

Vidas que perseveram: escrituras de uma comunidade quilombola como ruptura ótica e política

DIEGO MATOS GONDIM 

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil

diegogondim@id.uff.br

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v31i1pe173838

resumo Este artigo tem como objetivo produzir escrituras de uma Comunidade Remanescente de Quilombo no interior do estado de São Paulo, tendo como perspectiva uma ruptura ótica e política das imagens representativas da realidade. Tal proposta é inspirada na obra *Becos da memória*, de Conceição Evaristo – onde a escritura é compreendida como uma maneira de con(fundir) escrita e vida. A ruptura ótica e política é inspirada na performance *Narciso e Eco*, realizada por Grada Kilomba – onde a ruptura é produzida a partir de uma desobediência poética das figuras representativas da realidade. Para tanto, a escritura é produzida em correspondência com diversas conversações realizadas com os moradores da comunidade quilombola do Mandira. Tais conversações encarnam não apenas a memória de um trabalho de campo iniciado em 2015, mas também as vivências dos quilombolas, atualizando passado, presente e futuro na contemporaneidade.

palavras-chave Acovid-19, Antropologia, Comunidades Tradicionais, Comunidades remanescentes de quilombo.

Lives that persevere: writings of a quilombola community as an optical and political breakthrough

abstract This article aims to produce writings of a Remaining Community of Quilombo in the countryside of São Paulo State, having as perspective an optical and political rupture of images representative of reality. This proposal is inspired by the novel *Becos da Memória*, by Conceição Evaristo – where writing is understood as a way of (con)using writing and life. The optical and political rupture is inspired by the performance *Narcissus and Echo*, by Grada Kilomba – where the rupture is produced from poetic disobedience of the figures representing reality. For this purpose, the writing is produced in correspondence with several negotiations with the residents of the Quilombola Community of Mandira. These negotiations embody not only the memory of the fieldwork begun in 2015, but also the experiences of the quilombolas, updating past, present, and future in contemporary times.

keywords Covid-19, Anthropology, Traditional Peoples. Quilombo Remaining Communities.

Introdução

Fui convidada
para vir aqui hoje.
Mas, sinto que
Não há nada de novo,
que eu possa dizer.
Muitas vezes,
sinto que tudo



e173838

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v31i1pe173838>

já foi dito.
 Sinto que
 já sabemos tudo,
 mas tendemos a esquecer,
 do que já sabemos.
 É por isto que hoje,
 eu vos quero contar
 uma história^{1, 2}



Figura 1. Echo and Narcissus, de John Waterhouse (1903), óleo sobre tela, 109 cm × 189 cm. Acervo da Walker Art Gallery.

Por trabalhar desde 2015 com uma Comunidade Remanescente de Quilombo no interior do estado de São Paulo, recebi, neste período de pandemia, alguns convites sugerindo a publicação de um texto em que problematizasse o contexto atual dos

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

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

quilombolas da comunidade em que trabalho. Neste período, pus-me variadas questões, tais como: o que eu poderia dizer sobre o quilombo no contexto atual? Que desafios a comunidade estaria vivenciando em tempos de isolamento social? Que possibilidades se anunciavam em suas práticas e modos de vida? Enfim, foram muitos os questionamentos passíveis de serem pensados e problematizados deste meu lugar “acadêmico”. Não se pode negar que questões como essas são fontes de várias teorizações. São profundas, filosóficas, antropológicas, sociológicas e até históricas. Por elas, emanam também possibilidades poéticas e literárias.

No entanto, ao me apoiar sob elas, confesso que senti uma sensação desmedida de desassossego. Como Narciso³, que se afogou no rio que refletia a imagem de si mesmo, sentia-me incapaz de deixar a própria reflexão. “Sem se mexer, sem comer, sem beber. Em sofrimento” (Volz; Piccoli, 2019: s/p – parte I), tal era o sentimento de desassossego que interrompia todos meus ensaios de escrita respirando os ares enlatados da famosa Bibliothèque National de France (BNF), à Paris! O que poderia ser mais irresponsável que falar da comunidade com a qual trabalho, considerando o atual contexto da pandemia, a partir das questões aqui apresentadas, estando vivenciando, há mais de um ano, uma realidade que excederia em ironia se aventurássemos denominar de “paralela”?

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

~~Tudo ao meu redor,~~
~~é a imagem refletida da branquitude~~
(Volz; Piccoli, 2019: s/p - parte II)

Este texto, portanto, é um ensaio à “desobediência poética”.⁴ À desobediência técnica e teórica. À desobediência do Narciso “como alguém que se vê a si e o seu próprio corpo

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

⁴ Este é o título dado à exposição de Grada Kilomba na Pinacoteca de São Paulo. A exposição compreendeu quatro videoinstalações: *Illusions* Vol. I, onde a artista apresenta *Narcissus and Echo* (2017), *Illusions* Vol. II, onde a psicanalista apresenta *Oedipus, The Dictionary*, em que a autora apresenta palavras e seus significados,

como os objetos de amor” (Idem: s/p – parte II) . À desobediência de Eco “como quem repete, e quem confirma as palavras de Narciso” (Idem: s/p – parte II).

