arrojados, mas a “menina branca” entre os moradores. Naquela ocasião, não sabia se eles já haviam passado por experiências de “uma menina branca” entre os morenos quilombolas, e, por isso, não sabia o que poderia ser feito, senão ser responsiva ao estranho, “ser *responsivo* e *responsável* em relação ao que o estranho exige de mim” (BIESTA, 2014, p. 93, grifo meu). Eu assumia a responsabilidade de responder à pesquisa e a meus interesses naquele lugar, e isso me ecoava uma maneira ética, sobretudo em resposta àquilo que ouvia da minha voz. Eu respondia ao outro estranho de mim, ao outro estranho quilombola, ao quilombola que atribuía o estranho a mim e à “voz que



jamais foi escutada antes” (BIESTA, 2014, p. 95). Nisso está o reconhecimento do outro nomeado como moreno quilombola, que, de igual modo, buscava algum reconhecimento na “menina branca”. Aquele momento certamente exigia declarações quanto aos eus de nós – de mim e do morador. Exigia respostas sem respostas e sem “temer a discussão” (DERRIDA, 1995, p. 51). Exigia que nossos eus salvassem o nome do nosso reconhecimento – este que só é possível pela falta, posto que, “ele deve fazer falta, é preciso um nome que faça falta. *Chegando* então a *se apagar*, ele *será salvo*” (DERRIDA, 1995, p. 53, grifo do autor).

Essa exigência não é agradável; é difícil, é dolorosa, porque requer que assumamos como estamos e como viemos ao mundo. Requer que assumamos a condição de “sermos desorientados por algo que não somos” (BUTLER, 2017, p. 60). Com isso, eu fico pensando em como me sentia desorientada ou talvez fracassada por não conseguir dar uma resposta sobre “a menina branca”, porque não existia ali uma identidade pessoal sobre a ela. E ali mesmo eu percebia de imediato um limite dos nossos reconhecimentos. É claro que esse nível de pensamento recaí de melhor maneira agora, enquanto escrevo, enquanto eu e o morador estamos sentados no chão do alpendre da casa daquela tarde quente de verão. Enquanto nossos olhares voltam-se mais sobre a paisagem do que mesmo para a corporeidade de nossas raças. Mas ele estava ali, buscando uma resposta. E ela estava sendo captada e pedindo para saber de nossos eus. Ela estava nos fazendo responder sobre conhecer o outro estranho – a mim e ao quilombola moreno do Arrojado –, ao mesmo tempo que sabia “não esperar nunca uma resposta satisfatória” (BUTLER, 2017, p. 61). Além do mais, aquele momento anunciava um campo distinto, dada a dúvida do morador: o que faz a menina branca na comunidade? Era o irreconhecível no reconhecimento da norma, naquele espaço de aparecimento, que não necessariamente está fixo em um lugar localizado. Nisso, naquela condição em que estávamos, eu aparecia para o morador e o morador aparecia para mim, “o que significa que o espaço entre nós nos permite acontecer” (BUTLER, 2018, p. 85-86). Estávamos eu, o morador e os demais Arrojados apoiados “pela organização material do espaço” (BUTLER, 2018, p. 86).

Embora não dissesse que buscava uma resposta satisfatória no quilombo e em quilombolas, e que o morador ouvisse uma resposta satisfatória, apelei assim ao que “se chama o corpo próprio” (DERRIDA, 2001a, p. 42), pressupondo que, antes mesmo de narrativas, já sabia “dizer eu” (DERRIDA, 2001a, p. 43), isso que de certa forma corresponde a uma modalidade da autobiografia, da narrativa de si mesmo, do discurso da narrativa de vida, posto que de/em “todos os vividos dependem necessariamente dela e o sentido de toda região ou de todo objeto determinado se anuncia através dela” (DERRIDA, 2001a, p. 17). Mas no eu “não há calculabilidade, a partir do momento em que nunca o Uno de uma língua, que escapa a qualquer

contabilidade aritmética, é determinado” (DERRIDA, 2001, p. 45). Esse apelo que propus registrava que, corporalmente, já nos tornávamos acessíveis um para o outro, “cujas perspectivas não podemos antecipar nem controlar completamente” (BUTLER, 2018, p. 86). Na realidade, o aparecimento corporal de nós, no exercício performático, constituía no *entre* de nossas subjetividades “uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia” (BUTLER, 2018, p. 86), o que mais me leva a crer que responder sobre o que fazia na comunidade e interesses em negros (morenos) quilombolas nunca iria trazer satisfação ao morador.

Isso se mostra mais claramente quando não há uma busca pela satisfação ao outro e, então, “deixamos o outro viver”, sabendo que deixar o outro viver é “parte da definição da ética do reconhecimento” (BUTLER, 2017, p. 61). É parte de aceitar que todos nós agimos pela necessidade de nossos corpos e que as exposições deles agem de forma diferenciais à vida, calculando que, no espaço do reconhecimento, haverá sempre o aspecto da precariedade – que pode rapidamente “significar liberdade e igualdade” (BUTLER, 2018, p. 55). Entretanto, já sabendo que nenhuma resposta traria satisfação, na ocasião, me interessava mais a aceitação do que a satisfação. Contudo, se o direcionamento era responder “o que uma menina faz na comunidade”, sugeria também responder quem eu era – como se responder ao EU fosse possível.

No entanto, não é possível rechaçar a possibilidade de resposta ao projeto do reconhecimento, pois, como parte de um todo amplo da vida política e da vida social, faz emergir possibilidades humanas, não humanas ou quase humanas existenciais e existentes, à qual podemos ser contra ou a favor. Eu existo em um sentido de exposição corporal e de aparência e, em parte, é isso que constitui minhas singularidades. Por mais que eu queira (se eu quisesse), não poderia livrar-se delas. Elas são “uma característica da minha corporalidade e, nesse sentido, da minha vida. [...] não é algo que posso controlar” (BUTLER, 2017, p. 47). Elas me tornam reconhecível na minha sociabilidade, mas sempre operando em normas.

Isso é válido mesmo para reconhecer esse outro estranho a mim que é moreno e do quilombo, posto que, se preciso ou quero atribuir certo reconhecimento, não posso fazer sem o uso de critérios que lhe confere a legitimidade. E talvez transpor a ideia corporal da aparência, pois dos critérios de nomeação para morenos é preciso também considerar os aspectos sociais, culturais, históricos, políticos e os quilombolas, e em todos esses aspectos – nos limites de cada Eu dos quilombolas – constituindo o sujeito pela experiência (MILLER; MACEDO, 2018). Se aceitarmos essa visão, estaremos de algum modo colocando o desejo de dizer que todos merecem ter reconhecimento (BUTLER, 2018; 2018a). Que todos merecem

estar inclusos no regime de direitos da existência que não esteja necessariamente pertencido a um Estado nacional, e nisso persistir no desafio corporal que é, “quando o corpo *fala* politicamente não é apenas na linguagem vocal ou escrita” (BUTLER, 2018, p. 92, grifo da autora).

Aqui eu estou falando do lugar de direito da performatividade que está dada ao corpo, tanto na ação quanto na reivindicação de cada um aparecer. “Esse direito não está codificado em lugar nenhum. Ele não é garantido de outro lugar ou por uma lei existente, mesmo que algumas vezes encontre suporte precisamente aí” (BUTLER, 2018, p. 93). Ele é reconhecido dentro de um processo de identificação, quando os corpos “aparecem e agem, quando recusam e persistem, em condições nas quais esse fato por si só ameaça” (BUTLER, 2018, p. 93). E toda identificação é tudo que aparece, age e ameaça; e “tudo isso é a mesma coisa ou, indiferentemente, o outro” (DERRIDA, 1995, p. 57). Entretanto, reconhecer o processo de identificação implica “ver que o outro é como eu e ver que o outro está fazendo o mesmo reconhecimento da nossa semelhança” (BUTLER, 2017, p. 59), e por isso, nomeando.

Esse ato em ocasião de reconhecer ou tornar-se reconhecido implica ver algo diferente e semelhante, descentralizando o processo da alteridade. O nome de nomear a cor ou qualquer cor, seja moreno ou branco, produz assim um conjunto de efeitos poderosos que declara em qual quadrado o sujeito é marcado, enquadrado (BUTLER, 2018, 2018a). Nomear, então, aplica-se também a uma fantasia de representar o que foi atribuído. Aplica-se ao constrangimento da revelação da *menina branca com o negro moreno do quilombo* e limita a liberdade de qualquer narrativa. Por essa razão, tenho me perguntado: se não fosse a cor, como a dúvida do morador anunciaria o discurso do reconhecimento? A tona disso aparece porque sempre fui objeto de comparação entre os Arrojados. Na verdade, a minha a cor foi a marca da diferença entre mim e eles, eles e os outros, eles e os de fora, quilombolas e não quilombolas. Não faço conta das vezes em que anunciavam, quando interpelados sobre o reconhecimento quilombola, a afirmativa de que isso se dava porque há “*uma cor mais fechada de que a sua*” (ALZELINA, 2014); “*Porque você é branca e eu sou mais negro, moreno*” (MARCOS, 2015); “*Porque eu sou morena e você é branca*” (WILLIAN, 2015); Porque “*Nós os morenos. A nação morena é quilombola*” (ALAÍDE, 2014); “*Porque a gente é assim, moreno*” (FÁTIMA DE AGENOR, 2014), evocando uma regressão ao outro, posto que o moreno e o branco são “Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida” (DERRIDA, 2001a, p. 57).

Porque eles são, porque eles dizem que são morenos, não há como desviar para outra direção. Há muitas significações para a cor, mas quero olhar para a minha, nomeada como

branca. Essa cor que é lida quase como um evangelho, por parecer dizer do corpo e da alma, pode ir do céu ao inferno. Do lugar no céu à espera do flagrante da minha cor que me conduz ao inferno. Como se eu fosse a única herdeira dela. Como se eu a defendesse. Como se eu tentasse anunciar a identificação dessa cor como superior, quando o desejo é “queimar tudo para se entregar à língua – a esta língua” (DERRIDA, 2001a, p. 64): de que não sou isso nem aquilo. Ou ainda, nessa situação, “uma vez mais, deveríamos dizer de qualquer coisa ou de qualquer pessoa o que se diz de Deus ou de outra coisa. Pensamento de qualquer um a respeito de qualquer um ou de qualquer coisa, *não importa*” (DERRIDA, 1995, p. 60, grifo do autor). Assim, estaríamos agindo sob a ideia de que cada um é o que é na diferença, e que essa diferença não é o que está nomeado. Deveria ser essa a única possibilidade que nos aguarda (BIESTA, 2013), já que o que nos permite estar na relação com os outros é a diferença.

Não sei se este seria o melhor momento para falar de Nívia<sup>66</sup>, que, sob o critério de nomeação, poderia ser menos morena que os demais moradores. Isso me vem à memória porque foram muitos os momentos quando caminhava na direção da casa de Alaíde, avistava-a na residência do seu pai, Raimundo. Ninguém questionava o fato de ter uma moradora menos morena na comunidade. Nem mesmo eu cheguei a duvidar da sua negritude e da sua afirmação como quilombola, pois o que contava ali era o poderia ser anunciado no quilombo. É evidente que havia razões para duvidar da “menina branca” no quilombo, e isso, de certa forma, envolvia um dispositivo acionado pela narrativa de querer saber o que poderia acontecer com minha presença naquele lugar. Embora eu soubesse que a comunicação do corpo de Nívia acionava junto a eles a resistência à precariedade, não há como deixar de dizer que eu também possuía um corpo e que o exercício de nossas liberdades, minha, dela e deles, expõe maneiras “de exercer direitos e que, em conjunto, fazem surgir um espaço de aparecimento, assegurando a sua transponibilidade” (BUTLER, 2018, p. 103). Das condições de nossas nomeações, que atribui a ela como menos morena, na propriedade dos corpos, a principal definição seria a própria preservação, que “significa que a vida do corpo – sua fome, sua necessidade de abrigo e proteção contra a violência – se torna uma importante questão de política” (BUTLER, 2018, p. 105). Aliás, dado esse critério de nomeação, “menos morena”, é possível dizer de alguém ser menos morena?

