



# SABERES, TRAJETÓRIAS E ESPAÇO SOCIAL: cartografia da alteridade e etnografia reflexiva entre comunidades quilombolas

## KNOWLEDGE, TRAJECTORIES AND SOCIAL SPACE: reflective ethnography among quilombola communities

**Luiz Augusto Sousa do Nascimento**

 <http://orcid.org/0000-0002-7396-704X>

Instituto Federal do Maranhão  
augustowohoty@gmail.com

**DOI: 10.22481/odeere.v5i9.6582**

**RESUMO:** A pesquisa *a priori* se propôs realizar um esboço etnográfico de quatro comunidades quilombolas no médio sertão maranhense, atentando para os elementos intrínsecos da produção de conhecimentos. Como suporte metodológico, as interlocuções seguiram pelo viés dos estudos que privilegiam as alteridades e os saberes locais como pressupostos analíticos fundamentais. Nessa perspectiva, procuramos nos afastar da maioria dos estudos voltados para comunidades quilombolas que trazem como abordagem central, as lutas fundiárias, o reconhecimento por direitos, no entanto, compreendemos que essas abordagens são fundamentais como marco de compreensão das lutas políticas. As comunidades quilombolas aqui pesquisadas somente foram certificadas pela Fundação Palmares no ano 2006, porém há mais de

meio século essas comunidades mantêm entre si relações de sociabilidade e intercâmbios culturais. Não obstante, a nossa busca de conhecimento está pautada nos saberes, nas trajetórias e nas concepções de espaço social (território) referenciado na alteridade. Dessa forma, procuramos captar os processos de criatividade cosmopolítica, sociocosmológica e antropológica, dando ênfase para as suas próprias elaboração e construção de conceitos. Para esse fim, o trabalho de campo foi um instrumental metodológico de suma importância, aliado a outras metodologias, por exemplo, a história oral, a etnohistória e os cuidados com a linguagem local, elementos fundamentais inerentes às pesquisas em ciências sociais.

**Palavras-chave:** Quilombolas, Cosmopolítica, médio sertão maranhense.

**ABSTRACT:** The ethnographic research proposed to carry out an ethnographic sketch of the quilombola communities in the middle of the sertão of Maranhão, paying attention to the intrinsic elements of knowledge production. As methodological support, the interlocutions followed the bias of studies that privilege alterities and local knowledge as fundamental analytical assumptions. In this perspective, we seek to move away from most studies aimed at quilombola communities that focus on land struggles and recognition of rights as a central approach, however, we understand that these approaches were fundamental to foster the discussions on screen. The quilombola communities surveyed here were only certified by the Palmares Foundation in 2006, but for more than half a century these communities have maintained sociability relations and cultural exchanges. Nevertheless, our search for knowledge is based on knowledge, trajectories and conceptions of social space (territory) referenced in ecosophy. In this way, we will try to capture the processes of cosmopolitical, sociocosmological and anthropological creativity, emphasizing their own elaboration and construction of concepts. To that end, fieldwork was an extremely important methodological tool, combined with other methodologies, for example, oral history, ethnohistory and care for local language, fundamental elements inherent to the social sciences.

**Keywords:** Quilombola, Cosmopolitical, Maranhão.

## Introdução

Nossa pesquisa procurou esboçar os aspectos fundamentais de produção de conhecimento e sociabilidades entre quatro comunidades quilombolas da região do médio sertão maranhense. Para subsidiar nossos propósitos, elegemos adentrar no campo das reflexões acerca da antropologia pós-moderna ou crítica cultural, que concebem à etnografia um conjunto de adjetivos e orientações que fazem necessárias repensar os cânones da etnografia clássica. Portanto, antes de chegar diretamente ao esboço etnográfico<sup>1</sup> das comunidades quilombolas, elencamos nesta breve introdução diálogos das reflexões tomadas pelos partidários da antropologia pós-moderna e, conseqüentemente, alinhar os nossos deslumbres em campo às orientações que aproximam dos nossos propósitos, que estão relacionados à alteridade, à cosmopolítica e às sociocosmologias como elementos dinâmico do pensamento das pessoas que habitam as comunidades quilombolas por nós intercambiadas.