Dito com outras palavras, não pretendo me render a numerosas páginas de análises, teorizações e discussões que hora são fundamentais para o terreno epistemológico, filosófico e metodológico da Antropologia e, em suma, das Ciências Humanas. Quero algo mais pueril, alguma coisa que traga vestígios da textura ontológica da Comunidade Remanescente de Quilombo do Mandira.⁵ Quero uma *ruptura ótica e política*⁶, “uma ruptura entre o objeto e a imagem”⁷ feita pelo próprio modo de vida dos quilombolas em questão. Sem aclamações teóricas, hipóteses estipuladas, determinações analíticas e meticolosas conclusões, busco precipitar-me em vozes para contar uma história e traçar uma geografia.⁸ Por isto, faço das palavras de Conceição Evaristo (2018: 15) as minhas: “busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha”.

Ao se enveredar por este intento, a narrativa que aqui se compõe persegue uma escrevivência, à maneira como esta é proposta na obra *Becos da memória*, de Evaristo (2018). Parafraçando a autora, uma escrevivência con(funde) escrita e vida e se apresenta como um ato que explode em invenções um *espaço em profundidades*. Este espaço em profundidades é a própria vida que emana enquanto ato de perseverança. Além disto, pode-se dizer que este

e, por fim, *Table of Goods*, em que Kilomba problematiza sua perspectiva de trauma, provocado pelo colonialismo (Volz; Piccoli, 2019: n.p). Esta última pode ser encontrada também em sua tese de doutoramento, publicada sob *Plantation Memories. Episodios of Everyday Racism*, (Kilomba, 2010).

⁵ A Comunidade Remanescente de Quilombo do Mandira está situada na cidade de Cananéia, interior do estado de São Paulo, Brasil. Atualmente, a comunidade possui aproximadamente cem famílias.

⁶ Salvos os casos de grifos, obras citadas no corpo do texto e termos em outros idiomas, destaco que o uso do itálico visa evidenciar a enunciação de um conceito importante para a proposta do texto.

⁷ Recorte de trecho da Parte II da performance aqui supracitada. É nesta parte que as duas rupturas – ótica e política – são apresentadas por Kilomba como “uma ruptura entre a realidade e a imagem”. Isto porque, parafraçando suas palavras, as imagens que por ela são vistas não refletem a sociedade à qual ela vive e a sociedade em que ela vive não reflete as imagens que ela vê. Portanto, uma ruptura ótica, nestes termos, é simultaneamente política, pois visa romper com os padrões de visibilidade de determinadas situações, coisas, eventos, objetos, entre outros (Volz; Piccoli, 2019: s/p).

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

espaço marca a memória por suas *intemporalidades*, como afirma Grada Kilomba.⁹ Este espaço em profundidades e de intemporalidades apresenta as escrituras aqui compostas como uma maneira de encarnar o vivido no aqui e agora; como uma maneira de produzir uma ruptura ótica e política, onde a realidade se separa da imagem enquanto representação do imaginado e do vivido.

Tendo isto em vista, compreendo que a investida em escrituras confunde os narcisos reflexivos e os ecos da repetição, misturando vozes para compor uma “primeira” narração. Saliento, no entanto, que seu estado de “primeiro” não diz respeito a um princípio onde as coisas começam – “o princípio de tudo!” –, mas à explosão de invenções que se figura em um recomeçar, em um inventar de novo. Portanto, a con(fusão) entre escrita e vida aqui a(in)ventada busca a voz e a fala de quem conta, onde “quem” não indica uma pessoa do discurso, um sujeito, mas a invenção de uma comunidade. Dito isto, este “quem” poderia ser definido, junto a Evaristo (2018: 21), como um “amontoado” de homens, mulheres, crianças, gentes... dos becos do quilombo do Mandira. Em termos mandiranos¹⁰, as escrituras poderiam ser apresentadas como “um povo de várias pernas”¹¹.

Ao considerar estes apontamentos iniciais, as rupturas aqui aventadas, sob inspiração de Kilomba e de Conceição Evaristo, visam produzir uma escritura das comunidades quilombolas; do quilombo do Mandira; destes lugares onde são experimentadas a violenta negação¹² da vida por parte das instituições governamentais; mas também dos lugares inventados por essas vidas que perseveram como modo de oposição – em forma de luta e resistência – (seria revolução?).

Ressalto, por fim, que as escrituras produzidas são compostas por conversações¹³ realizadas com os mandiranos desde o primeiro contato com a comunidade,

⁹ Ao abrir esse espaço de intemporalidades, a autora con(funde) passado, presente e futuro. Ela encarna as três representações temporais para denunciar o espaço vazio a qual ela habita, ou seja, um espaço branco. Em suas palavras, é um espaço “onde o passado interrompe o meu presente, e onde o presente é vivenciado como se eu estivesse no passado”. Para a autora, este espaço de intemporalidades é um “cubo branco” que se apresenta ausente de cor e de significado” (Volz; Piccoli, 2019: s/p).

¹⁰ Expressão utilizada por eles para identificarem a si mesmos. Ressalto ainda que o nome da comunidade – Mandira – é também o nome de muitas famílias, como pode ser notado nas vozes de ruptura que compõem este ensaio.

¹¹ Ao comentar sobre a “individualidade” da comunidade durante minha primeira imersão em campo, realizada no segundo semestre de 2016, um dos integrantes diz: “nossa individualidade é um povo de várias pernas”.