Ainda que Nívia tenha me localizado ser morena e do quilombo, ela estava sempre naquele lugar de menos morena, que não seria nem negra nem morena, tampouco branca. Ela

---

<sup>66</sup> Nívia era filha de Raimundo e residia no Arrojado de Alaíde. Faleceu em 2016, vítima de homicídio.

estava constituindo sua afabilidade entre mim e os Arrojados, que “vai além de nós” (BUTLER, 2018, p. 106). Ela estava expondo a sua precariedade e acionando outra maneira dependente de instituição política e social para persistir como morena do quilombo. A vista disso traz à tona que o “corpo é constituído por meio de perspectivas que não pode habitar. Outra pessoa vê o nosso rosto de uma maneira que não podemos ver e ouve a nossa voz de uma maneira que não podemos ouvir” (BUTLER, 2018, p. 106). É por isso que, como vetores de poder, o corpo está sempre em muitos lugares – “sempre lá, e ao mesmo tempo aqui, e essa despossessão marca a sociabilidade à qual pertencemos” (BUTLER, 2018, p. 106). Desse modo, no Arrojado, corporalmente, Nívia agia junto aos quilombolas, mas também assegurava uma cobertura sobre suas necessidades, desejos e exigências de ser menos morena. Isso significa que a situação de localidade da cor se confunde no registro das nomeações. A minha escolha de pensamento aqui se desdobra na ideia de que uma nomeação é o que há e o que pode haver, a qual postula que “um nome de Deus, em uma língua, uma frase, uma prece, torna-se um exemplo do nome e dos nomes de Deus e em seguida dos nomes em geral” (DERRIDA, 1995, p. 65).

Em outra via, a evocação da nomeação nunca é o sujeito em si, senão a produção de uma imagem em que o sujeito a assume o que “implica a representação do sujeito na ordem diferenciada da alteridade” (BHABHA, 2013, p. 84). Assumir a negritude morena nos Arrojados exhibe o discurso ambivalente, a imagem dupla do moreno-negro ou, como chamei, moreno-menos-moreno, invisível no espaço-lugar da presença (DERRIDA, 1991). Para mim, já está claro que a problemática não é a cor, e sim o modo como é anunciada – um pertencimento nacional, cultural ou racial. Se em mim a cor branca dá lugar a tudo que não anuncio, “a tudo que ela não é” (DERRIDA, 1995, p. 66), ofertado ao outro pela tradução, entre os quilombolas do Arrojado o aparecimento de cor morena exige que, repetidas vezes, revoguem as normas de cor negra, abrindo a possibilidade para nova identificação – moreno ou “*essa cor mais fechada*” que Alzelina narrou. Isso exige que eu pense as questões ontológicas que evocam o que possa ser acessível ao reconhecimento ao mesmo tempo que o reconhecível é negociado, apagado, atribuído. Exige que eu olhe para outros lados e deixe passagens para o outro ser (DERRIDA, 1995), o que significa “deixar o próprio Deus, abandoná-lo, isto é, ao mesmo tempo deixá-lo e (mas) deixá-lo (ser para além de ser-qualquer coisa)” (DERRIDA, 1995, p. 68) e, então, ele próprio dizer aonde chegar, tratando-se assim de “hospitalidade” (DERRIDA, 1995, p. 69). Exige também que eu, como estranha, me coloque com certo temor para aqui ouvir o que e quem anunciam sobre mim: do ser ou não ser.

Esse temor talvez ainda apareça porque me parece que, ao dar passagem para outro, estou também exigindo uma passagem que rompe a hospitalidade do direito, posto que não há

uma exigência “dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome” (DERRIDA, 2003, p. 25). Isso ressoa à imaginação de que há sempre um limite na hospitalidade, há sempre um imaginar coisas naquilo que hospeda o outro e naquilo que me hospeda, já que a “questão da hospitalidade é, assim, a questão da questão; mas também é a questão do sujeito e do nome como hipótese da geração” (DERRIDA, 2003, p. 27). Então eu fico devaneando a respeito de que o horizonte da hospitalidade da minha relação com os Arrojados não é passível de ser calculada. Que no momento da dúvida do morador havia a impossibilidade de avistar um lugar de manter-me no quilombo – a impossibilidade de uma estada ali, porque havia o medo da dúvida virar um coro de rejeição “da menina branca” com interesse em negros, pensando que eu, como entranha para eles e eles estranhos a mim, estava anunciando “a chegada do que chega” (DERRIDA, 2003, p. 31), e nisso o reconhecimento das nossas diferenças, das nossas estranhezas, que, vistas “sem saber. Sem sabê-lo, o saber do lugar, e o saber do nome do lugar: onde está, aonde vai. [...] Entre o profano e o sagrado, o humano e o divino” (DERRIDA, 2003, p. 31-33). E entre aquilo que eu pretendia entre os Arrojados nas condições e posições de nossas raças: “O desejo de Deus, Deus como o outro nome do desejo trata, no deserto, com o ateísmo radical” (DERRIDA, 1995, p. 70). Essa fantasia que coloca a dimensão da vida corporal em exposição e pela qual não há como escapar da precariedade e da vulnerabilidade que é estar e aparecer no mundo (BUTLER, 2018; 2018a).

Contudo, nessas minhas posições, acho possível colocar em dúvida a dúvida do morador: ela poderia ser refeita? Eu trago isso pensando que ela pode me conduzir a uma essência da “menina branca”, já que “é uma ideia depurada [...] que busca a essencialidade pela via da identidade” (HEUSER, 2008, p. 60). Para mim, mais vale pensar a diferença do que o essencial, pois a diferença está além dos fundamentos universais. Sei que já coloquei isto nesta autobiografia, mas eu gostaria de dizer ainda que ela está “além da verdade, da finalidade, da identidade. Para além da emancipação, do sujeito consciente e soberano, do conhecimento natural e objetivo. Enfim, para além da metafísica” (HEUSER, 2008, p. 67). De certa forma, a diferença do reconhecível está para além do terreno de posição da cor, do dizer “a menina branca” ou Arrojados como “morenos”, abrindo assim significados à representação da identidade. A questão não é encontrar a cor ou o sujeito da cor, “mas sim entender o humano como um ser relacional e social, um ser cuja ação depende da igualdade e um ser que articula o princípio da igualdade” (BUTLER, 2018, p. 98). E nisso está a crítica de que, para entender o humano como relacional e social, “a liberdade não vem de mim ou de você. Ela pode acontecer,

e acontece, como uma relação entre nós ou, na verdade, misturada conosco” (BUTLER, 2018, p. 98). Uma crítica essencial pela desconfiança de análise completa do sujeito.

Há aqui um aspecto que é próprio da autobiografia: o desconforto que é olhar para a suposta liberdade – essa que jamais pode ser totalmente conhecida. Ou naquilo que postulam Miller e Macedo (2019): a dificuldade de expressar que, em situações particulares, “há limites, opacidades na capacidade dos sujeitos de dar conta de si para si e para os outros” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 953). Essa dificuldade (ou a complexidade) é um sobreaviso de que o sujeito nunca está presente em si mesmo e que a relação de si para si e para o outro deve ser “capaz de descrever intra-ações de múltiplos fatores que constituem a subjetividade, incluindo o linguístico, o racial, o material, o sociocultural e as preferências sexuais, dentre outros” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 956). Penso que seria o caso também de dizer do constrangimento das imagens, “que são sempre produzidas lado a lado e em competição umas com as outras” (BHABHA, 2013, p. 61), ou que, por supor uma imagem, “é consubstancial ao que se refere, poderia revelar aquilo que lhe dita a sua alma” (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 19). Mesmo assim, isso não dá primazia às muitas experiências que repousariam o sujeito, a ressaltar que sua ontologia “sempre existe em relação ao e com o social” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 958), sempre existe como exposição de desejos que são produzidos na relação com os outros e com as normas sociais e que de alguma forma antecedem os outros ou esses outros dos sujeitos.

Essas considerações que subempreguei até aqui são para dizer que, na possibilidade do humano – do que é e quem conta como –, é possível viver uma vida humana na unicidade da diferença de cada um de nós: eu na condição de mulher branca ou “menina branca” e os quilombolas do Arrojado como os morenos ou como negros, ou “*essa cor mais fechada*”, ou ainda, como anunciei em Nívia, o menos moreno. Sei que trazendo isso me coloco em jogo de conflitos de que não é uma questão muito prática pensar a unicidade de cada um, porque exige responder como viver uma vida humana na unicidade. Mas me arrisco, sob a condição do meu constrangimento quanto à dúvida do morador, que sempre me ronda, me persegue e exige que eu responda a isso que chega. Então eu parto da ideia da relação de proximidade que aparece para mim como uma obrigação ética. Essa obrigação diz sobre a questão de que, quando estamos em uma relação com outro ou em um grupo, descobrimos que há coisas às quais não é possível acessar ou aquilo que é acessível nem sempre é possível entender. No entanto, há algo que é a condição do encontro e a possibilidade de conhecer esse outro e de imediato “honrar os princípios de integridade corporal e da não violência e as reivindicações territoriais ou de direito de propriedade” (BUTLER, 2018, p. 112).

Trata-se de ir além de qualquer ato intencional, pois, a despeito de nossas diferenças, há nossas resistências às violências sociais, culturais e políticas. E isso, no trato da unicidade, não precisa de consentimento ou acordo deliberados para saber que cada outro está buscando viver uma vida menos precária. Essa minha fala lembra-me uma questão trazida por Butler (2018; 2018a) a respeito da responsabilidade – não no sentido de ser responsável pelo outro, mas de ser responsivo: “se não sou a causa daquele sofrimento, ainda assim sou responsável por ele de algum modo?”. Sei que não tenho uma solução para a questão, mas com Butler (2018) articulo que é preciso entender que a voz que denuncia um responsável “está ligada a uma forma indefinida de endereçamento” (BUTLER, 2018, p. 113).

Com isso em mente, volto a falar da unicidade de cada um, à vista de expor a receptividade. Ela é uma condição para ação ética da diferença, que em qualquer tempo exige proximidade e distância. Na verdade, o que quero dizer é que essa receptividade na/da relação ética traz um pertencimento de que a minha vida, a vida dos Arrojadados, as nossas vidas dependem “de um mundo de outras vidas, constituídas em – e por – um mundo social” (BUTLER, 2018, p. 120), que distintas de mim e deles e daquilo que pode ser reivindicado à vida, “não podem ser reduzidas a um cálculo egoísta” (BUTLER, 2018, p. 120) de nossas partes, assim como a um movimento de ação apaziguável, já que há no corporal dessas outras vidas precariedades e vulnerabilidades como fundamentos presentes.