A etnografia clássica nas últimas duas décadas foi alvo de uma série de ponderações que proporcionou debates instigantes no campo da disciplina antropologia e dos seus principais instrumentos, vistos antes como metodológicos: a pesquisa de campo, a observação participante e o próprio fazer etnográfico. A pesquisa de campo no sentido clássico, que privilegiava os lugares longínquos em busca do estranhamento, orientava o quanto mais distante melhor para desnaturalizar o exótico e torná-los naturalizados. Hoje o exótico ou os “nativos” caminham nas mesmas trilhas em encruzilhas dos antropólogos, ampliando o diálogo e colocando em xeque, como enfatiza o antropólogo James Clifford, à autoridade etnográfica<sup>2</sup>. Quanto a observação participante, os cânones das disciplinas consideravam de suma importância para que as informações capturadas pelo pesquisador em campo, fossem consideradas confiáveis, haja vista, a sua coleta em primeira mão e sob o controle de orientações disciplinares da

---

<sup>1</sup> Estamos mencionando esboço etnográfico pelo fato do nosso recorte ter sido feito de uma pesquisa de maior fôlego no âmbito do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Educação - LEPTe-IFMA-CNPq sob a minha coordenação cuja ênfase foi dada na elaboração clássica de etnografia de cada comunidade específica. Ver NASCIMENTO & RIBEIRO (2019)

<sup>2</sup> CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2004.

academia. Esses procedimentos deviriam está alinhados aos pressupostos da ciência moderna racionalista-positivista que rejeitava as ciências não puras (antropologia, psicologia, sociologia, história, entre outras), por acusá-las de subjetivistas e mais recentemente de ciência militante, por exemplo, os estudos feministas, os estudos das relações étnicas e raciais, os estudos etnológicos entre outros.

Todavia, os pós-modernos, principalmente George Marcus, James Clifford e Vincent Crapanzano rechaçam veemente essas propositivas, dando um caráter multidisciplinar à etnografia<sup>3</sup>. Esses autores compartilham da ideia que, a etnografia não busca nem a razão que faz o poder nem o poder que faz a razão, a etnografia se baseia na receptividade do escutar e na reciprocidade de falar com. Tudo se sobressai no diálogo. Essa orientação nos conduziu a fazer uma ruptura de objetividade, pois durante as incursões ao campo, percebemos que a nossa proposta de elaborar uma etnografia das comunidades quilombolas do médio sertão maranhense e alpercatas estavam sendo conduzida por um diálogo aberto que se confundia com literatura, poética política e, sobretudo pela arte de criar conceitos e explicar categorias sociologicamente locais<sup>4</sup>. Nesse contexto, fomos orientados a entender o que são *saberes* e suas *palavras* nas acepções dos quilombolas das quatro comunidades visitadas durante nossas incursões pelo interior do Maranhão.

As comunidades<sup>5</sup> de Jaguarana, Peixe, Tabocal do Belém e Cambirimba ou comunidades de “macumbeiros” como são denominadas pejorativamente pelos regionais locais, iniciaram o processo de autorreconhecimento quilombola junto a Fundação Cultural Palmares, somente a partir do ano de 2010. Porém, apenas nos últimos cinco anos esses processos foram protocolados no INCRA, tendo hoje as quatro comunidades, apenas o certificado de reconhecimento<sup>4</sup>. Portanto, de

---

<sup>3</sup> Etnografia pode ser literatura? É poesia? Os teóricos pós-moderno como Clifford (2016), Rosaldo (2016) defendem esse pressuposto. Crapanzano (2016, p. 91) assevera que, a etnografia é historicamente determinada pelo momento do encontro do etnógrafo com quem quer que ele esteja estudando.

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

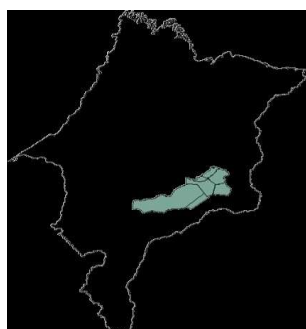
<sup>5</sup> Comunidades certificadas pela Fundação Palmares a partir do ano de 2010, elas apresentam em comum sua localidade (médio sertão maranhense) e passaram por algumas situações históricas.

“macumbeiros” ou “comunidades de pretos” passaram a ser renomeadas como associações quilombolas, com seus respectivos estatutos próprios. Todavia, essa morfologia categórica pouco alterou a vida cotidiana das populações quilombolas em tela, pois as questões de intolerância outrora impostas pelo Estado volta a germinar e os preceitos violentos orquestrados pelos regionais ainda são latentes. Com frequência, essas comunidades são atacadas tanto no plano físico como no plano simbólico. Por exemplo, os ataques violentos aos terreiros de candomblés no interior dos espaços quilombolas são constantes. Somente no ano de 2019, o terreiro de Santa Bárbara na comunidade de Cambirimba foi atacado duas vezes e como resultado, um saldo da destruição do templo e a prisão de duas lideranças religiosas. Acima desses fatos, os quilombolas enfrentam os paradoxos das políticas públicas, que não levam em consideração, a especificidade sociocultural dessas populações. Como resultado desse descaso, os quilombolas usam estratégias díspares para manter diálogos que possa amenizar a sua dignidade como humanos, exercendo trabalhos subalternos como meeiros em terras griladas pelos velhos posseiros conhecidos na região, ecoando uma escravidão moderna aos pés do Estado moderno, como ressalta uma liderança quilombola:

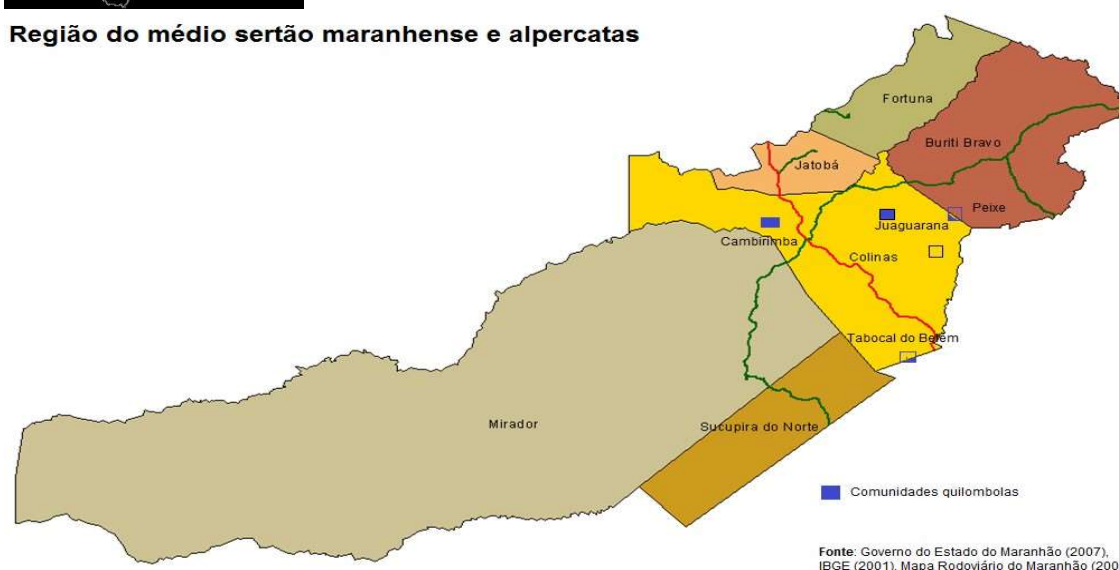
Se a gente falar em nossa terra aqui é um insulto a nossa dignidade como pessoa. Mas nós somos pessoas com dignidade limpa. Com a terra ou sem ela, temos em nossa volta, gente fazendo coisas boas e gente fazendo coisas ruins. Mas para manter nossa dignidade como gente, é preciso que respeito o nosso jeito, a nossa religião. Precisamos de terra para assegurar a vida das nossas gerações que sofrem de uma nova escravidão nos pés do Estado, novas perseguições pior que aquelas dos capitães do mato e jagunços. (Liderança feminina da comunidade de Peixe, março de 2017)

Quando incursionamos pela primeira vez na região e percebemos essas questões, preliminarmente lançamos luz para ideia de elaborar uma etnografia que desse conta dos aspectos sociológicos germinativos dos conflitos e das ações de aspereza impetradas aos quilombolas pelo Estado e por alguns segmentos da população regional, assim como descrever as principais características básicas das quatro comunidades escolhidas (Peixe, Tabocal do Belém, Jaguarana e Cambirimba), concentrando na organização social, no parentesco e na vida

ritual<sup>6</sup>. A cada etapa da pesquisa de campo fomos levados pela amplitude de saberes que demonstravam as principais lideranças da comunidade de Cambirimba, sobretudo as mulheres, que demonstraram disposição e se habilitaram para colaborar com o nosso trabalho, narrando suas trajetórias e nos apresentando seus saberes sobre os “seus mundos”. Todavia, não deixamos de olhar para as outras comunidades, que se dispuseram da sua maneira, a fornecerem caminhos para lançar reflexões a outras temáticas tangentes às relações interétnicas. Vide localização espacial da região em estudo.



**Região do médio sertão maranhense e alpercatas**



Durante as etapas da pesquisa foram eclodindo situações que propositou numa digressão dos nossos objetivos iniciais, pois fomos conduzidos a fazer uma etnografia reflexiva, pautada na compreensão de categorias nativas, na criatividade e na arte de contar narrativas transformando experiência e discursos

<sup>6</sup> Comunidades certificadas pela Fundação Palmares a partir do ano de 2010, elas apresentam em comum sua localidade (médio sertão maranhense) e passaram por algumas situações históricas. Em termos demográficos, a população de Cambirimba possui aproximadamente 500 famílias sendo considerada a maior entre as quatro e a comunidade de Tabocal do Belém a menor, com cerca de 120 famílias.

em escrita. Neste sentido, nossa pesquisa privilegiou o equilíbrio e buscou moderar o conhecimento transmitido pelas pessoas locais alicerçados pelas suas respectivas experiências e pela agudeza da imaginação.