¹² A negação é compreendida a partir da videoinstalação multicanal recém-desenvolvida para a Pinacoteca, intitulada *The Dictionary*. Esta obra, como se pode ler na apresentação de Jochen Volz, diretor geral da Pinacoteca, tem por objetivo problematizar o significado de algumas palavras – das quais figura a “negação” – promovendo um desaprender daquilo que se é “naturalizado” pela governamentalidade colonial. Tendo como base esta referência, a negação então é interpretada a partir de cinco significações: 1) ação de negar algo; 2) afirmação de que algo não é verdade; 3) a recusa de reconhecer a realidade; 4) a recusa de admitir ou reconhecer uma emoção, um desejo ou um fato, no consciente; e 5) o ato de afirmar ou projetar noutra pessoa ou grupo de pessoas a responsabilidade por essa emoção, desejo ou fato inaceitável (VOLZ; PICCOLI, 2019, n.p).

¹³ Durante minha primeira imersão em campo, foram feitas inúmeras gravações de conversas com os moradores do Mandira. Estas conversas, no entanto, só puderam ser gravadas em um momento em que, compreendo eu, havia uma “partilha de confiança”. Elas não seguiram um roteiro de questões que pudessem caracterizá-las como “entrevistas estruturadas” ou “semiestruturadas”. De repente, estávamos conversando

em 2015, passando pelos períodos de campo realizados entre os anos de 2016 e 2019. Junto a essas, somei uma nova conversação, realizada à distância neste período de confinamento devido à pandemia causada pelo COVID-19. Esta última, evidencia os correntes desafios e lutas da comunidade quilombola do Mandira. Desde as antigas denúncias a respeito da falta de assistência e apoio das instituições públicas até as dificuldades de conseguirmos acesso à internet para realizarmos a chamada de vídeo.¹⁴ As intemporalidades das escrevivências se dão junto ao fato de elas estarem incessantemente em conversações com notas de cadernos de campo, imagens do quilombo, cenas gravadas em vídeos, grifos, destaques e problematizações que vão desdobrando as efetuações das vidas que perseveram.

Escrevivências: vidas que perseveram

... uma história do Mandira.

Uma história pode ser contada de vários modos:

Assim inicia “Chico Mandira”¹⁵, sentado em um círculo integrado por estudantes de diversos níveis de escolarização, bem como membros da comunidade. Fazem parte de um projeto da escola chamado “estudo do meio”, aliado ao Turismo de Base Comunitária no quilombo. Seu Chico, já habituado com as frequentes visitas, vai tecendo uma história do

sobre algo ou determinado assunto e, então, eu perguntava se podia ser gravado, pois aquilo poderia compor junto à minha pesquisa. Não houve resistência às gravações, pois, naquele momento, eu tinha uma participação muito grande na vida dos mandiranos, desde a cooperação em um mutirão, aos jogos de futebol, sinuca, às pescas e caças noturnas (geralmente composta apenas por parentes e amigos da comunidade). Este processo levou tempo, onde eles mais me observavam que eu eles (Gondim, 2020). Desde então, decidi denominar estas gravações de “conversações”, pois, em termos etimológicos, esta palavra evocava uma ideia de conversa em ação, isto é, que, apesar de serem interrompidas, não tinha um início ou um fim no continuum dos acontecimentos, apenas um meio de efetuação do próprio acontecimento. Há conversas de quinze minutos, outras de cinco horas. A gravação era utilizada apenas como uma tentativa de capturar este “meio” ou, parafraseando a antropóloga Jeanne Favret-Saada, em sua etnografia de uma comunidade de feitiçaria no Bocage (oeste da França), para que eu pudesse ter um material que aquietasse minhas angústias e que, sob ele, pudesse trabalhar posteriormente (Favret-Saada, 1977, 2009). Mais tarde, esta denominação fez ressonância com o referencial filosófico a qual me dedico, isto é, a filosofia de Gilles Deleuze. O filósofo – ao reunir entrevistas, ensaios sobre literatura, política, arte, entre outros –, denomina de *pourparlers* (traduzido para o português como “conversações”) tudo aquilo que não tem nada a dizer e que, ao mesmo tempo, não é possível falar “sobre”, pois, com estas coisas, só é possível manter conversações. Em suas palavras, estas conversações são “potências [que] não se contentam em ser exteriores”, haja vista que elas “passam por cada um de nós, é cada um de nós”, e, portanto, “encontram-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo” (Deleuze, 1990: s/p). Neste artigo, este modo de conceituar as conversações acaba por confluir ao modo com a qual Conceição Evaristo define as escrevivências, ou seja, como um modo de escrita onde a “primeira narração” ou a “fala de quem conta” – como destacado em citação acima – se mistura (ou, nas palavras de Deleuze, “encontra-se incessantemente em conversações”) com a minha.

¹⁴ Em termos técnicos, destaco que, considerando as condições das redes de conexão oferecidas para a comunidade, as chamadas de vídeos e mesmo ligações sofrem inúmeras interrupções, o que evidencia um desafio para os trabalhos de campo nesta atualidade. O trabalho de transcrição destas gravações se torna sobremaneira complexo devido os diversos cortes e falhas nas ligações.