Sei que posso ampliar esse pensamento dizendo que a unicidade precisa da precariedade e da vulnerabilidade, porque é isso que resulta da existência e da diferença de cada um. Como seres corporais, dependemos delas para que nosso algo mais frágil apareça e mesmo apareça em conflitos de reivindicações para a distribuição desigual da precariedade e da vulnerabilidade (BUTLER, 2018; 2018a; 2017), essas que dizem respeito “às vidas que são passíveis de luto e de que devem ser protegidas e às vidas que não são passíveis de luto ou que são dignas apenas de um luto marginal e episódico e, nesse sentido, já estão perdidas em parte ou completamente” (BUTLER, 2018, p. 129). Talvez essa seja a característica principal de buscar viver na unicidade de cada um com um olhar de proteção para aquilo que é negligenciado na vida e no mundo, as condições de direitos de viver de forma mais vivível, tantas vezes já colocadas nesta autobiografia. Aliás, penso que não chegaremos a lugar algum se não começarmos a ser responsivos para a sustentação da vida, considerando que a busca por sermos responsivos fornece ideias e “ideais pelos quais devemos lutar” (BUTLER, 2018, p. 131). Isso certamente não é uma obrigação, e sim uma condição ética para a vida, ainda que não haja garantias para um boa vida. Assim, não importa o que somos ou como fomos ou



estamos nomeando uns aos outros, porque, se há alguma deliberação, ela está no direito de existir e viver. E viver de maneira vivível e acessível ao e no mundo.

É com isto que quero ficar da dúvida do morador, sabendo que o constrangimento existe, como também, que eu, ele e eles – os Arrojados –, “somos aqueles que nunca foram escolhidos, que surgem nesta terra sem o consentimento de todos e que pertencem, desde o início, a uma população maior e a uma terra sustentável” (BUTLER, 2018, p. 132). Somos aqueles que, cada um à sua maneira, buscam resistir às precariedades e a todo o perverso de abuso e exploração que ronda nossa presença. Somos aqueles que estão sob a “violenta imposição do nome” (DERRIDA, 1995, p. 70), e, por isso, “cada vez mais o sentimento de que *deserto é* o outro nome, senão o próprio lugar do *desejo*” (DERRIDA, 1995, p. 70, grifos do autor). Somos aqueles “todos os não escolhidos, mas, ainda assim, somos os não escolhidos juntos” (BUTLER, 2018, p. 132). Somos então aqueles que já estão a entender que, a cada esquina, há algo radicalmente aberto para a vida – para o existir da vida. Nós, os não escolhidos!

## 6 PONTO VI

Quanto mais eu narro, mais provo ser menos capaz de fazer um relato de mim mesma. O “eu” arruína minha história apesar de suas melhores intenções.

*(Butler, 2017, p. 89)*

O outro aqui é a condição de possibilidade da minha vida afetiva, acomodado dentro de mim como objeto-fonte que dá origem a minhas pulsões e meus desejos

*(Butler, 2017, p. 102)*

O fato de não haver reconstrução narrativa definitiva ou adequada da pré-história do “eu” que fala não quer dizer que não possamos contá-la; significa apenas que, no momento em que narramos, nós nos tornamos filósofos especulativos ou escritores de ficção.

*(Butler, 2017, p. 103)*

O espaço desta narrativa é limitado e ao mesmo tempo inesgotável. Ela, por mais que me exija um término, não é possível ser finalizada. Mas sinto que é o momento de ir parando a escrita, diminuindo as palavras, as linhas, as perturbações, ainda que sabendo que elas vão continuar a me assombrar. As aflições de ontem ainda estão em mim e mesmo assim o dia já passou e permanecem quase todas. É por isso que não sei se dei respostas às experiências narradas nem acho que quando eu as escrevi fosse essa a intenção. Ou talvez tenha sido. Não sei! É possível uma resposta? Quero voltar aos traços iniciais desta escrita autobiográfica porque agora penso nos vestígios que deixei para trás. Esses traços arrastaram-se por toda a narrativa e, ainda que eu desejasse que os vestígios não mais existam, isso seria impossível, porque nelas há uma responsabilidade responsiva de dizer coisas que não se limitam ao que já conhecemos. E certamente não é, por vezes, agradável, pois não respondo só ao outro, respondo também a mim mesma. Apresento esse pensamento sob o argumento de que “pode ser difícil e doloroso vir ao mundo, assumir a responsabilidade que nos aguarda, expor-nos ao que é outro e diferente. Entretanto, é isso o que nos torna únicos e, em certo sentido, humanos” (BIESTA, 2013, p. 100). De alguma maneira o difícil e doloroso de estar no mundo é o que constitui nossa subjetividade, e por isso a única coisa a fazer é responder aos quantos dos outros de nós cabem nessa subjetividade. Nessa minha declaração imagino que deixei de responder algo nesta narrativa e, se fiz isto, quero agora tentar. Mas um tentar de quem sente-

se tentada a responder isso como possibilidade para... sem a certeza ou um dever de assumir que vá conseguir.

Quando Butler (2017) apresenta modos de relatar a si mesma, coloca o falar de si como um movimento que está condicionado a uma ação ética e aponta que o relato só é possível como impossibilidade de narrativa plena. Nesse seu posicionamento, ela discorre que nenhuma história que fala de si mesma, inserida em uma sequência das experiências da vida – “minha vida” (BUTLER, 2017, p. 89) – carrega a possibilidade de ser, apenas de si mesmo, já que “desde o princípio, estamos eticamente implicados na vida dos outros” (BUTLER, 2017, p. 87). Dizer isso é assumir que, eu, você ou os Arrojadados, quando buscando contar uma história de si, não está apenas conectado ao passado – “não comunico algo sobre meu passado, embora não haja dúvidas de que parte do que faço consiste nisso” (BUTLER, 2017, p. 89). O que é possível fazer, na verdade, é um movimento performático, uma encenação do si-mesmo. Assim, o que acontece na construção de uma escrita autobiográfica é uma tentativa de fazer alguma coisa com o eu, o *self*, “elaborando-o e posicionando-o em relação a uma audiência real ou imaginária – que não é contar uma história sobre ele, mesmo que *contar* continue sendo parte do que faço” (BUTLER, 2017, p. 89, grifo da autora). Isso me lembra, ao elencar essa afirmativa, que talvez seja esse o fundamento de estudos e pesquisas com disposição autobiográfica pós-estrutural: continuar narrando como parte de si mesmo e com uma dependência do outro.

Ao reler Miller (2010) sobre suas *histórias imaginadas* sobre o *Journal of Curriculum Theorizing – JCT* e as Conferência de Bérghamo, o que me chama a atenção é a sua tentativa de narrativa, que, mesmo conflitante com sua memória, pende a mais interpretações: “minhas lembranças aqui são desequilibradas não apenas de qualquer conceito de memória como completa e precisa – supostamente rendendo contabilidades *verdadeiras* dessas histórias” (MILLER, 2010, p. 9, grifo da autora). São essas interpretações, desequilibradas, do meu ponto de vista, que podem também problematizar a natureza do “passado”. Elas mesmas, as interpretações, atenuadas a fatos da história, que sejam reais e imaginados, produzem assim outros sentidos e significados para o narrado. Seria então uma espécie de vertigem para a experiência. Eu não sei se me faço clara, mas se em momentos desta autobiografia questioneei a (im)possibilidade de fazê-la, me força agora “a assumir a responsabilidade por quaisquer contos nostálgicos” (MILLER, 2010, p. 10). Meu atino não era o de fazer um retorno ao passado e um reconhecimento dele. Do contrário; como Miller (2010, p. 10), o que busquei foi “reconhecer aspectos do passado como base para a direção e o compromisso no campo dos estudos curriculares”, aspectos esses que estão fortemente vinculados à teorização do campo

de pesquisas e estudos em Educação. Além disso, provocar suposições sobre quilombos e quilombolas no campo da política – uma maneira de imaginar a possibilidade do indecível em políticas para quilombolas.

Como Miller (2010, p. 10), busco “permanecer desorientada de qualquer versão final do início, presente e futuro”. Por minha vez, não deixo de agir sobre um reconhecimento ético, já que não busco uma universalidade para o relato, e sim, no que é posto como universal, problematizar o seu escopo (BUTLER, 2017). Há aqui, e haverá em qualquer narrativa que me proponha a fazer, um contingente que está dado às condições do momento. Reconhecer esse contingente já situa minha responsabilidade ética, ainda que aqui ela esteja influenciada pelos meus estudos acadêmicos. Se isto parecer ser uma repetição ou até uma ladainha, confesso que a faço sob a suspeita de que não posso terminar esta narrativa autobiográfica sem a provocação desse estudo para a Educação.

Encontro-me nessa posição responsiva de dizer que qualquer pesquisa ou estudo que use essas nomeações: relato, narrativa, autobiografia, narrativa autobiográfica e falar de si carrega um contexto da sua própria história, do seu *self*, do pensamento subjetivo. Quer assumamos, quer não, mesmo que eles não admitam essas nomeações, como têm enfatizado Pinar (2016), Macedo (2018), Miller e Macedo (2018), Miller (2021), ainda assim constituem um texto, um estudo, um caso, um fato, um dizer que discorre sobre o auto da biografia da vida. É por essa razão que penso que a vida não é possível como desassociação de pesquisas e estudos. E isso mesmo possibilita o entendimento de que “não é, então, uma simples questão de prestar atenção ao que acontece – apesar de depender disso –, e isso exige recordar o que já aconteceu e permanecer apenas como resíduo, e às vezes não prontamente acessível” (PINAR, 2016, p. 25), assombrando dessa forma a própria subjetividade.

Com essas colocações, pensando uma resposta do que é-seja uma pesquisa autobiográfica ou por que em alguns momentos exponho o efeito da dúvida para a pesquisa autobiográfica – o que faço aqui é uma autobiografia? – aponto para o fato de gestos, interrogações, incertezas, alegrias, tristezas e outras versões dela mesma que carregam o lembrete de que este escrito-lugar girar a memória. Porque gira, há aqui um ato atribuído que suporta a autobiografia. Esse suportar, como discorreu Butler (2017), e do qual já falei aqui, é dado por meio de uma pergunta – uma interpelação –, e, em consequência dela, um movimento para “refletir sobre nós mesmos” (BUTLER, 2017, p. 22). Nessas implicações, o que já escrevi aqui carrega sentidos e significados que em outras versões jamais seriam possíveis – o que Miller discorre como “incitação de lascas de memórias girassadas” (MILLER, 2010, p. 12). Pude, neste espaço de folha, fazer questões que, mesmo elas já

implicadas em mim, embaralharam não apenas minhas suposições e histórias, mas o próprio pensamento quanto ao uso da autobiografia. E penso até que em alguns momentos resisti às questões, mas devo assumir que o que escrevi tem importância ética dentro dos limites de uma narrativa autobiográfica minha com os quilombolas do Arrojado.

Neste instante assumo minha ansiedade para ver como poderei finalizar esta escrita, pois não posso mais demorar a lembrar o que já narrei sobre o quilombo e quilombolas do Arrojado. Ainda mais porque é aqui que abrijo uma outra versão de pensar as políticas curriculares em quilombolas: como os significados atribuídos ao reconhecimento quilombola borram toda a política curricular para os quilombos. E como uma política que aparece como a própria desconstrução da política leva a uma ação política em insistência na indecidibilidade, no imprevisível. Essa sequência de proposições a outra versão tornou-se difícil (como ainda é) pela própria natureza de um estudo autobiográfico pós-estrutural que, até o momento, permanece incitando truncamento para versões patronizadas de uma narrativa de si mesmo.

Honestamente, espero ter introduzido uma “ironia em qualquer uma das minhas razões que possam estar funcionando como fixadas em herança ou que supostamente recuperem *verdades* que inserem nas *tradições*” (MILLER, 2010, p. 15, grifo da autora) dos meus estudos. E falo disso porque, ao narrar sobre minha relação com os quilombolas e o quilombo do Arrojado, trabalhei para construir uma autobiografia com histórias parciais e contingentes. Ou, ao modo de Miller (2010), histórias que “justapõem memórias temporais, bem como tipos inconclusivos e fragmentários de *verdades* como uma maneira de adicionar ironia a quaisquer impulsos nostálgicos restaurativos para a perda lamentada de tradição e continuidade” (MILLER, 2010, p. 15, grifo da autora). Um esforço para localizar outras formas de teorização curricular que podem ser (e são) imaginadas e empreendidas (MILLER, 2010).