Portanto, pelo viés da etnografia reflexiva<sup>7</sup>, organizamos a estrutura do presente artigo em três tópicos: no primeiro tópico “*espaço social e os saberes locais*”, esboçaremos uma reflexão acerca das noções de espaço social, bem como, as estratégias que as pessoas utilizam para criar e elaborar conceitos; no segundo tópico “*trajetórias, caminhos e encruzilhadas*” lançamos pistas preliminares dos processos de diásporas das principais lideranças das comunidades observadas, apontando para os aspectos de bom viver, de felicidades, de angústias, mas também o de sofrimento visto pelo prisma local. O sofrimento implica em um fenômeno que não escapa a nenhuma pessoa com a “mente boa” ou em linguagem local, “desmantelado da cabeça<sup>8</sup>”. Finalizando o último tópico “*saberes e as palavras*”, concentra nos dispositivos da arte de produzir conhecimentos e a força das palavras evocadas para compreender relações sociais e espirituais, bem como para esboçar os mundos possíveis em que eles, os interlocutores conseguem imaginar e transitar.

### **Espaço social e os saberes locais**

Iniciaremos este tópico com uma breve introdução teórica acerca da noção de espaço social, entretanto, sem perder de vista, as concepções locais referentes a tal categoria. Espaço social é uma categoria motivadora para a nossa compreensão analítica de vários fenômenos que ultrapassam a organização social e o parentesco: as construções poéticas, alegóricas e políticas como veremos nos enunciados ou narrativas dos nossos interlocutores.

As concepções de espaço social estão imbricadas em várias interfases na teoria social. Algumas vertentes<sup>9</sup> da teoria social da modernidade lançam reflexões a respeito das noções de espaço em contexto de marcos espaço-

---

<sup>7</sup> Cunhada por Clifford & Marcus (2016, p. 59)

<sup>8</sup> Categoria local que possui um alcance polissêmico.

<sup>9</sup> Existem dentro da teoria social pensadores que não discutem espaço social em contexto da modernidade como marco espaço-temporal, por exemplo, os marxistas ortodoxos.

temporal da modernidade<sup>10</sup>.

Para o sociólogo Thomas Luckmann<sup>11</sup>, o espaço social está vinculado ao passado e ao futuro ligados intrinsecamente às atualidades possíveis, não exatamente à atualidade contemporânea, ou seja, não existe espaço social que não esteja vinculado ao um contínuo. Portanto, toda a compreensão de espaço social está vinculada a um conjunto de elementos imbricados de forma associadas ou não, a elementos biótico ou não e que dispensam ao ajuste necessariamente do tempo e do espaço. Já o sociólogo britânico Anthony Giddens<sup>12</sup>, por exemplo, assevera que o espaço social está relacionado com a multiplicidade de indivíduos com interesses e objetivos distintos e conflitantes que são transcendidas pelo alargamento das relações sociais.

Pierre Bourdieu, quando esboça sua definição de espaço social visa se afasta das concepções atreladas ao individualismo moderno, defendendo que o espaço social é determinado por estruturas sociais objetivas, ou seja, por uma multiplicidade de campos sociais, independente da consciência e da vontade dos indivíduos, mas que são capazes de orientar suas práticas e representações<sup>13</sup>. Como percebemos, boa parte da teórica sociológica contemporânea flerta com a subjetividade do sujeito e a multiplicidade de campos interconectados.

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

Bem, o que é mesmo essa coisa espaço? eu entendo que é tudo que guarda e proteger alguma coisa. Desde o ventre de uma mãe que guarda e gera várias vidas que colocam nesse mundo, até minha roça que guarda e gera meus alimentos para sustentar a minha família e serve para eu

<sup>10</sup> Ver Berger, 2014; Bourdieu, 2015; Giddens 1995; Luckmann, 2014.

<sup>11</sup> Ver LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.

<sup>12</sup> Ver GIDDENS, Anthony. *Em defesa da Sociologia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

<sup>13</sup> Conforme apontamentos de Segaud (S\ d) a escola francesa de sociologia apresenta algumas referências fundamentais na conceitualização das noções de espaço. Como representação social (Durkheim); relacionada com o processo de identidade, de memória simbólica e afetividade de um grupo. Esse último mais generalizado para as correntes contemporâneas.

labutar que é o meu sustento e a minha felicidade. Então eu entendo que é uma coisa que é muito importante, como eu já disse: a barriga de uma mãe é o nosso primeiro espaço. Da barriga da minha mãe saiu todos os meus irmãos, então minha mãe é um espaço social para mim, assim como minha roça, minha casa de altar e tudo que me aguarda, meus santos, meu Deus, tudo vem do pensamento. (Tina Teixeira, comunidade Cambirimba, 29 de maio de 2018)

Observa-se que existe uma “criação de pensamento”<sup>14</sup> que impulsiona novos pensamentos e a elaboração de conceitos. O espaço social é visto como lugares concedido pelo inconsciente (sonhos, ventre, santos, deuses) ou pelo consciente (roças, casa, altar, a comunidade, rios entre outros). Esses espaços servem para guardar, proteger e alimentar o corpo e o espírito. Observamos que pessoas são introduzidas na concepção de espaço social, quando elas são provedora de gerar pessoas, proteger e alimentar. Nesses casos, as mulheres são vistas como forças vitais para o entendimento de espaço seja social ou não que esteja correlacionado aos demais espectros da vida cotidiana.