¹⁵ Chico Mandira, como gosta de ser chamado, ou Francisco de Sales Coutinho Mandira, é pescador e contador de histórias do quilombo.

quilombo que está sempre em composição com os presentes no círculo. A contação vai se desenrolando junto às manifestações dos ouvintes. É um estado constante de conversação. Alguém pergunta “o que é um quilombo” ou “o que significa Mandira”, entre tantos outros questionamentos, e assim uma história contada de vários modos vai se contando. Ainda que a estrada que leva ao quilombo do Mandira seja apenas uma – geograficamente situada no quilômetro 11 entre Itapitangui e Ariri –, as entradas para uma história do Mandira são muitas, assim como as saídas.¹⁶ Poderíamos começar da cidade Cananéia, por exemplo, interior do estado de São Paulo onde o Mandira é compreendido como bairro, mas “do outro lado da margem”, diz alguns cidadãos da pequena “cidade ilustre do Brasil”. Porém, poderíamos começar pela pesca ou pela caça, práticas que, a meu ver, mais se aproximam ao modo de contação de histórias mandiranas. Isto porque as coisas vão se dando no caminho, como afirma Donizete Oliveira Coutinho ao descrever os modos de caça da comunidade: “a gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica” (Andrade; Tatto, 2013: 166).

© Diego Matos Condim



Figura 2. Caminhando nossos próprios caminhos. Fonte: Registro de campo do autor (2016).

Com uma serenidade lúcida e contumaz, Seu Chico abre as crônicas de uma história anunciada¹⁷, porém, em estado permanente de criação.

¹⁶ Itapitangui é um bairro da cidade de Cananéia e Ariri um distrito.

¹⁷ Esta expressão é colocada no “portal” de entrada da cidade. É também usada, com muito “orgulho”, por diversos moradores, especialmente aqueles que contam que Cananéia foi a primeira cidade do Brasil.

O Mandira é um quilombo...

Uma tal afirmação requer verdadeiramente as reticências, pois, após ser enunciada, espera-se que o contador de histórias revele algo menos visível ou evidente. Ou talvez algo que aguce nossa curiosidade, afinal, o que é um quilombo? Uma pergunta que se apresenta simples, mas que é carregada de tantas significações – desde a África centro-ocidental ao Brasil, desde os nômades Imbagalas¹⁸ aos escravizados nas terras de Pindorama.¹⁹ Ao repetir o que a História quisera que acreditássemos, Seu Chico dobra o questionamento afirmando que o quilombo é uma diferença, uma singularidade, uma multiplicidade. Como quem está ávido a alcançar este limite ilimitado, conta Chico Mandira que um quilombo é, geralmente, descrito como o lugar para onde os negros fugiam para escapar do trabalho escravo, da colônia, das fazendas.²⁰ Como afirma Gomes (2015: 28), tratava-se de “acampamentos mais afastados, entrepostos provisórios para o comércio e a capacidade de articulação com escravos, roceiros e taberneiros”. O que os tornavam “invisíveis”, con(fundindo) Flávio Gomes com Chico, é que eles iam para lugares bem distantes, principalmente beira de rio. Nestes lugares, formavam suas comunidades e criavam seus modos de existência e resistência

¹⁸ Em linhas gerais, os Imbagalas – as vezes confundidos como Jagas – eram guerreiros nômades, com práticas de iniciação e de guerra próprias aos seus sistemas cosmopolíticos. Há uma diversidade de histórias contadas sobre os Imbagalas e seus quilombos, desde seus complexos rituais de iniciação, formações parentais, táticas de guerra até suas alianças e revoltas contra os portugueses, suas possíveis relações e distinções com o quilombo brasileiro (Miller, 1972; 1976; Neto, 1989)

¹⁹ Para não entrarmos em uma discursão cosmopolítica e cosmogônica da expressão, tendo em vista que não se trata do objetivo deste artigo, considero aqui apenas seu significado lexical, isto é, Pindorama, expressão etimologicamente tupi-guarani, significa Terra das Palmeiras.

²⁰ Esta discussão do quilombo ser conceituado pela “fuga” – como fez o Conselho Ultramarino, em 1740, definindo os quilombos como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” – foi largamente problematizada pela Antropologia, assim como pela História, notadamente por autores como Clóvis Moura, Flávio dos Santos Gomes, João José Reis, Beatriz Nascimento, entre tantos outros (Gomes, 1997; 2015; Moura, 1993; Nascimento, 2018; Reis; Gomes, 1996). A fuga, no entanto, não é rejeitada, mas problematizada, visando afirmar que o quilombo não existe apenas pela fuga. Gomes (2015, p. 9), por exemplo, considera que “talvez fugir tenha sido a forma mais comum de protesto”, onde “os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugidos” (Gomes, 2015: 12). No entanto, o mesmo autor compreenderá que esta ideia de fuga foi, ao mesmo tempo, aproveitada pelo sistema colonial como forma de estereotipar e homogeneizar as diversas etnias escravizadas no Brasil. Para que não nos alonguemos em uma discussão constituída de uma vasta bibliografia, Beatriz Nascimento, ao considerar que o fundamento do quilombo é a terra, nos oferece um modo de pensar a fuga que escapa à determinação estereotipada do governo colonial. De acordo com a historiadora, os quilombos surgiram “não só como resultado de uma situação negativa, de fuga da escravidão, mas como uma ação positiva para recriar a ligação primordial do homem com a terra. A terra [neste caso] não como propriedade, mas como elemento indispensável ao conjunto da vida humana, em seu significado espiritual” (Nascimento, 2018: 280). Desse modo, a “instituição da fuga” – como conceituado pela autora – pode ser compreendida em uma vitalidade do quilombo, como aquele que está constantemente buscando recriar sua ligação com a terra.

face às formas do governo colonial. Hoje, estas comunidades ainda teimam sua existência e são conhecidas como *Comunidades Remanescentes de Quilombo*.²¹

O Mandira é um quilombo diferente dos outros, conta Seu Chico em seu círculo de conversação. Isto porque, sendo uma “estrutura social”, como destaca Beatriz Nascimento, “há diferenças entre eles que vão desde a conjuntura histórica em que aparecem fatos que implica maior ou menor organização até suas diferenças na estrutura interna” (Nascimento, 2018: 167).