Possivelmente o estudo tenha sido construído sobre o que anuncio em uma das epígrafes desta seção: “O fato de não haver reconstrução narrativa definitiva ou adequada da pré-história do *eu* que fala não quer dizer que não possamos contá-la; significa apenas que no momento em que narramos nós nos tornamos filósofos especulativos ou escritores de ficção” (BUTLER, 2017, p. 103, grifo da autora). Uma forma de complicar ainda mais meu esforço de compreensão de uma narrativa que pensou a política em quilombolas sem os marcadores para ela – que nela a diferença seja capaz de aparecer. A motivação desse pensamento esteve no que interpela Elam (1994) a despeito de pensar uma política que recusa o dever para o outro, “o outro que vem do nada e de todo lugar, o outro que não pode ser localizado nem como sujeito e nem como objeto” (ELAM, 1994, p. 86). Um modo de olhar de novo as políticas já existentes em quilombolas e que contemplam quilombolas e expandir, nos modos

de Miller (2010, p. 19, grifo da autora), “continuar a legitimizar concepções curriculares concebidas a partir de filosofia, estética, crítica literária, teologia, bem como de feministas, *queer*, psicanalíticas, pós-coloniais, pós-estruturais, *lugar* e perspectivas críticas, para citar algumas”.

Na espreita de apontar o que considero como necessário e imediato para essa política, nomeio: (1) Continuar a ver as políticas em quilombolas como ressoantes e necessárias, de modo que o reconhecimento entremeie o político e a desconstrução, haja vista que esse entremeio é em si político (ELAM, 1994). Enquanto a desconstrução é entendida como “questionamento dos termos em que entendemos o político, e não simplesmente negação da política” (ELAM, 1994, p. 80), a política não diz respeito apenas a uma explicação das suas implicações, pois “não é simplesmente um mecanismo discursivo ou prático, um campo estável de práticas que podemos apontar quando se mostra conveniente” (ELAM, 1994, p. 81). Assim, não significa deixar de lado as políticas existentes, mas afirmar nelas uma política em que a diferença não se perca de vista. Elam (1994) tem chamado esse exercício de *solidariedade política*, o que para mim se constitui em uma *defesa política da diferença*, pois o fundamento desse movimento político tem como foco ações políticas que não precisam recusar a identidade. Não deixa de atravessar aqui um apelo ético para a representação que exige de nós receptividade para o que é postulado e o que ainda está em construção. Nossa obrigação, de forma distinta, depende, então, de assegurar uma distância para os essencialismos na política; e (2) olhar para a representação como um projeto de subjetividade, ainda que ela esteja sob uma sujeição normativa. Eu diria que a subjetividade é algo central para pensar as políticas em quilombolas. Nelas, o *nós* quilombola não é algo tão natural. Se eu articular esse idear à ideia de povo em Butler – *nós, o povo* (BUTLER, 2018), falaria que, como termo, postula algo estratégico à política. Entretanto, é possível que mesmo aqueles que se reconhecem dentro do grupo podem não se sentir representados por ele. Nesse sentido, se povo “não é uma população definida” (BUTLER, 2018, p. 9), qualquer nomeação dada é uma aposta, “uma tentativa de hegemonia” (BUTLER, 2018, p. 9) que vai acabar postulando uma luta para definir quem pertence ao *grupo povo*. E nisso a narrativa política pode definir quem cabe onde na política curricular. Por isso, a subjetividade não pode deixar de ser um assunto político das políticas, já que “o sujeito não entra no domínio da política. Em vez disso, o sujeito é produzido pela própria política como forma de regular e controlar os indivíduos” (ELAM, 1994, p. 83).

Muitos aqui podem traduzir a *defesa política da diferença* e a representação como projeto da subjetividade como um *pânico político*, uma vez que bagunça a ideia de objetivos

na política – O que nela é atingível? O que mais é possível querer na política quilombola que não seja o reconhecimento da identidade? Eu argumento, de forma muito moderada, que não é mais possível pensar uma política em quilombolas em que os sujeitos tenham que assumir coletivamente a mesma identidade. Ou o convencimento para a mesma identidade. Portanto, essa ação não significa, nas discussões e ponderações feitas para esta política, abortar a identidade. Não se trata de convencer os sujeitos envolvidos na luta pela efetivação de uma política em que a diferença seja ressoante, mas nela compreender que “a política identitária continua a ter grande quantidade de moeda política, operando efetivamente em todo o espectro político” (ELAM, 1994, p. 84) – ainda que as políticas, em nome de uma universalização, aludam ao significante inclusão. Por isso, compreender que permeiam as políticas pontos de identidade não deixa de fora o lugar da subjetividade. Em Macedo e Ranniry (2018), ao discutir a ideia do público nas políticas de currículo, têm posto que o destaque dado aos endereçamentos nas políticas evidencia “uma espécie de fantasia do poder que jamais se realizará por completo” (MACEDO; RANNIRY; 2018, p. 743). Respalhada nas ideias dos autores, a minha insistência em não apagar a diferença na política, já que residem nela marcadores que reduzem o lugar da subjetividade.

Obviamente, esse meu pensamento não se restringe apenas ao grupo quilombola, mas a qualquer grupo que as políticas encorajem para uma fixação de identidade. Quanto ao que adverte Elam (1994, p. 88), “a diferença não anula a identidade”, ao contrário, ela é parte da identidade – “está além e ao lado da identidade” (ELAM, 1994, p. 88), que aparece como desafio, inclusive de discurso. Estando eu com isso em mente, considero, sempre que necessário, alternativas às políticas em quilombolas. Não me eximo, nessas alternativas, à enunciativa de que os quilombos e quilombolas de fato foram e são excluídos socialmente, ainda que elas ilustrem resultados positivos à vida dos sujeitos que se reconhecem como sendo quilombolas. Com Elam (1994), penso que a possibilidade para essas alternativas é “deslocar a centralidade do sujeito em nossa compreensão da ação política” (ELAM, 1994, p. 90), sabendo que isso implicaria também outras formas de luta política.

Pode ser que isso soe como utópico, mas a defesa que faço coloca em questão a própria luta e a política de reivindicações de direitos. Então quero deixar notado que: (1) o que aspira essa forma de política é a vida. E uma vida que não escolhe por quem lutar ou por quem se deve chorar, ou ainda por quem se deve enlutar (BUTLER, 2018; 2018a). Uma vida que no seu reconhecimento de existência seja vivível; (2) as políticas e os temas que as marcam são provisórias e, por isso, não podem ser tomadas como dadas. Assim, ao invés de

construir uma política que se centre apenas no direito de terem direitos (DERRIDA, 2010a), se funda uma política que prescreva a vida.

Alongo-me sobre isso para dizer que uma política que prescreva a vida não pode ser descrita como uma vida boa ou, em sua oposição, uma vida ruim, já que, se marcada por esses descritores, coloca uma linguagem corriqueira sobre o que é bom – algo sempre controverso (BUTLER, 2018; 2018a). Sobre isso, Butler (2018) expõe que há muita contaminação no “discurso comercial para vir a ser útil aos que querem pensar sobre a relação, em um sentido mais abrangente, entre a moralidade ou a ética e a teoria social e econômica” (BUTLER, 2018, p. 214). Então, penso que faz sentido dizer que a maneira um pouco assertiva sobre ela é entendendo-a como alocada. É claro que essa questão reflete na afirmativa que, antes mesmo de ser considerada como uma política à vida possa ser vista como vivível e deliberar sobre ela o que aparece como juízo de valor. Todos querem viver uma vida que possa ser vivível, e nela condições que a tornem sustentável como vivível, só que implica olhar nesse jogo de luta política para um viver que não existe uma vida vivível sem a crítica às condições de vida – precarizadas, escravizadas, marginalizadas etc. Não é mais possível lutar por uma política em quilombolas sem que haja a certeza de que nela esteja inserida a vida, ainda mais nas condições de poder neoliberal, em que muitos vivem “sem nenhuma perspectiva de um futuro seguro ou de um pertencimento político contínuo, vivendo com a sensação de uma vida danificada como parte da experiência diária do neoliberalismo” (BUTLER, 2018, p. 222).

Quando abordo a vida, esclareço: não a coloco como luta apenas pela sobrevivência. Seria caminhar rápido demais para uma definição dentro da política. Porque afinal, é preciso contar com o jogo das ações performáticas que são sempre transitórias nas experiências. Quando o grupo do Arrojado aparece, seja na dança a São Gonçalo, nas práticas religiosas, nas ações das rezadeiras, na colheita do alimento, na forma como os subgrupos estão divididos em seu território ou como postulam o critério da cor morena, o reconhecimento deles, mesmo dado, só persiste se houver como atender certas exigências da precarização do corpo. Por essa razão, nela “é necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo de que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência definitivamente é uma pré-condição para todas as outras reivindicações que fazemos” (BUTLER, 2018, p. 229).

Seja qual for o contexto, o apelo é sempre para a vida, para um cuidar para a vida e seu conjunto (complexo) para ser vivível, já que sem ela é impossível existir, é impossível o aparecimento, é impossível o reconhecimento, é impossível a política. Se é aceitável expor em outros termos, digo então que argumentar apenas pelo direito pode reter a política de vida. Isso mesmo Elam (1994) expõe ao afirmar que, por mais estratégico que o direito seja, e que apareça



sob o discurso para todos, a política de direito recusa a diferença. Sendo assim, recusa a nomeação da diferença e, nisso, outras formas de vida. A ênfase que dou sobre isso é que pode acontecer, se já não acontecem, confortos para uma política que está fundamentada em um projeto identitário.

Interrogando a ideia do direito na política, valho-me do que Derrida (2010a) traduz ser a força de lei, de que o direito operando em lei não assegura a justiça. Esse direito que, transformado em lei, é simbólico e incapaz de controle assume uma forma de ser apenas aparência. É verdade que há certa dureza ao abordar a aparência, mas para mim ela ajuda a encorajar o discurso identitário-essencialista e força a “prestar contas das aparências, *salvar as aparências*” (DERRIDA, 2010a, p. 17, grifo do autor). O que se deve pensar é, pois, que qualquer lei que direcionada ou que possuir um marcador quilombo e quilombola, pela sua força, o que produz a todo instante são “discursos normativos com a finalidade de gerir populações” (MACEDO; RANNIERY, 2018, p. 743). Prossigo nessa ideia porque há uma questão também da língua na lei. Uma língua que, traduzível para outro, sempre encontra uma passagem. Em Derrida (2010a), a língua é deslocada para a experiência – e “uma experiência do impossível” (DERRIDA, 2010a, p. 30), ainda mais porque, como é sempre endereçada a algo, é então singular: “o endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal” (DERRIDA, 2010a, p. 31). Ao situar essas considerações, o estabelecimento desse endereçamento suspende, de certa forma, a subjetividade, já que aquilo parece capaz de ser de compreensão de todos. O fato, no entanto, é que há muitos que não compreendem a língua da lei, o seu endereçamento e o apelo para a justiça (DERRIDA, 2010a).