As mulheres para mim é o melhor espaço, elas são casa, força e nos enchem de felicidade e conhecimento. Nossa vida começa com uma mulher ao nosso lado o tempo todo. Quando a gente é criança e chora, a gente chama por mamãe, quando alguma coisa acontece vamos correndo para o colo da mãe, quando sente fome chama mamãe, então a mulher é o melhor espaço que tenho, se eu fosse falar para você eu falaria que tem muitos espaços, mas o mais importante é o da mulher não só a mãe. Eu falo de mim porque foi a minha mãe e minha avó que me deram tudo que eu sou, portanto, elas são os meus melhores espaços, a minha vida. Se espaço é a garantia da vida, minha melhor resposta são as mulheres. (Wanderson Teixeira, comunidade Cambirimba, 29 de maio de 2018)

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

Espaço social poder um lugar onde se junta todos, mesmo apertado, mas se junta. Você conhece uma colmeia de abelha? Então aquilo é um espaço social, todas as abelhas trabalham igual para garantir o alimento e a moradia. Assim também é o nosso espaço social, mas com gente humana é diferente, porque tem a diferença que uns tem de ficar a frente e outros atrás. Não é assim não, não devia ser assim, sabe? devia ser igual as abelhas. Trabalhar igual, comer igual e morar no mesmo teto. Quando tem

---

<sup>14</sup> Deleuze (1989, 1997) sugere o debate na relação entre criação de conceitos e modelos filosóficos, asseverando que os conceitos expressam ou tornam-se possíveis novos pensamentos cujos pressupostos é sempre contrapor um espaço do pensamento sem imagem, “intempestivo”, que é pluralista, heterodoxo, ontológico ético ou trágico.



festa aqui na comunidade, a comida de um é igual a de todos. O que oferece para um tem que oferecer para todos. Esse movimento eu acho que devia ser espaço social, onde as pessoas se sentem parte dele sem rejeição. Coisas que não me cabem não me pertence. Nossa festa é um espaço social de todos, eu me sinto dela e ela faz parte de mim. Assim deveriam ser os espaços sociais. (Cigana Bolinha, Colinas, 18 de maio de 2018).

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

Quando perguntamos se a comunidade quilombola é um espaço social, Cigana Bolinha foi enfática ressaltando que a comunidade está mais no pensamento, pois no fundo, comunga que existem várias comunidades em mundos distintos. Por exemplo, quando uma das suas entidades incorpora, a comunidade é uma grande imensidão sem limites:

Nós que recebemos entidades sabemos que comunidade nem sempre é igual. Quando eu estou de cigana aqui na minha comunidade, o desenho é de um tipo em outras comunidades é de outro tipo, mas para nós é tudo unido, só que com cores diferentes. Então os locais são vistos como iguais, mas com cores diferentes, sabe? Assim, tudo que une e nos fazem bem é o nosso espaço. Não vejo cerca nos caminhos que ando quando estou encostada na cigana, porque o nosso mundo é um mundo onde todos podem andar e desenhar as coisas do seu jeito. É muito lindo eu poder pensar e viver nesse mundo onde tem espaço para todos. A terra é pequena para muitos mortos. No meu espaço, é vida que prevalece. (Cigana, Colinas, 18 de maio de 2018)

Esta “síntese disjuntiva”<sup>15</sup> demonstra que cada conceito se abre a todos os

---

<sup>15</sup> A síntese disjuntiva (ou disjunção inclusiva) é o operador principal da filosofia de Gilles Deleuze, o conceito assinado entre todos. Pouco importa que seja um monstro aos olhos dos chamados lógicos: Deleuze, que definia de bom grado seu próprio trabalho como a elaboração de uma “lógica”, criticava a disciplina institucionalizada sob esse nome por reduzir exageradamente o campo do pensamento ao limitá-lo ao exercício pueril da reconhecimento, e por assim justificar o bom senso satisfeito e obtuso aos olhos do qual tudo o que dá experiência abala os dois princípios de contradição e do terceiro excluído é puro nada, e vão, todo empreendimento de aí discernir o que quer que seja. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 56)

predicados, mesmo paradoxalmente. No enunciado da Cigana, assim como no do Wanderson Teixeira, observa-se que existem paradoxos, pois “*tudo é igual, porém as cores são diferentes*” quando se refere a comunidade e, “*se espaço social é a garantia da vida, minha melhor reposta são as mulheres*”, equiparando com todas as coisas do mundo, roça, religião, casa, ventre. Portanto, há uma compreensão pluridimensional das noções de espaço social e seus periféricos.