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

O dono da fazenda se chamava Antônio Florenço de Andrade e tinha três filhos: um era político em Cananéia – o que fazia com que sua frequência na fazenda fosse mínima –; outro morreu aos 16 anos; e, por fim, uma filha, chamada Celestrina Benício de Andrade. Além destes três filhos, Antônio Florença teve um filho com uma de suas escravas. A este filho, foi dado o nome de Francisco Vicente. A falta de um nome parental destaca seu lugar de “bastardo” escravizado. O filho “não reconhecido”, fruto de um parto que gerou o Brasil como uma sociedade que multiplica os ninguéns: Franciscos e Vicentes – híbridos por natureza e, cabe dizer, “por natureza” não significa “por essência”, mas pela imanência de sua relação que se desdobrará com a terra, seu plano natural-existencial.²²

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

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

²¹ No Vale do Ribeira existe mais de 80 Comunidades Remanescentes de Quilombo já identificadas (Cf. Andrade; Tatto, 2013). Para uma discussão a respeito da emergência, tanto do ponto de vista antropológico quanto político, a respeito da conceituação Comunidades Remanescentes de Quilombo, sugiro (Arruti, 1997).

²²

A terra como uma “herança”, neste caso, não se figura para os Franciscos e Vicentes uma “propriedade”, mas, como diz Beatriz Nascimento, o “elemento indispensável para o conjunto da vida humana”. A herança da terra, desse modo, não é apenas a garantia de posse em um dado lugar físico-geográfico, mas, para além disto, o exercício de uma liberdade. Em outras palavras, esta liberdade é conjugada com a herança de uma terra onde os mandiranos poderiam subsistir enquanto indivíduos; onde poderiam dar vazão a suas pulsões existenciais se destituindo do julgo escravista o qual estavam submetidos. É nesta e por esta terra que os processos de afirmação da vida mandirana efetuam um ato criativo que possibilita uma perseverança da vida. A partir de então, a terra é ocupada enquanto espaço de povoamentos, de constituição de novos territórios físicos e existências, ao contrário do que a topologia colonial visa exercer, ou seja, uma colônia de exploração que tem em vista apenas as riquezas que estão abaixo dela. Enquanto lugar-da-própria-vida, ela é considerada a dimensão vital de sua existência, pois, como afirma a antropóloga Maria Célia Manzoli Turatti, esta terra “não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e, conseqüentemente, a autoestima” (Turatti, 2002: 11).

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

João era um negro super inteligente!²³

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

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

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

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

²³ Beatriz Nascimento, em entrevista concedida à cineasta Raquel Gerber em 1981, evidencia esse modo comum das contações de histórias dos quilombos remanescentes. De acordo com suas palavras, “os relatos sempre começam com a evocação de um negro muito forte, em torno do qual, até hoje, persistem entre eles, significados simbólicos e espirituais” (Nascimento, 2018: 209).

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

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

Conto esta história porque, para nós, é uma história muito forte,
pois, hoje,
se um pobre,
se um negro,
brigar com um grileiro de terra,
dificilmente ele ganhará a questão.

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

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

Com o estabelecimento das famílias na fazenda, o pessoal passou a sobreviver da roça de subsistência, conhecida hoje como agricultura familiar. Sobrevivia da exploração do Palmito Juçara, da Caixeta, da caça e da pesca. Aqui do lado, à beira da estrada, ainda tem muita Caixeta. Aponta Chico Mandira para a região central do quilombo. Sua exploração tinha diversas finalidades. Hoje, por exemplo, ela é muito utilizada pra fazer artesanatos, violas, rabecas, entre outros. A viola utilizada no fandango é feita de Caixeta. Em outra

época, a Caixeta era muito utilizada pra fazer lápis. O pouco que estudei foi usando lápis de caixeta. Dada sua leveza, lembro-me também que a Caixeta era muito utilizada para fazer tamancos e saltos para as madames das capitais.

Além de outras unidades de conservação como o Petar, a Juréia, a Ilha do Cardoso, em 1969, o governo do estado de São Paulo criou, no Vale do Ribeira, o Parque Estadual de Jacupiranga. Este parque abrange diversos municípios e comunidades, desde Cananéia até o Iporanga. Com sua criação, metade do sítio Mandira ficou sobreposto pelo parque, tornando-nos refém de sua proposta de preservação: preservar o meio ambiente sem gente, dizia a norma.²⁴ Desse modo, do Rio Mandira para lá, onde morávamos, foi considerado área de preservação.