Como Derrida (2010a), penso o quanto deve ser triste para aqueles que não sejam capazes de entender e interpretar a força da lei. E os que julgam a lei. E até mesmo os que estabelecem as leis. Esse sentido restrito é uma ação de violência e fácil, na experiência de quilombos e quilombolas, situá-la. Ainda mais quando as narrativas exploram o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019), as diversas formas de agressão social e a vulnerabilidade dos corpos. Aloco para cá, mais uma vez, a narrativa Alzelina para o reconhecimento quilombola, e nela, a ideia de interpretação do direito de ter direito ao acesso a lugares. Na narrativa é possível localizar o quanto ela expõe os limites de compreensão da força da lei e de direitos, que, sob o nome da justiça, a disponibilidade do/para o acesso: “*Os negros terem direito [...] até mesmo de comprar, de chegar nas budegas, de chegar nos bar, [...] hoje [...] nós entra em todo canto que tiver. Não tem mais essa, esse medo de, porque os nego tinha medo de entrar em qualquer sala, dar um bom dia*” (ALZELINA, 2014). É junto a narrativa de Alzelina, que

compreendo que a possibilidade dos *negros* e aos *lugares* – de comprar, de chegar, de entrar, sujeita a relação direta da língua e o seu endereçamento e a marca de certa violência para o reconhecimento, aparecimento dos corpos de quilombolas. Gostaria que esse problema não aparecesse por muito tempo, mas ele ainda é agudo, ainda mais em localizadores como educação, terra, território, política curricular, políticas de Estado e o próprio direito.

É ainda na narrativa de Alzelina que exponho outra interpretação minha, de que a memória, o que por ela foi memorado, não criou um futuro político para a política. Apenas reconheceu a política na política, tanto que não houve uma recusa, mas uma decisão para ela. Isso mesmo esclarece o entendimento da política como indecível, que, mediante situação de possibilidade de tornar a vida mais vivível, uma tomada de decisão para ela – de como o tornar-se quilombola obrigou a julgar e agir sob o reconhecimento (ELAM, 1994). Volto aqui a falar da aposta para uma política em quilombola do indecível, pensando que ela assume a ética e a responsabilidade para o outro – uma ética que “não toma a forma da filosofia moral tradicional [...]. Em vez disso, a motivação desconstrutiva” (ELAM, 1994, p. 101). E uma responsabilidade como “singularidade em relação à alteridade” (ELAM, 1994, p. 101). Valida um fazer responsivo para a política em quilombolas que não oferece um destino para o sujeito e sim aberturas para as subjetividades. Para dizer de outra maneira: uma política do indecível “não é um trabalho fora de uma política particular, mas sim a insistência de que a natureza da política deve permanecer aberta à questão, à modificação” (ELAM, 1994, p. 101).

A despeito disso, Lopes (2018) tem postulado que não se trata de uma ausência da política, e sim a “impossibilidade de plenitude de qualquer normatividade” (LOPES, 2018, p. 84). Tal condição remete a uma disputa para produção da política a partir do contexto e dos sujeitos envolvidos. A sua defesa é atribuída por significados de que a indecibilidade na política curricular, com projeto da desconstrução, “não é um momento preparatório da decisão hegemônica nem um momento a ser superado pela decisão” (LOPES, 2018, p. 88), mas um modo de decisão “em terrenos indecíveis, com condições de possibilidades e de impossibilidade das identidades, objetividade e sujeitos políticos” (LOPES, 2018, p. 89). Um acontecimento, como ela tem postulado, que, no meu ponto de vista, torna-se labirinto, nem por isso impossível de uma ação, já que as articulações do decidível no indecível atuam na política “visando ao atendimento de suas demandas e, por vezes, buscando produzir um porvir de justiça social [...], nunca alcançado, mas no qual se investe de forma radical [...], sem garantias” (LOPES, 2018, p. 90). Por essa razão é que defendo uma política com investimentos na indecibilidade, pois nunca é possível dizer complementarmente das escolhas para ela. Nunca é possível que a decisão seja a última. E nunca será uma “última

leitura” (LOPES, 2018, p. 92). Exige, assim, sempre um trabalho de olhar contingente para as escolhas e decisões, articulando que “a estrutura é indecível não porque seja impossível de decidir – a decisão é inegável –, mas porque uma decisão só é concebida como tal se não é calculável nem pré-escrita na estrutura” (LOPES, 2018, p. 93).

Sejam quais forem as experiências e os movimentos de articulação da política dos sujeitos quilombolas, eles passam pela indecidibilidade. Isso mesmo julgo a mim e minhas escolhas. Elas são incapazes de uma ação sem que o jogo do indecível esteja presente. Dito isso, pressuponho que não haveria articulações, interpretações, interrogações sobre essa narrativa autobiográfica, sobre o vivível da vida, sobre as decisões de que episódios narrar, e os desacordos para as narrativas sem que a garantia de articulação para a indecidibilidade estivesse presente e sendo produzida. Esse jogo, diria, só é possível e foi possível porque aquilo que as pessoas chamam de repouso para o passado evocar algo que não está no passado em si. Ao contrário, permanece dentro de um discurso presente que não pode anunciar um futuro nem mesmo o declínio para o que aqui já foi narrado.

Sei que minhas tentativas de busca por defesa muitas vezes são conflitantes e podem ser reduzidas a nada. Mesmo assim, se não implicassem com algumas coisas – a nomeação, o reconhecimento, a terra, a normatividade, o território, o critério da cor, a política em quilombola, as crenças religiosas, os credos das rezadeiras – elas se manteriam, nesta narrativa, em uma versão romantizada de autobiografia e despossa para qualquer forma de pensamento a política em quilombolas – em que a diferença seja capaz do aparecimento. Meu desejo, então, é que de algum modo consigamos ceder para defesas de qualquer forma de política que inclua a subjetividade de grupos e sujeitos.

Embora eu venha afirmando desde o início desta seção rastros de finalização para esta narrativa, ou até a pressa, o desejo de colocar um ponto final me sugere ainda refletir sobre algo que admito que poderia ter discorrido mais: *a educação em si*. Como nunca rejeitei o fato de não ter controle daquilo que chega, retomo esse ponto, ainda mais depois da releitura da obra de Biesta (2013) sobre a educação democrática. Por meio dela acolho o pensamento do quanto há urgência para a questão da educação e a relacionalidade com o mundo e seus acontecimentos. Esse acolhimento que faço discorre sobre o questionamento da vida de quilombolas do Arrojado e minha própria vida. Ou dos nossos modos, meus e dos Arrojados, de nos educarmos. Uma maneira de afirmar com certa pressa que a educação de que falo é antes de qualquer coisa um engajamento no mundo, como também um engajamento nosso com o mundo e de uns com os outros.

Se antes não afirmei isso, ou se não me atentei para essa urgência de dizer da educação, foi porque estive mirando as políticas curriculares em quilombolas e o seu processo de desconstrução. Então articulo que a educação responde antes à vida do que ao próprio educar. Responde à reivindicação por uma vida possível da própria vida (BIESTA, 2013; BUTLER, 2018; 2018a). Ou, o que Caio Vinicius reivindicou aos seus colegas: conhecer o Arrojado, porque assim “*ia achar que o Arrojado era bom e eu ia chamar eles para tomar banho no açude*” (CAIO VINICIUS, janeiro de 2015). Essa reivindicação da fala de Caio Vinicius carrega um significado de que a educação é uma posição do humano. E uma posição a que Caio Vinicius decidiu, de alguma maneira, responder. Faço isso mesmo quando apresento aspectos da minha vida e de como me reconheço no mundo: uma pesquisadora de nomeação branca que tem afirmado nem ser isto nem aquilo. E sim isto e aquilo.

Mas a questão que quero expor é a possibilidade ou desejabilidade da educação. Em Biesta (2013), a despeito disso, atravessa certa questão do humano e a presunção de que responder à educação só existe como possibilidade participando-estando no mundo – um esforço que exige certo reconhecimento do próprio mundo. Urge assim a premissa de que a linguagem da educação não é um espelho do qual chamamos de realidade. Ela é um acontecimento. E um acontecimento que o fazemos. Há nela um desafio, que seja o modo “como podemos reagir responsavelmente ao que é o outro e como podemos viver pacificamente com o que e com quem é o outro” (BIESTA, 2013, p. 31). Isso por sua vez me lembra a recente defesa de Butler (2021), de que é preciso admitir a interdependência para nossas obrigações no mundo, inclusive para que as “obrigações globais se tornem possíveis” (BUTLER, 2021, p. 49).

Então, por meio de Biesta (2013) e Butler (2021), quero sugerir que entender a educação implica não amputar a interdependência, porque é preciso que aceitemos que “as condições infraestruturais de vida estão em perigo” (BUTLER, 2021, p. 151) e, conseqüentemente, nossas vidas – a minha vida e a dos quilombolas, e o modo como decidimos sobre nossa linguagem de educação. Essa minha posição de certa forma é um desejo para a confiança – para uma confiança no outro. Isso quer dizer que, se a queremos compreender, é preciso acolher a ideia de que educação não é algo particular ou que expressa uma forma de ação no mundo. Do contrário, por estarmos no mundo temos de pensar que a educação é parte do humano no mundo, e por isso requer confiança – um gesto visível para o reconhecimento da dependência do mundo.

Para mim, a possibilidade de pensar a educação dessa maneira influencia nossas defesas, o que pode ser dito e feito ou não dito e feito (BIESTA, 2013), na interdependência do meu lugar, do lugar do outro e do lugar que habitamos. E, assim, articular que “a cognição, o conhecimento

é apenas um modo de se relacionar com o mundo natural e social, e não necessariamente o mais frutífero, importante ou libertador” (BIESTA, 2013, p. 31). Sem dúvida, essa é uma ideia de que tudo pressupõe o modo como pensamos nossas relações humanas e sociais, assim como nossas condições, por persistir nas formas diversas de estar com outro. Inclusive naquilo que expõe a condição de vulnerabilidade, as tensões e os estímulos para um modo de vida mais suportável (BUTLER, 2021; 2018; 2018a).

Memorando outra vez a narrativa de Caio Vinicius e o desejo de que seus colegas conhecessem o Arrojado, reconheço um efeito da vida em si e da confiança: estar no Arrojado é bom, o que caracteriza uma maneira de educação que não descreve uma atividade, e sim, a vida naquele lugar do quilombo do Arrojado. A questão importante aqui é, então, compreender a satisfação da necessidade da vida: “*achar que o Arrojado era bom e eu ia chamar eles para tomar banho no açude*” (CAIO VINICIUS, janeiro de 2015). Ou, nas palavras de Butler (2021, p. 153): “seja quem eu for, serei sustentada e transformada pelas conexões que estabeleço com os outros – as formas de contrato pelas quais sou modificada e sustentada”. Assim, não há uma educação sem que resida nas relações, sem o viver juntos, sem o reconhecimento por uma vida suportável, sem a reivindicação por um mundo em que todos possam estar nele – de maneira que seja possível o vivível. E isso os Arrojados fazem o tempo inteiro, ainda que muitas vezes não escape ao visível da vida do mundo e das relações. Na verdade, é impossível firmar uma cerca para uma não educação, mesmo que nem todos a tenham como uma política do mundo, e por isso a aposta para o desejo da confiança – um desejo que localiza todas as vidas e que de alguma forma captura um imaginário de interdependência de uns com os outros e a vida (BUTLER, 2021).

Talvez esse meu desejo esteja em um estágio de porvir que localiza uma vida dos Arrojados que possa ser mais vivível. Um porvir que se coloca neste espaço de narrativa, agora e logo após olhar uma sequência de fotografias de moradores do quilombo e, nelas, traços de conversas, risadas e constrangimentos. Todas elas em um único lugar: quando a pergunta intimida uma pesquisadora que é nomeada de menina branca em grupo quilombola de negros-morenos. Do direito de terem direito, de entrar nos bares e bodegas e em todos os lugares. Da maneira de afirmar serem críveis a fé, as devoções, os rituais religiosos. Do reconhecimento quilombola. E ainda a nomeação de cor moreno: “*a nação morena é quilombola*” (ALÁIDE, maio de 2014). Um engajamento que, queiramos ou não, aciona uma luta por estar junto e pela própria educação. Ou, em outro modo: “o *eu* não é você, mas é inconcebível *sem você* [...]. Por isso, tomados de ira ou de amor, [...] esperamos viver esse

vínculo de maneira que nos permita viver com os vivos, consciente dos mortos” (BUTLER, 2021, p. 153, grifos da autora) e manifestando o desejo da confiança.