Nos enunciados dos dois interlocutores, percebemos que os conceitos e as noções de espaço e espaço social aparentemente paradoxais, nos fornecem indícios de um leque de subjetividades que ora transitam no campo do inconsciente ora no campo do consciente, ganhando conotações poéticas e políticas, que possibilitam a criação de uma consciência de mundos sociais diferentes quando tudo o que se tem à disposição são termos que pertencem não somente ao mundo da ciência, mas aos mundos transcendentais conhecidos pelo poder da imaginação.

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

### **Trajetórias, caminhos e encruzilhadas**

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

As trajetórias apresentadas aqui na sua grande maioria são anacrônicas<sup>16</sup>, e não seguem uma perspectiva linear, pois compartilharemos pelas trilhas sugerida pela antropóloga Suzane Alencar Vieira<sup>17</sup> relacionada à construção de “cartografia da alteridade”, que implica na capacidade de criar e recriar locais que tem significado ontológicos para o *self* e para a coletividade.

Elegemos a cartografia da alteridade para percorrer por um passado próximo dos nossos interlocutores e decifrar algumas experiências vividas por eles ou comparsas de longas caminhadas ou como costumeiramente eles falam: “*aqueles que se perderam nas encruzilhadas e que não voltaram mais para o meio de nós*”. A partir desse enunciado, percebi que a trajetória vai além das “pisadas na terra”, ela incide em outras esferas que se estabelecem em campos de subjetividades entre os grupos locais.

Numa perspectiva metodológica do limite, no presente texto, optamos pelo recorte e elegemos trilhar pela trajetória de uma liderança quilombolas no sentido de não deixar o texto extenso para não nos perdermos no caminho. Nesse sentido, seguiremos Maria Luzia da Costa, Dona Du, liderança da comunidade de Cambirimba, *babalorixá*, chefe do terreiro de Santa Bárbara, agricultora, quebradeira de coco e mulher mãe de dez filhos. Sua vivência se confunde com uma interseccionalidade complexa<sup>18</sup>.

A partir das manifestações expressivas da líder quilombolas, atentaremos para a sua singularidade de construir conceitos, revelar sabedorias através de alegorias poéticas e políticas que gradativamente fornecem elementos para a construção de uma cartografia da alteridade cujos esforços para compreender a sua trajetória e a constituição da comunidade de quilombola de Cambirimba ficam evidentes.

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

---

<sup>16</sup> Isso não significa dizer que os interlocutores não adotam marcos temporais.

<sup>17</sup> VIEIRA, Suzane Alencar. *Resistência e pirraça na malhada. Cosmologias quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de doutorado, Museu Nacional, URFJ, 2015.

<sup>18</sup> Interseccionalidade complexa nesse contexto, é pensada como uma categoria teórica que focaliza múltiplos sistemas de opressão, em particular, articulando raça, gênero e classe.

Uma característica que nos chamou bastante atenção foi a predominância da chefia de mulher entre o seu grupo, pois a historicidade aliada à memória coletiva do grupo, apontam para as sucessões de mulheres que exerceram a chefia. Esse fator é diferencial se compararmos com a estrutura patriarcal dominante na região<sup>19</sup>.

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

Meu bisavô assuntava que desde que teve memória e entendimento, lembra que os pais dele moravam e colocavam roça na região do Soter [Caxias]. Era terra nossa, mas tinha um fazendeiro que dizia que era dele, então como ele tinha força, exigia que para nós trabalhar nas terras era preciso que pagássemos a meia para ele e ainda abusava das mulheres mais nova solteira. Como a cabeça dos mais velhos eram francas, eles acabaram aceitando, porque o fazendeiro dizia que negros não têm terra, negros eram um bando de vagabundos que servia somente pra fazer macumba e roubar. A minha avó enfrentou o fazendeiro que queria bulir com sua irmã mais nova, nenhum homem tinha coragem de enfrentar ela. Meu avô contava que ela enfrentava qualquer um. Um dia enfrentou o fazendeiro e depois carregou os parentes e se embrenhou mais para dentro do mato. Minha avó não aceitava que homem maltratasse mulher não. Assim, todas as vezes que tinha uma ameaça, mudávamos para outro lugar e assim fomos perdendo a nossas posses. (Maria Luzia da Costa, comunidade Cambirimba, Colinas, dezembro de 2018)