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

Dona Irene²⁵, projetando uma ruptura ótica e política face a esta situação, assim como das condições em que foram submetidos, é incisiva. A situação ficou muito complicada e, então, dadas as impossibilidades impostas por esta proposta de governo, nosso povo resolveu vender parte das terras para um fazendeiro. A venda foi feita por uns tios que tínhamos e que, após o pai deles falecer, venderam o sítio e alguns foram embora para Cajati. Dos 1200 alqueires paulistas, mais de 3000 hectares de terra foram vendidos; mais ou menos 90% das terras, mantém a conversação Seu Chico. Dada as impossibilidades impostas pelo parque, nós, que resolvemos permanecer nas terras, qual fosse o custo, fomos obrigados a vir para aqui. O fazendeiro falou que faria o documento que comprovava nossa titularidade, sob a recompensa de um pedaço de terra de cada um de nós.

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

Fomos jogados aqui.

Ficamos só com este morro

e, durante muito tempo, ficamos lutando,

pois não era possível plantar,

dado que a grande parte era pedra e morro.

“Foi indo, foi indo, que graças a Deus,

²⁴ Uma problematização desta proposta, desde seus pressupostos antropológicos até suas implicações sócio-políticas, pode ser encontrada em (Diegues, 2008).

²⁵ Dona Irene, como costumeiramente é chamada por todos mandiranos, ou Irene Cândida Mandira Coutinho, é costureira e artesã no grupo de Mulheres Costureiras se Artesãs do Mandira.

conseguimos trabalhar com a ostra”²⁶

Ao ficar também com o morro, outras intemporalidades vão se con(fundindo) com os mandiranos. As memórias de um pesquisador que ora tinha vivido situações de abandono e pobreza compõem as escrevivências que agora se produz. O sensível de uma relação constitui a voz primeira como sendo a voz do meio, onde passado, presente e futuro se con(fundem) em uma duração das conversações. As memórias do fogão à lenha, da luz à lamparina, do chão batido com terra, dos colchões de palha de milho, os quais fizeram parte de minha infância agita este espaço em profundidades e lançam as intemporalidades na composição das escrevivências de vidas que perseveram.

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

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

Em 1994, um professor da Universidade de São Paulo (USP), Antônio Carlos Diegues, aventou realizar um projeto de organização da comunidade, objetivando melhorar nossa qualidade de vida. À primeira vista, o projeto não tinha o objetivo de trabalhar com a questão da ostra, mas de criar possibilidades de organização da comunidade para que fôssemos reconhecidos como Comunidade Remanescentes de Quilombo. Tratava-se de uma luta pelos nossos direitos, especialmente o direito à terra garantido ²⁷ em 1988 Constituição Federal.

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

Como não havia recursos para comprar as telas necessárias na construção dos viveiros, tomei emprestado diversos materiais do Instituto de Pesca e iniciei o projeto. Ao

²⁶ Trecho recortado de um trabalho anterior. Ver Gondim (2018: 25)

²⁷ Trata-se do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que define o direito à terra do que veio a ser chamado de “Comunidades de Remanescentes de Quilombo” (BRASIL, 2016). Este artigo é, com certeza, uma virada importante na luta das comunidades negras do Brasil, sendo uma “brecha” constitucional dos direitos étnicos e raciais – lograda pelos movimentos negros que remontam das décadas de 1920 e 1930, com uma grande intensidade entre as décadas 1950 a 1980.

longo do período, o pessoal da comunidade constatou o crescimento da ostra e, então, decidiram colocar em prática esta ideia. Na falta de dinheiro para sustentar este projeto que iniciava, contamos com a ajuda de diversas pessoas e Organizações Não-Governamentais (ONG) para a construção da estrutura dos viveiros para cada família.

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

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

O projeto do professor Diegues aparava este nosso trabalho. Com início em 1995, criamos a Associação de Moradores do Bairro Mandira com intuito de organizar a comunidade e termos autonomia de subsistência em nossas terras.²⁸

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

Ao inventar uma nova forma de vida que desliza do morro e das pedras para o mangue, assumindo-o como criação de si, a imagem de vergonha é deslocada no exercício de uma ruptura ótica e político-econômica. Ainda que Grada Kilomba não considera esta dimensão irruptiva, é possível considerar com o Mandira a partir da valorização da ostra. O que possibilitou o agenciamento de novos modos de habitar o quilombo e “entrar no mato” para aprender onde o bicho fica. A vergonha como lastro do negativo é transformada em potência de afirmação da vida.

²⁸ Em termos etnográficos e operacionais, ambos processos, o da criação da Cooperostra e da Associação de Moradores do Bairro Mandira, podem ser consultados em: (Maldonado, 2005; Mandira, 2013; Sales; Moreira, 1996; Turatti, 2002).

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

Falo isto com muito orgulho. Não essencialmente pelo prêmio, mas sobretudo pela valorização do trabalho de base comunitária. Estamos há quase 300km da Capital, no meio do mato. Mesmo assim, tive a oportunidade de ser o primeiro mandirano a sair da comunidade rumo a outros países. Fui à África do Sul, Itália, Alemanha, Portugal. Enfim, tudo devido nossa perseverança sob pedra, mangue e mar e, especialmente, devida nossa organização em prol de um trabalho comum.