Se eu e os Arrojadados não nos livramos da educação, e acredito de alguma forma que não queremos nos livrar – pela maneira que lutamos por nós e reivindicamos nossas vidas – então acredito que cada um à sua maneira queira viver os gozos e as fatalidades das nossas educações. Isso lembra que a principal razão das nossas relações é “precisamente descobrir o que [...] se deseja ou precisa” (BIESTA, 2013, p. 41), já que o que desejamos ou precisamos “são sempre questões sobre nossas relações com os outros e sobre nosso lugar no tecido social” (BIESTA, 2013, p. 42). Não mais querendo demorar a falar sobre a educação em si, devo apenas dizer que nossa atitude para a educação não deve ser uma linguagem negativa, e por isso insisto que precisamos da confiança, sabendo que ela, a confiança, “consiste no que é *incalculável*” (BIESTA, 2013, p. 45, grifo do autor), o que sugere apenas “realçar o fato de que a confiança acarreta [...] um momento do risco” (BIESTA, 2013, p. 45). Um risco de que nada temos a perder se nos engajarmos na nossa forma de educação. Um risco que consiste em um acontecimento, “em dizer e fazer [...], escutar, esperar, ficar atento, criar espaço” (BIESTA, 2013, p. 49). Ou, nas palavras de Butler (2021, p. 155, grifo da autora), um risco que vai exigir um passo além: “*cada um*, desde o princípio, fica entregue a outra pessoa, é um ser social dependente, mas não tem recursos adequados para saber se essa dependência, necessária à vida, é exploração ou amor”. Dito isso, retomo a ideia inicial desta seção: de ir colocando um ponto final nesta autobiografia.

Este retorno do retorno é também para dizer que, quando busquei explicar a normatividade, o reconhecimento, a questão da terra e território, as crenças das rezadeiras e louvor ao Santo Gonçalo e o critérios de nomeação, não estava buscando apenas deslocar sentidos para esses descritores ou conceituar minha versão de história autobiográfica com os quilombolas, e sim inserir também um pensamento de que nas lembranças que passeiam por minha mente há um posicionamento contra uma maneira única de narrativa autobiográfica. Essa minha escolha esteve propondo articulações de uma forma de escrita que passou por alterações da memória (BUTLER, 2018). Alguma coisa aconteceu aqui sem que houvesse a preocupação com uma sequência, além de ter buscado nas interpretações para políticas públicas em educação, com marcadores em quilombolas, certo reconhecimento para “o imprevisível que pipoca nas intra-ações, porque é ele que nos desloca para cada vez mais longe” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 962).

Confesso que em nenhum momento considerei ou afirmei ser a solução, pois aqui estaria cometendo um erro para tudo que expus. E porque reconheço que ainda há uma

extensa e variada série de outras demandas que coloca sob suspeita as ações produtivas da política, que são imprevisíveis em quilombos e quilombolas e em formas de olhar a mim mesma – o meu *self*. Tudo que expus nesta autobiografia está em aberto, e, por isso, convoca a tarefa do eterno reencontro para a memória. Ou, como postula Miller (2021, p. 38-39), “certamente indica formas de investigação autobiográfica que desafiam qualquer noção fixa [...] de quem se *é* ou se *poderia ser*”. E, mais do que isso, “os compromissos [...] com o constante *tornar-se*” (MILLER, 2021, p. 39), que está sempre conectado ao outro, ao mundo, à vida, ao “desejo de estar ligada a pessoas, cujos projetos de vida são *combater uma praga, procurar lares para os sem-teto e reestruturar escolas desumanas*” (MILLER, 2021, p. 39, grifos da autora). Todos os aspectos de uma incompletude que, dado o espaço-tempo do mundo e da memória, constrói uma vida que luta pela diferença e para fazer a diferença.

**NOTA SCRIPT**

Sem nenhuma estridência.  
Dei os desejos todos por memória  
e rasa xícara de chá.

*(Trecho do poema Trégua,  
de Adélia Prado, 2017, p. 30)*

Quando menina, nas noites de céu escuro e estrelado, eu me sentava na calçada para ouvir meus vizinhos prosearem com os meus pais sobre o tempo. Quando não eram feitas na calçada da nossa casa, saíamos para visitar amigos, comadres e compadres dos meus pais, geralmente distante do centro da cidade. Essas visitas eram o que eles chamavam de “bocas de noite”, e sempre feitas em noite de lua cheia, porque, pela falta de iluminação, o brilho da lua daria conta para qualquer olhar ou acontecido que atravessam as estradas, que em sua maioria eram cercadas de uma plantação de cajueiros, cajaraneiras e outras fruteiras e vegetações. Essas reuniões, que não eram exclusividade da minha família, aconteciam todos os dias, e nelas um falar da vida cotidiana. Às vezes diziam, na minha forma de compreender, que mesmo quando o céu estava nublado, ou quando a cidade sofria um apagão, naquele lugar fazia bons tempos. Ainda hoje essas reuniões acontecem, mas com a ausência de alguns daquele tempo de menina e a presença de outros que vêm se achegando à rua e à casa dos meus pais. Do lugar onde agora escrevo, a cidade do Rio de Janeiro, vez ou outra eu as escuto. E as escuto sempre de outros modos e com outras vozes.

Algumas histórias daquela época de menina ouvi mais de uma vez, e em muitas delas, por mais interessantes que fossem, pairava a desconfiança de que aquela história toda fosse inventada. Dizia para mim que algumas coisas não passavam de uma grande mentira e o único objetivo de contá-las era ver e ouvir os discursos de suspeita sobre elas. Já adulta, quando me desloquei (cursando o mestrado) para o quilombo do Arrojado, uma das histórias que ouvia surgiu entre as narrativas dos moradores: de que havia pessoas que se transformavam em lobisomem.

Na calçada da minha casa, de vez em quando esse assunto aparecia e dizia-se mesmo os nomes das pessoas que se transformavam. Elencavam os que já haviam visto e os que haviam enfrentado uma luta com a pessoa transformada. Falava-se dos golpes e das localidades desses aparecimentos na cidade. Uma dessas localidades, uma rua próxima à casa dos meus pais que antigamente era chamada “Beco da Vara”, foi palco de algum desses



encontros de pessoas e lobisomens. Memoro que, mesmo quando era dia, e precisava atravessá-la, ainda que achando aquilo tudo uma grande invenção, corria disparada. Pairava em mim um medo de que qualquer coisa que se movimentasse entre o mato que a cortava de lado a lado fosse a representação de um lobisomem ou alguma outra coisa que parecia não ser definido como humano.

No quilombo do Arrojado, não muito diferente de quando menina, conseguia localizar nos moradores o mesmo assombro para essas histórias. A passos largos, voltando de um ritual religioso em louvação a Nossa Senhora que acontecia na capela do quilombo, a pergunta dirigida a mim: “Você tem medo de lobisomem?”. Era uma noite escura, sem iluminação, e uma pedregosa estrada de barro vermelho. Tudo que aclarava nossos passos era uma lanterna de celular que eu carregava. A pergunta só não foi surpresa pelo que já tinha ouvido nas prosas que se faziam na calçada da casa dos meus pais. Contudo, havia a urgência para a resposta, os passos se faziam cada vez mais largos, e meu retorno memorado para as corridas disparadas que atravessavam o “Beco da Vara”.

Com o olhar de quem continuava achando essas histórias uma grande invenção, respondi que sim. Que eu acreditava na existência de lobisomem! Entendia naquela minha resposta que não era porque as via como invenções que elas não poderiam ser verdadeiras – pelo menos para aquele lugar e as pessoas do quilombo. Hoje, enquanto escrevo esta história, mesmo que já dita por encerrada a narrativa autobiográfica, penso que talvez eu queira continuar depois. Mas, depois de um tempo ainda não demarcado, porque o tempo – como coloquei no início dessa escrita – é relativo. Contudo, tenho a pretensão de pensar outras possibilidades de significados e sentidos ao quilombo do Arrojado. Isso inclui, talvez, a tentativa de trazer significado a esse lobisomem que, não sendo humano, só é possível ser sendo humano. E talvez responder questões de que me foram feitas no ritual de qualificação por uma das integrantes da banca: “Fiquei me perguntando se seria possível flagrar a diferença no exercício político de nomeação. Será que estamos jogando fora o menino, junto com a água da bacia? Não existem mesmo possibilidades de construção de pontes para o diálogo entre os(as) autores(as) mencionados(as) que tratam de educação escolar quilombola pela ótica da identidade?” (MEMBRO DA BANCA DE QUALIFICAÇÃO, 2020).

Receio que algumas dessas perguntas tenham ficado para traz na escrita, não porque não merecessem ser respondidas e sim porque minha urgência de narrativa tomou outros rumos e agora se abre para o tempo depois. Assim, como essas questões, outras: “Considerando a imensidão do país e as distintas formas de articulação do movimento quilombola nos estados da Federação, qual foi o papel do Rio Grande do Norte nesse jogo?

Considerando o debate sobre política feito no texto, faz sentido tomar as leis e diretrizes como algo fixado sem considerar as dinâmicas de sua produção? (MEMBRO DA BANCA DE QUALIFICAÇÃO, 2020). Elas agora assombram-me e perturbam-me porque temo um olhar julgado de afirmativa de não as tentar respondê-las. Só que penso que seja necessário um tempo mínimo para que revise minhas memórias e pense sobre ela, sendo indispensável, então, um novo começo – esse mal para uma reviravolta no experienciado no quilombo e no que aqui escrevi. Eis aqui a minha chance! Mas agora estou condenada ao fechamento da narrativa depois de tudo que anunciei – e então reconheço minha submissão para seu encerramento.

Entretanto, de alguma forma penso que esta minha ideia constitua, num tempo depois, pontos de sentidos ao segmento quilombola e, como fenômeno poderoso, acene para um outro conjunto de efeitos: (a) enunciação de outros aspectos da cultura; (b) registros das condições de crenças e credos do grupo; (c) impressões de sujeitos que sendo humanos são também não humanos – uma dualidade para o humano que diz também de uma dimensão fantasmática de identidade quilombola; (d) outros significados à política em quilombola; e (e) implicações à forma de produzir uma narrativa autobiográfica articulada à própria teorização curricular. Advirto que seja possível que todas essas minhas proposições nem sigam adiante, mas estou certa de que ela já carrega em mim deslocamentos sucessivos para outras memórias. Não quero, contudo, dizer que essas perturbações constituam uma verdade, e sim que não posso “ignorar a atenção ao modo mesmo pelo qual se narram” (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 63) minhas experiências. Elas permanecem sob um abalo, diria, que precede desconstruções das subjetividades, minha e do outro, e que remonta à proximidade de outros significados, nunca iguais e sim sempre diferentes.

Este é um caminho ainda limitado porque não tenho poder sobre a escrita e o que virá depois da publicação da experiência já narrada aqui. São apenas projeções que podem desaparecer nos rastros de leituras e conversas com pesquisadores. No entanto, aceito o convite desse pensar depois e depois de um tempo, e talvez arrastada pelo que pergunta Butler (2017, p. 147): “Que lugar existe para *eu* no regime discursivo em que vivo?”.