Dona Du nasceu em um contexto em que seu grupo está inseridos em deslocamento pleno e dinâmico em busca de terras para cultivar. Nesse contexto de deslocamento contínuo, a líder quilombola traça sua trajetória, todavia, como ressalta a própria, seu grupo não pode ser classificado como nômades, pois:

Nós não somos nômades nem ciganos. Nós éramos obrigados a fugir da perseguição dos fazendeiros, dos capangas policiais que reprimiam nosso "batuque". Mas o que fez meus parentes sair pisando pelo mundo foi a fome que nos maltratava e a falta de terra para plantar. Se parássemos em algum

---

<sup>19</sup> Na memória da Dona Du, desde que ela tem conhecimento, o seu grupo sempre foi liderado por mulheres. Ela cita na ordem: sua avó depois do falecimento do marido, assumiu todas as condições do grupo, enfrentando perseguições de fazendeiros e suportando o assédio de homens. Depois sua mãe tornou-se chefe do grupo e líder espiritual, passando o bastão para a filha, Maria Luzia da Costa, que lidera o grupo nos dias atuais.

lugar, logo vinha uma tropa e nos expulsavam ou nos obrigavam a trabalhar por pouco ganhar para comer. A nossa vida foi difícil, mas nunca deixamos de gostar de viver. Em nossas caminhadas, fizemos amigos, inimigos e na maioria das vezes bons parentes (Dona Du, comunidade Cambirimba, Colinas, 04 de dezembro de 2018)

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

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

Não seria eu se não fosse nossas andanças. É de sofrimento, mas também cheia de alegrias. Alegria do nosso jeito, jeito de negros que no sofrimento conseguem ser feliz, mas essa felicidade só pode ser entendida por nós mesmos. Minha memória alumia quando penso nos locais por onde meus pés pisotearam. Os pés ligam a cabeça, a sabedoria que me faz lembrar de coisas boas e ruins. Tudo faz parte da vida, só não se pode apagar da nossa cabeça, as coisas que não se gosta, como o preconceito, o sofrimento de ser mulher negra e a ganância e o poder do povo alheio que se diz donos de tudo. Sem os meus pés eu não poderia erguer minha cabeça e enxergar os ensinamentos da vida. Desde criança escuto sofrimento de preto, histórias de negros sofridos, mas ninguém vive eternamente de sofrimento e, preto é gente também que carece de bem viver. Já morei em locais que para mim foram os melhores lugares do mundo, sem luxo e extravagância, mas com o conforto e simplicidade do nosso jeito. A gente se entende. Vivi em Lugares onde as plantas pareciam participar das nossas vidas, pareciam gente mesmo igual nós. Gente que cuida. As plantas cuidam mais de nós que os humanos que se dizem cristãos. Precisamos de terra para plantar. Somente é necessário a garantia da nossa terra para nós plantar e morar, aí

viveremos bem. O resto, o vento forte se encarrega de semear e soprar para bem longe aqueles que não nos permitiam andar no mesmo caminho e desenhar a vida com todas as cores da nossa natureza. (Maria Luzia da Costa, comunidade de Cambirimba, Colinas, dezembro de 2018)

Nessa reflexão é bem ilustrativa de como as lideranças locais constroem uma cartografia da alteridade, demonstrando a capacidade de criar e recriar locais que tem significado ontológicos e pragmáticos para o *self* e para a coletividade, construindo laços de sociabilidades com parentelas potenciais e afins, percebendo que a sociabilidade não se limita apenas aos humanos, mas a um conjunto de seres que permeiam o cosmos e se apresentam no cotidiano.

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

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

### **Os saberes e as palavras**

Cada um pensa e fala com as palavras e as categorias de que dispõe. O que nossos interlocutores dizem, adquire plausibilidade, no entanto, com o cuidado de não pretender falar nem mais nem menos, mas o essencial para a

compreensão. Quando o líder Wanderson Teixeira enfatiza que “Cambirimba é terra de negro, é terra de preto velho também. Eles nos falam, as palavras têm força, a história, apenas reproduz com a escrita” ele atenta em demonstrar que a terra mesmo sem sua titulação legal, historicamente é de direito dos quilombolas que de forma anacrônicas já ocupavam aqueles espaços e tenta comprovar que os pretos velhos, entidades espirituais de cultos religiosos de matriz africana, povoam o local e, dessa maneira se tornaram também proprietários, viraram parentes potenciais, afins e espirituais.

O que está em jogo não é apenas a formação de grupos de parentelas reconhecíveis pelo estado cartorial de cidadania. “Todo mundo aqui é aparentado”. Para Dona Du, “a negralhada aqui é tudo parente mesmo, se não for de sangue e de consideração ou se fez um de nós durante nossas caminhadas por essas terras”. A afirmação é ancorada no potencial ilimitado das redes de parentesco cujos aspectos criativos, de acordo as reflexões do antropólogo Roy Wagner<sup>20</sup>, compõe uma base de similaridade, percebido com lucidez por Dona Du.