O quilombo é um avanço
 é produzir ou reproduzir um momento de paz.
 Quilombo é um guerreiro
 quando precisa ser um guerreiro.
 É também um recuo
 se a luta não é necessária.
 É uma sapiência,
 uma sabedoria.
 A continuidade de vida,
 O ato de criar um momento feliz,
 Mesmo quando o inimigo é poderoso,
 E mesmo quando ele quer matar você.
 A resistência.
 Uma possibilidade nos dias de destruição.²⁹

Escrevivências: rupturas óticas e políticas

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

O “cubo branco”, o qual evidencia Grada Kilomba em suas intemporalidades, apresenta-se em uma tentativa de minguar as forças vitais do espaço em profundidades. Ele insiste na tentativa de tornar o passado uma vivência do presente. Uma pandemia se instaura e o isolamento social expressa o empreendimento que busca atualizar os Vicentes e

²⁹ Trecho do ensaio Quilombo: em Palmares, na Favela, no Carnaval, publicado por Beatriz Nascimento em 1977 (Nascimento, 2018: 190).

Franciscos e Chicos e Irenes e... como ninguéns. Projeta-se um genocídio em nome de um normal, conta, desolado e com medo, Nei Mandira.³⁰



Figura 3. A Barreira foi aberta, mas o #RestaubarOstraeCataia continua fechado. Se cuidem! Fonte: Foto de Sidnei Coutinho (Nei Mandira) (2020).

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

Dado o contexto, as pessoas começaram a “fazer bicos” – ou seja, trabalhos informais –, e a fazer da pesca um espaço para sua própria sustentação. Assim, começaram a consumir mais peixes, pois não conseguiam vender quase nada. Para conseguir ter o pescado, o tempo

³⁰ Nei Mandira, como conhecido por todos, ou Sidnei Coutinho, é pescador e morador da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira.

foi dividido entre tirar ostra, jogar uma linha n'água, um anzol, uma rede, pois não havia moeda. Os recursos não giravam e isto aconteceu por um bom tempo.

É importante dizer que alguns possuem outras fontes de renda, porém, muitos não. Devido a isto, ao longo deste período, conseguimos conversar com algumas instituições – como o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) e o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) – para conseguir outras possibilidades de apoio. Principalmente para estas famílias que não possuem uma renda fixa. Nessas tentativas, tivemos algumas ajudas pontuais, como a distribuição de cestas básicas para certas famílias. Agora, após quase quatro meses de isolamento social é que estamos conseguindo nos movimentar de certa medida. Infelizmente ainda estamos no auge da contaminação no Brasil. Aqui em São Paulo, principalmente na área litorânea, a contaminação continua a expandir. Cananéia, por exemplo, está com quase sessenta casos confirmados, tendo quatro óbitos no bairro Itapitangui, distante 11 quilômetros do quilombo. Na comunidade, graças a Deus, não tivemos nenhum caso, sequer suspeita.

Temos conversado bastante com outras comunidades, outras lideranças, integrantes da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), em prol de criar possibilidades de sustentação. Apesar de todas dificuldades, de não termos dinheiro, ainda podemos viver do recurso natural que preservamos. Temos uma mata preservada, um manguezal, o mar... Desse modo, o pouco que conseguimos produzir, nem que seja internamente ou nas proximidades, conseguimos comercializar e também nos suster.

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

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

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

Devagar, as pessoas começaram a ir, a entregar um pouquinho, pois no começo seguramos e fomos levando para frente, no entanto agora não tem jeito, a conta está chegando, e precisamos correr atrás. Neste contexto, vamos levando os produtos pra

comercializar tomando os cuidados necessários, como o uso frequente de máscara e álcool. Infelizmente é muito complicado, pois não temos como nos garantir cem por cento.

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

A prefeitura não ofereceu nada,
ela nunca nos ofereceu alguma coisa.
Da prefeitura não temos apoio nenhum.
Desta parte, é mais da comunidade mesmo
Todas as correrias que têm
são correrias nossas,
com nossos parceiros.

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

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

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

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

presidente da república. Daí a importância de entidades como a EACONE, pois se trata de uma organização com força representativa.

O ITESP ofereceu uma ajuda pontual. Através de uma reivindicação que fizemos, eles conseguiram uma parceria com o SENAC e, no mês passado, trouxeram uma cesta básica para cada família da comunidade. Há também algumas outras ONG's ou pequenas organizações do terceiro setor que acabou ajudando com questões pontuais algumas famílias mais necessitadas. A título de exemplo, temos aqui uma pessoa que está se tratando de um câncer e que tem sido ajudado por estas pessoas e entidades.

No atual contexto, é muito difícil conseguirmos ajudas institucionais. São quase sempre terceiros setores, pequenos grupos que se organizam e oferecem apoio. Não há algo vindo diretamente do Estado ou do município com algum tipo de força expressiva diretamente para ajudar a comunidade em suas dificuldades.

Existe um núcleo que eles querem destruir

Até então estava na elite.

A elite segue...

só morrem quando Deus fala:

“você vai e não tem jeito”

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

Infelizmente é o que eles querem.

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

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

Temos uma política federal que não está nem aí
para os quilombolas,
os indígenas.
Quando se fala de território,

dos direitos dos povos tradicionais,
querem acabar com tudo.
Acredito que o importante
é continuarmos criando possibilidades
de nós nos mantermos aqui.
Enquanto estivermos aqui, conseguiremos resistir e lutar.
Porém, a partir do momento que a comunidade for enfraquecida,
já não poderemos ver o futuro.

Por isto, vamos lutar para permanecer vivos.