O que está possesso a mim, no processo autobiográfico, refere-se a um processo que não possui nem início nem fim e, por isso, tomo a responsabilidade de dizer que não sou obrigada a adotar esse tempo depois. Contudo, penso que é importante afirmar que a todo momento o que se trata aqui e o que já foi tratado nesta escrita é “uma conversa, e ela está reagindo às suposições do interlocutor, articulando sua posição no contexto dessa relação” (BUTLER, 2017, p. 144). Isso, de certa maneira, é um movimento normativo que, junto à autoridade dessa

normatividade, pode ser conferido contra esse voluntarismo. Aponto, então, que não se trata de cultivar uma vontade, mas de que o caminho atravessa uma não iluminação de prática reflexiva, tal qual descreve Miller (2014) sobre estudos em perspectiva autobiográfica pós-estrutural.

Não quero apontar qualquer possibilidade de evidência, e acho que isso seja impossível, mesmo que traçando um tempo-depois. Se por ocasião dela a faço é porque interpele minhas experiências com os Arrojados. Por isso, cogito que a narrativa do tempo depois se assumir um outro estudo só poderá sobreviver porque nela reside a vida (BUTLER, 2017). Decerto há nesse instante uma angústia para outras histórias, outras narrativas, mas admito que não tenho como isolar os meus fantasmas, “que moram por trás do nome do outro e oferecendo-o como objeto de análise dentro da cena interlocutória” (BUTLER, 2017, p. 105), desafiam a captura do que será narrável no tempo-depois.

Se esse tempo vier a chegar, penso que ele seguirá “uma postura [...] desconstrutiva em relação às normas que nos constituem, um movimento de deixar acontecer o excesso irredutivelmente por vir. Sem romantismos, sabendo das demandas do cálculo” (MILLER; MACEDO, 2018, p. 962), porque, afinal, o carrossel da minha memória nunca para de girar – mesmo com esse tempo-depois inventado.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino. **Educação e raça: perspectiva políticas, pedagógicas e estéticas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ABBONIZIO, Aline; SOUZA, Amanda de; RAMOS, Emerson Luíz. A afirmação quilombola no quilombo Santa Rita do Bracuí. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 393-413, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: **Frechal: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANACLETO, Maria Lucia. **“Ser quilombola”: território, identidade e educação na cultura infantil**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo de. O espaço geográfico dos remanescentes de antigos quilombos no Brasil. **Revista Brasileira de Extensão Universitária**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 52-57, 2003.
- APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema, 2004.
- ARRUTI, José Maurício. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. **Revista Contemporânea de Educação**, v. 12, n. 23, p. 107-142, 2017.
- \_\_\_\_\_. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2ª ed. Salvador: ABA; Edufba, 2008. p. 315-350.
- ASAD, Talal. Construção da religião como categoria antropológica (Trad. Bruno Reinhardt & Eduardo Dullo). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Os negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social**. Natal: UFRN/CCHLA, 2009. (Coleção Humanas Letras. Cooperativa Cultural).
- \_\_\_\_\_. **Jatobá: ancestralidade negra e identidade**. Natal: EDUFRN, 2009a.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativas(s). **Caderno de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 19, p. 24-42, 1990.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. **Vazantes**, v.1, n. 1, p. 08-34, 2017.
- \_\_\_\_\_. Performatividade *queer* da natureza. **Reheh**, v. 3, n. 11, p. 300-346, 2020.

BARBOSA, Diego Romerito Braga. **Das roças do Sapê: estudantes quilombolas, identidades e ensino de História na EEEFM 'Córrego de Santa Maria', São Mateus (ES)**. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica), Universidade Federal do Espírito Santo, São Mateus, 2017.

BARBOSA, Pedro. Diretrizes e Legislação: LDB, a Lei 10.639/03, o Parecer 03/04 e a Resolução 01/04 do CNE. In: **Educação para as Relações Étnico-raciais em Debate: presença afro-brasileira**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes/Departamento de Antropologia (CCHLA/DAN), s/d. p. 38-86.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, p. 15-30, 1995.

BENNINGTON, Geoffrey. **Jaques Derrida por Geoffrey Bennington & Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BIESTA, Gert. Pragmatismo, conhecimento e currículo: para além do objetivismo e do relativismo. **Revista de Educação da PUC-Campinas**, v. 19, n. 2, p. 87-98, 2014.

\_\_\_\_\_. **Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BHANDAR, Brenna. Plasticity and post-colonial recognition: 'Owning, knowing and being'. **Law Critique**, p. 227-249, 2011.

BRASIL. **Lei nº 10.639/2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso em: 21 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2004. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2012. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category\\_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192). Acesso em: 28 maio 2018.

BROWN, Wendy. **El pueblo sin atributos la secreta revolución del neoliberalismo**. Barcelona: Malpaso, 2017.

BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Trad. Heci Regina Candiani, São Paulo: Boitempo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

\_\_\_\_\_. Meramente Cultural. **Ideias**, Campinas, v. 7, n. 2, p. 227-248, 2016.

\_\_\_\_\_. Regulações de Gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, 249-274, 2014.

CAMPOS, Jocimar Jesus de. **As narrativas míticas da comunidade quilombola de Morrinhos/Poconé/MT e os fazeres escolares**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

CASTRO, Bruno Fernando; LOPES, Alice Casimiro. “Professor, posso inventar qualquer história”: práticas de significação no currículo de História. **Revista Espaço do Currículo (Online)**, João Pessoa, v. 13, n. Especial, p. 700-710, 2020.

CAVALCANTE, Maria Bernadete; DIAS, Thiago Alves. **Portalegre do Brasil: história e desenvolvimento: 250 anos de fundação de Portalegre**. Natal: EDUFRRN, 2010.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO (CNPq). **Chamada CNPq nº 22/2016 – Pesquisa e inovação em Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas**. Brasília: CNPq, 2016. Disponível em: [resultado.cnpq.br/8345324771782023](http://resultado.cnpq.br/8345324771782023). Acesso em: 28 ago. 2021.

CORAZZA, Sandra Mara. Didática da tradução, transcrição do currículo (uma escrita da diferença). **Pro-Posições**, v. 26, n. 1, p. 105-122, 2015.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: BRASIL. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: Secad, 2005. p. 21-34.

CUNHA, Felipe Gibson. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **Latino América**, México, p. 153-184, 2017. Disponível em: <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S1665857417300066?token=738EB51B4BBC456AF>

7D45E94FFE5F44033167CC09CCEE5C01BD82918A5836C57E1D99C1BD1CD3F144A27  
F912BC40A015. Acesso em: 28 mar. 2020.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

\_\_\_\_\_. **Memórias de cego: o autorretrato e outras ruínas**. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Torre de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Anne Dufourmanfell convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. **O monolinguismo do Outro. Ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Salvo o nome**. Campinas: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_.; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã ... Diálogo**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si**. Rio de Janeiro: NAU Editora/PUC-Rio, 2009.

ELAM, Diane. **Feminism and deconstruction**. New York: Routledge, 1994.

EUGÊNIO, Benedito; SANTOS, Juliana Brito dos. A educação escolar quilombola no município de Presidente Tancredo Neves (BA). **Pesquisa em Foco**, São Luís, v. 26, n. 1, p. 107-137, 2021.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FONTES FILHO, Osvaldo. Uma “possibilidade impossível de dizer”: o acontecimento em filosofia e em literatura, segundo Jacques Derrida. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 2, p. 143-162, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GABRIEL, Carmen Teresa; MARTINS, Marcus Leonardo Bomfim. Políticas de avaliação e subjetivação docente: uma análise curricular pós-fundacional. **Revistas Teias**, v. 19, n. 54, p. 226-243, 2018.

GARRIDO, Mírian Cristina de Moura. **Escravo, africano, negro e afrodescendente**: a representação do negro no contexto pós-abolição e o mercado de materiais didáticos (1997-2012). São Paulo: Alameda, 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Observações sobre o sincretismo afro-brasileiro. *Kawé Pesquisa*. **Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC I**, p. 132-137, 2003.

\_\_\_\_\_. Razão e diferença: a propósito de Lucien Lévy-Bruhl. In: GROSSI, Miriam P.; MOTTA, Antonio; CAVIGNAC, Julie A. (Orgs.) **Antropologia Francesa no Século XX**. Recife: Massangana, 2006. p. 175-230.

\_\_\_\_\_. Histórias, devires e fetiche das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**, v. XLIV (190), p. 105-137, p. 2009.

\_\_\_\_\_. **Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana**. In: 22º FESTIVAL DO FILME DOCUMENTÁRIO E ETNOGRÁFICO FÓRUM DE ANTROPOLOGIA E CINEMA. 22 de novembro a 2 de dezembro, Belo Horizonte/Minas Gerais, 2018.

GOMES, Arilson dos Santos. Quilombolas e educação: vivências de ações afirmativas em três regiões brasileiras. **MÉTIS: história & cultura**, v. 17, n. 33, p. 103-133, 2018.

GOMES, Nilma Lino. A força educativa e emancipatória do movimento negro em tempos de fragilidade democrática. **Revista Teias**, v. 21, n. 62, p. 370-371, 2020.

\_\_\_\_\_. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Um olhar além da fronteira**: educação e relações raciais: Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher. No rastro da Filosofia da diferença. In: SKLIAR, Carlos (Org.). **Derrida & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 59-82.

JANZEN, Melaine. Breathing life into the territorial acknowledgement. **Transnational Curriculum Inquiry**, United States, v. 16(2) p. 74-81, 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, 2008.



LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. iv (2), p. 333-354, 2000.

LOPES, Alice Casimiro. Sobre a decisão política e terreno indecidível. In: LOPES, Alice Casimiro; SISCAR, Marcos (Orgs). **Pensando a política com Derrida**: responsabilidade, tradução e porvir. São Paulo: Cortez, 2018. p.153-178.

\_\_\_\_\_. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical. In: LOPES, Alice Casimiro; MENDONÇA, Daniel de (Org.). **A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau**: ensaios críticos e entrevistas. São Paulo: Annablume, 2015. p. 117-147.

\_\_\_\_\_; MENDONÇA, Daniel de (Orgs.). **A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau**: ensaios críticos e entrevistas. São Paulo: Annablume, 2015.

\_\_\_\_\_; BORGES, Veronica. Formação docente, um projeto impossível. **Cadernos de Pesquisa**, v. 45, n. 157, p. 486-507, 2015.

\_\_\_\_\_; MACEDO, Elizabeth. **Teoria do Currículo**. São Paulo: Cortez, 2011.

MACEDO, Dinalva de Jesus Santana. **Educação em Comunidades Quilombolas do Território de Identidade do Velho Chico/BA: indagações acerca do diálogo entre as escolas e as comunidades locais**. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade), Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2015.

MACEDO, Elizabeth. A teoria do currículo e o futuro mostro. In.: LOPES, Alice Casimiro; SISCAR, Marcos (Orgs). **Pensando a Política com Derrida**: responsabilidade, tradução e porvir. São Paulo: Cortez, p.153-178, 2018.

\_\_\_\_\_. A educação e a urgência de “desbarbarizar” o mundo. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 1.101-1.122, 2019.

\_\_\_\_\_. Mas a escola não tem que ensinar?: Conhecimento, reconhecimento e alteridade na teoria do currículo. **Currículo sem Fronteiras**, v. 17, n. 3, p. 539-554, set./dez. 2017.

\_\_\_\_\_. Currículo e conhecimento: aproximações entre educação e ensino. **Cadernos de Pesquisa**, v. 42, n. 147, p. 716-737, 2012.

\_\_\_\_\_. Por uma política da diferença. **Caderno de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 327-356, 2006.