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

Esses aspectos demonstram o quão a “cartografia da alteridade” é evidente no pensamento local. O que está em jogo não é apenas a constituição de parentesco cartorial e o reconhecimento de cidadania, tampouco, a formatação de um território mensurado, mas uma rede de parentesco e território que comportam também, outras esferas sociais extramundanas. As lideranças quilombolas têm a consciência da importância da garantia assegurada pelo Estado do território, bem como eles reconhecem o quão sabem desenhar com

---

<sup>20</sup> WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010, pp. 102-103.

maestria, através de uma cartografia da alteridade, seus espaços, seus mundos e o territórios os quais eles visualizam como o de melhor bem viver.

## Considerações

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

Nesse sentido, nos importamos ao torná-los presente no texto, para que eles pudessem dialogar conosco e nós aprendermos com eles suas estratégias epistemológicas para entender o mundo e as relações sociais, na perspectiva de que, de acordo com Tim Ingold, o campo etnográfico tem espaço para todos e para tudo<sup>21</sup>. Nessa perspectiva, passamos a pautar sobre a compreensão que nossos interlocutores emitiam sobre espaço, trajetória e território.

Assim, passamos então a dar ênfase aos saberes locais emitidos pelos interlocutores através de narrativas e contos pautados em enredos que privilegiavam uma justaposição de componentes sociopolíticos e poéticos alicerçados por uma qualificação criativa. Parafraseando Marilyn Strathern<sup>22</sup>, "faz parte do exercício antropológico reconhecer que a criatividade dos nossos interlocutores é maior do que o que pode ser compreendido por qualquer análise". Exatamente nessa perspectiva que procuramos trilhar, dando ênfase as epistemologias locais, secundarizando as epistemologias dominantes<sup>23</sup>, pois

---

<sup>21</sup> INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Ensaio movimento, conhecimento e descrição, 2019, p. 72.

<sup>22</sup> STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo, UBU Editora, 2017.

<sup>23</sup> O termo "epistemologia dominante" é um termo usado quando discutimos lugares de fala, por exemplo. O termo ilustra uma hierarquia de saberes



procuramos não fazer um balanço do seu conteúdo, mas seguir o que está acontecendo, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Como Ressalta o antropólogo Tim Ingold, rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta a vida e, essa volta a vida é deslumbrar o quanto a antropologia e os antropólogos necessitam expressar de forma explícita, o vigor dos saberes que os povos e sujeitos com quem nos relacionamos têm a contribuir, quebrando as fronteiras das epistemologias dominantes e alavancando os saberes locais.

Trilhando pela etnografia reflexiva, envolvendo os saberes locais foi possível abordar temas de modo imaginativo e relacionar as ideias dos nossos interlocutores com situações que ocorreram em suas trajetórias. Desse modo, nossos interlocutores esboçaram coisas importantes sobre um universo multifacetado de conhecimento, sobre comunidade, espaços, sociedade e sobre o mundo humano mais amplo.

### **Referenciais bibliográficos**

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

CAPRANZANO, Vincent. *O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica*. In CLIFFORD, James & MARCUS, George. *A escrita da cultura. Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Papeis Selvagens Edições, 2016.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. *A escrita da cultura. Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Papeis Selvagens Edições, 2016.

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

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

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

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

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

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

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

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

NASCIMENTO, L.A.S. &. RIBEIRO, Sheila Gomes. *Diáspora e religiosidade de uma liderança quilombola no Médio Sertão Maranhense*. São Luís: FAPEMA, Relatório Parcial, 2019.

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

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: UBU Editora, 2017.

VIEIRA, Suzane A. *Resistência e pirraça na malhada. Cosmologias quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ, 2015.

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

ZOURABICHVILI, François. *Vocabulário de Deleuze*. Campinas: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias da Informação, Unicamp, 2014.

**Luiz Augusto Souza do Nascimento.** Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos UFSCar/PPGAS, Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN/PPGAS; bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Pesquisador Associado ao Centro de Trabalho Indigenista - CTI; sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia - ABA- . Coordenador do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Etnologia - LEPTE. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia, atuando principalmente nos seguintes temas: sociedades amazônicas, território, etnografia rionegrina e memória coletiva. Atua com os seguintes grupos indígenas: Timbira, Migueleno/Huanyam, Puroborá e povos rionegrinos. Atualmente vem desenvolvendo pesquisa com comunidades quilombolas na região do Alto Sertão Maranhense. Professor visitante do Instituto Politécnico de Bragança - IPB- Portugal. Ex-Bolsista da Ford Foundation International Fellowships Program.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

**Artigo recebido para publicação em:** 29 de abril de 2020.

**Artigo aprovado para publicação em:** 29 de maio de 2020.