Não temos perspectivas que teremos nossas terras tituladas. Este não é um bom momento para pensar que conseguiremos algum avanço no que tange ao território. Nós já sabíamos. Todos sabiam. As falas do “dito cujo” eram claras. Esta gente não tem sequer afinidades com pobres, negros, comunidades tradicionais e povos indígenas. Suas “brincas” com os negros, com os quilombolas, estão intimamente ligadas ao fato de que, para eles, estas gentes não poderiam ter força, não poderiam ter voz. As três representações do tempo são encarnadas na fala de Nei Mandira, denunciando este “espaço branco” que visa a interrupção de suas vidas. Como afirma Grada Kilomba, trata-se de um espaço onde o passado (da negação, da violência, da indiferença ao outro etc.) interrompe o presente, fazendo com que este seja uma vivência do passado. No entanto, a eloquência de Nei irrompe como um grito de perseverança: temos força, os indígenas têm força... Dentro das comunidades quilombolas pode ser encontrado pessoas instruídas que conversam de tête-à-tête com qualquer um lá em cima. Há quilombolas que saíram daqui do Vale do Ribeira e estão em Brasília nos representando. Temos voz.

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

São minorias.

Minorias barulhentas.

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

Seguimos aqui, fazendo as conversações durarem em uma memória marcada por uma luta, uma negação de políticas do governo federal e também estadual. Falaram de um “Vale do Futuro”. Disseram: “vamos melhorar isto; melhoraremos aquilo...”. Nada. É o que eles têm a nos oferecer: um espaço vazio, interrompe Grada Kilomba com quem se mantém conversações. Temos uma estrada intransitável, mas que, ao menos, nestes tempos de

pandemia, dificulta a chegada de muitos. Permanecemos aqui. Permaneceremos aqui. Resistiremos com força; é o que precisamos para correr atrás do resto.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto. 2013. *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. Brasília: Instituto Socioambiental.
- ARRUTI, José Maurício. 1997. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n. 2: 7–38. DOI 10.1590/S0104-93131997000200001
- BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas.
- DELEUZE, Gilles. 1990. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1980. *Mille Plateaux: capitalismo et Schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DIEGUES, Antonio Carlos. 2008. *O mito moderno da natureza intocada*. 6. ed. São Paulo: Hucitec Nupaub.
- EVARISTO, Conceição. 2018. *Becos da memória*. 3º ed. São Paulo: Pallas.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2009. *Désorceler*. Paris: Éditions de l’Olivier, 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard.
- GAMBINI, Roberto. 2000. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome.
- GOMES, Flavio dos Santos. 1997. *A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (secs. XVII-XIX)*. 1997. Campinas, SP, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- GOMES, Flavio dos Santos. 2015. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma. (Coleção Agenda Brasileira).
- GONDIN, Diego Matos. 2020. “O trabalho de campo na/para/com Etnomatemática como possibilidade de uma pesquisa afecção: potências do devir”. *Bolema*, vol. 34: 1077-1104.
- GONDIM, Diego Matos. 2018. *Ribeiras de Vales ...e experimentações e grafias e espaços e quilombolas e...* Rio de Claro, SP, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”.
- INGOLD, Tim. 2013. *Une brève histoire des lignes*. Tradução Sophie Renaut. 3. ed. Le Kremlin-Bicêtre: Zones Sensibles.
- KILOMBA, Grada. 2010. *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. UNRAST-Verlag.
- MALDONADO, Wanda. 2005. “Mandira: nome da terra, nome de gente”. In: DIEGUES, Antonio Carlos. (Org). *Enciclopédia Caiçara: história e memória caiçara*. 2. ed. São Paulo: Hucitec Nupaub, pp.357=369.

- MANDIRA, F. DE S. C. 2013. *Histórias do Quilombo do Mandira*. [S/l: s/e.]. Acesso em: 24 set. 2019.
- MILLER, Joseph. C. 1976. *Kings and Kinsman: early mbundu states in Angola*. Oxford: Clarendon Press.
- MILLER, Joseph. C. 1972. “The Imbangala and the Chronology of Early Central African History”. *The Journal of African History*, vol. 13, n. 4: 549–574.
- MOURA, Clóvis. 1993. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Ática.
- NASCIMENTO, Maria Beariz. 2018. *Beatriz Nascimento – Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. [S.l.]: Editora Filhos da África.
- NETO, M. C. 1989. “Kilombo, quilombos, ocilombo... Mensagem.” *Revista Angolana de Cultura*, vol. 4: 5–19.
- REIS, João José; GOMES, Flavia dos Santos. 1996. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- SALES, Renato José Rivaben; MOREIRA, André de Castro. 1996. *Reservas Extrativistas no Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia - domínio mata atlântica*. [S.l.]: NUPAUB-USP - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras.
- TURATTI, Maria Cecília Manzoli. 2002. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da Comunidade de Quilombo Mandira/Cananéia-SP*. [S.l.]: Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP).
- VOLZ, Jochen; PICCOLI, Valéria. (Orgs.). 2019. *Grada Kilomba: Desobediências poéticas*. São Paulo: Fundação Pinacoteca.

sobre o autor

Diego Matos Gondim

Professor e pesquisador da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutor e mestre em Educação Matemática pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho (UNESP – Rio Claro) e doutor em Filosofia pela Université Paris VIII (Fr): Vincennes-Saint-Denis, na Ecole Doctorale Pratiques et Théories du Sens (ED 31).

Autoria: O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processos 2017/23227-1 e 2019/01101-1

Recebido em 19/08/2020

Aprovado para publicação em 22/10/2021.