\_\_\_\_\_. Currículo como espaço-tempo de fronteira cultural. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, v. 11, n. 32, p. 285- 372, 2006a.

\_\_\_\_\_. Currículo: política, cultura e poder. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 98-113, jul./dez. 2006b.

\_\_\_\_\_. Como a diferença passa do centro à margem nos currículos: o exemplo dos PCN. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 106, p. 87-109, 2009.

MACEDO, Elizabeth; SILVA, Paulo de Tássio Borges da. Pesquisa pós-qualitativa e responsabilidade ética: notas de uma etnografia fantasmática. **Revista Práxis Educacional**, v. 17, n. 48, p. 40-59, 2021.

\_\_\_\_\_; RANNIERY, Thiago. Políticas públicas de currículo: diferença e a ideia de público. **Currículos sem Fronteiras**, v. 18, n. 3, p. 739-759, 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAN, E. R. (Org.). **Bronislaw Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986.

MARQUES, Ana Carolina dos Santos; FOSCECA, Ricardo Lopes. A representatividade da população negra na coleção de livros didáticos “Ser protagonista – Geografia – Ensino Médio” – PNLD, 2018. **Revista Contexto & Educação**, ano 36, n. 115, p. 28-43, 2021.

MATOS, Wesley Santos de; EUGENIO, Benedito Gonçalves. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap**, Macapá, v. 11, n. 2, p. 141-153, 2018.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Habitus**, Goiânia, v. 7, n. 1/2, p. 265-288, 2009.

MEIRELES, Cecília. **Obra poética ou obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1987.

MILLER, Francisca. **Quilombolas de Capoeiras: resistência, território e identidade**. Natal: EDUFRRN, 2017.

MILLER, Janet L. Autobiografia e a necessária incompletude das histórias de professores. **Roteiro**, Joaçaba, v. 46, p. 23-40, 2021.

\_\_\_\_\_. Teorização do currículo como antídoto contra/na cultura da testagem. **E-curriculum**, v. 12, n. 3, p. 2.043-2.063, 2014.

\_\_\_\_\_. Nostalgia for the future: Imagining histories of JCT and the Bergamo Conferences. **Journal of Curriculum Theorizing**, v. 26, n. 2, p. 7-23, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sounds of silence breaking: Women, autobiography, curriculum**. New York: Peter Lang, 2005.

\_\_\_\_\_; MACEDO, Elizabeth. Políticas públicas de currículo: autobiografia e sujeito relacional. **Práxis Educativa**, v. 13, n. 3, p. 948- 965, 2018.

MONTEIRO, Silas Borges. Otobiografia como escuta das vivências presentes nos escritos. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 33, n. 3, p. 471-484, 2007.

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

MORAIS, Glória Cristina de Oliveira. **Entre parentes: cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portalegre (RN)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

MOREIRA, Stephanie Campos Paiva. **Antropologia das mediações: dos “pretos de Coqueiros” à comunidade quilombola do vale do Ceará Mirim**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

MORRISON, Toni. **O olho mais azul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUYLAERT, Elizabeth. A atualidade da autobiografia. **Logos**, v. 7, n. 1, p. 30-33, 2000.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional do antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **Quilombos, identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA, 2002. p. 13-43.

OLIVEIRA, Heron Lisboa de. **Comunidades remanescentes dos Quilombos de Arvinha e Mormaça: processos educativos na manutenção e recuperação do território**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

OLIVEIRA, Iris Verena. Educação escolar quilombola: relatos de experiência docente. **Odeere**, v. 5, n. 9, p. 109-131, 2020.

\_\_\_\_\_; JESUS, Rosane Meire Vieira de. Grupo de experiência e arte: narrativas de educação escolar quilombola. In.: TOMÉ, Claudia; MACEDO, Elizabeth (Orgs). **Currículo e diferença: afetações em movimento**. Curitiba: CRV, 2018.

\_\_\_\_\_. Ser quilombola: práticas curriculares em educação do campo. **Revista Faceba – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 26, n. 49, p. 139-154, 2017.

OLIVEIRA, Suely Noronha. Educação escolar quilombola: uma narrativa do processo de produção das diretrizes curriculares no Estado da Bahia e em nível nacional. **O Social em Questão**, ano XVII, n. 32, p. 127-150, 2014.

PADILHA, Lucia Mara de Lima. **A (in)existência de um projeto educacional para os negros quilombolas no Paraná: do Império a República**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

PARAÍSO, Marlucey Alves. Diferença no Currículo. **Cadernos de Pesquisa**, v. 40, n. 140, p. 587-604, 2010.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **“O mundo negro”: a constituição do movimento negro no Brasil contemporâneo (1790-1995)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PEREIRA, Camila da Silva. **Identidades (re)descobertas e a luta quilombola por direitos territoriais no Estado do Rio Grande do Norte, Brasil**. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

\_\_\_\_\_. **Política de regularização de terras quilombolas: identidades e territorialidades negras em Portalegre (RN)**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2014.

PILLOW, Wanda. Confession, catharsis, or cure? Rethinking the use of reflexivity as methodological power in qualitative research. **Qualitative Studies in Education**, United States, v. 16, n. 2, p. 175-196, 2003.

PIMENTA, Denise Moraes. **Ensaio sobre a promessa: circulação de devotos, palavras, graças e objetos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PIMENTEL JÚNIOR, Clívio; CARVALHO, Maria Inez da Silva de Souza; SÁ, Maria Roseli Gomes Brito de. Pesquisa (auto)biográfica em chave pós-estrutural: conversas com Judith Butler. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 12, n. 1, p. 203-222, 2017.

PINAR, William. **Estudos curriculares: ensaios selecionados**. Seleção, organização e revisão técnica: Alice Casimiro Lopes e Elizabeth, Macedo. São Paulo: Cortez, 2016.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RANNIERY, Thiago. Currículo, normatividade e políticas de reconhecimento a partir trajetórias escolares de “meninos gays”. **Arquivos Analíticos de Políticas Educacionais**, v. 25, n. 51, p. 1-33, 2017.

\_\_\_\_\_. Vem cá, e se fosse ficção? **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 13, n. 3, p. 982-1.002, 2018.

RODRIGUES, Carla. Memorar, me-morar, demorar. **Ensaio Filosófico**, v. XVIII, p. 01-20, 2016.

RODRIGUES, Rosimeiry Florêncio de Queiroz. **Comunidade Quilombola do Jatobá: territorialidade, memória e identidade coletiva**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2014.

ROSEMBERG, Fúlvia; BAZILLI, Chirley; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 125-146, 2003.

SANTANA, Carlos Eduardo Carvalho de. **Pelejando e arrudiando. Processos educativos na afirmação de uma identidade negra em território quilombola: Baixa da Linha**. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade), Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2015.

SANTANA, José Valdir Jesus de; EUGÊNIO, Benedito Gonçalves; FERREIRA, Maria de Fátima de Andrade; REIS, Cleide Santos Silva; MOREIRA, Jussara Tânia Silva. Da educação para as relações étnico-raciais à educação quilombola: um estudo bibliográfico. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 4, n. 3, p. 81-101, 2017.

SANTOS, Maria do Socorro dos. Retalhos da educação cotidiana de alunos quilombolas do Arrojado. **Argumentos Pró-Educação**, v. 5, p. 10-35, 2020.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano e aprendizagem de alunos quilombolas – Portalegre (RN)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas), Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2015.

\_\_\_\_\_; VIEIRA, Glebson. Do quilombo e quilombolas: pensar sentidos à educação escolar quilombola com os Arrojados In: ZUBEN, Marcos Van; BONSANTO, André. **Trabalho, educação e cultura no oeste potiguar**: estudos interdisciplinares. Mossoró: Edições UERN, 2020. p. 172-187.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. “Nós, os morenos. A nação morena é quilombola”: cotidiano, identidade étnica e saberes escolares na educação de quilombolas em Portalegre (RN). In.: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira; VIEIRA, José Glebson (Orgs). **Antropologia e Educação**: refletindo sobre processos educativos em contextos escolares, não escolares e de políticas públicas. Tubarão: Copiart; Manaus: EDUA; Natal: EDUFRN, 2019. p. 113-134.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. RODRIGUES, Rosimeiry Florêncio de Queiroz. A comunidade quilombola do Arrojado: cotidiano, religiosidade e identidade. In: II SIMPÓSIO INTERDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS. E-book. **Anais...** Mossoró: UERN/BC, v. 1, p. 649-661, 2014.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. A religião na comunidade quilombola do Arrojado e a devoção a São Gonçalo. **Ariús**, Campina Grande, v. 19, n. 1, p. 154-174, 2013.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Adria Simone Duarte; TOME, Claudia Maria Felício Ferreira. Mover-movimentar: uma leitura da política curricular indígena e quilombola. In: X SEMINÁRIO INTERNACIONAL AS REDES EDUCATIVAS E AS TECNOLOGIAS: Liberdade acadêmica, produção e circulação de conhecimentos. **Anais...** Rio de Janeiro: UERJ, p. 1- 5, 2019.

SCHIMIT, Alesandra; TURATTI, Maria Cecília Mazoli; CARVALHO, Maria Celia Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, ano v, n. 10, p. 1-8, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Ana Célia da. **A representação social do negro no livro didático: O que mudou? Por que mudou?** Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, André Ricardo Fonsêca da. Políticas públicas para comunidades quilombolas: uma luta em construção. **Revista de Ciências Sociais**, n. 48, p. 115-128, 2018.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14(1), n. 336, p. 61-83, 2006.

SILVA, Flavia Trocoli Xavier. A autobiografia e o diário como ferida da representação literária. **Criação & Crítica**, n. 19, p. 72-83, 2017.

SILVA, Geraldo da; ARAÚJO, Márcia. Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas. In: BRASIL. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/Secad, 2005. p. 65-78.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. **Paisagens e fluxos curriculares Pataxó: processos de hibridização e biopolítica**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

\_\_\_\_\_; TOMÉ, Claudia; SANTOS, Maria. Políticas curriculares para a diferença no governo bolsonarista: neoliberalismos e neoconservadorismos. **Anais Endipe: didática(s) entre diálogos, insurgências e políticas: tensões e perspectivas na relação com currículo e avaliação**. E-book. Rio de Janeiro: Faperj; CNPq; Capes; Endipe /DP et Alii, 2020. p. 770-803.

SKLIAR, Carlos. A escrita na escrita: Derrida e educação. In: SKLIAR, Carlos (Org.). **Derrida & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 9-34.

SMITH, Sidonie. **Performativity, autobiography and resistance practice**. s/d. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08989575.1995.10815055>. Acesso em: 21 jul. 2020.

TOMÉ, Claudia Maria Felício Ferreira; SANTOS, Maria. “O ontem é hoje”: movimentos sociais e reconhecimento na política curricular. In: AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de; RIBEIRO, William de Goes. **Utopia e normatividade curricular: abordagens pós-estruturalistas**. Curitiba: CRV, 2021. p. 63-82.

TOMMASELLI, Guilherme Costa Garcia. Necropolítica, racismo e governo Bolsonaro. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, v. 4, n. 42, p. 179-199, 2020.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Quilombolas de Acauã: família, cor e política no Rio Grande do Norte do século XXI**. Natal: EDUFRN, 2013.

VIEIRA, José Glebson; SANTOS, Maria; SOUZA, Maria José da Silva. Negros, morenos e quilombolas: resistência e mobilização étnico-política das comunidades quilombolas do

Arrojado (Portalegre/RN) e de Queimadas (Currais Novos/RN). **Odeere**, v. 5, n. 9, p. 251-280, 2020.

VIEIRA, Marcilio de Souza. **Pastoril: uma educação celebrada no corpo e no riso**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.