



O corpo (u)tópico e o espaço heterotópico dos quilombolas hoje: uma análise discursiva foucaultiana

The quilombolas' (u)topic body and heterotopic space today: a foucaultian discursive analysis

Claudemir Sousa*

*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão
Pedreiras, Maranhão, Brasil*

Resumo: Neste artigo, discutimos a noção de quilombo como um espaço heterotópico para o corpo negro, tanto na sua jornada em busca de liberdade em relação ao disciplinamento do sistema colonial como na atualidade. Para tanto, analisamos dois enunciados jornalísticos e entrevistas que realizamos com dois sujeitos residentes em comunidades quilombolas do estado do Maranhão (MA). O aporte teórico-metodológico que ancora essa discussão repousa nos Estudos Discursivos Foucaultianos, assentados na proposta de análise enunciativa de Michel Foucault (2008), a qual nos possibilita empreender uma investigação com base nos princípios de regularidade, dispersão, raridade e campo associado entre enunciados. Conclui-se que o quilombo emerge no domínio da história como uma forma de buscar a liberdade em relação ao poder disciplinador colonial, mas o corpo do sujeito negro é reinscrito em espaços heterotópicos nos quais sofre formas de exclusão, violência e estigmas até o presente.

Palavras-chave: Discurso. Corpo. Heterotopia. Negro. Quilombo.

Abstract: In this article, we discuss the notion of quilombo as a heterotopic space for the black body, both on his journey searching for freedom in relation to the disciplining of the colonial system and nowadays. To this end, we analyzed two journalistic statements and interviews that we made with two residents in quilombolas communities in the state of Maranhão. The theoretical-methodological support that anchors this discussion rests on Foucault's Discursive Studies, based on Michel Foucault's (2008) enunciative analysis proposal, which allows us to undertake an investigation based on the principles of regularity, dispersion, rarity and associated field between statements. We concluded that the quilombo emerges in the domain of history as a way of seeking freedom in relation to the colonial disciplinary power, but the body of the black subject is inscribed again in heterotopic spaces in which it suffers forms of exclusion, violence and stigmas until the present.

Keywords: Discourse. Body. Heterotopia. Black. Quilombo.

* Doutor em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA). E-mail: claudemir201089@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Era um sonho dantesco... o tombadilho
Que das luzernas avermelha o brilho.
Em sangue a se banhar.
Tinir de ferros... estalar de açoite...
Legiões de homens negros como a noite,
Horrendos a dançar...

Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras moças, mas nuas e espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs!
(ALVES, s/d, *online*)

Quais espaços foram possíveis ao corpo negro ocupar ao longo da história brasileira e quais o são hoje? O enunciado precedente, que constitui a primeira e a segunda estrofes do canto IV do poema épico “O Navio Negreiro”, de Antônio Frederico de Castro Alves, aponta o porão do navio como um desses lugares de disciplinamento e exclusão para o corpo do sujeito negro.

Esse poeta romântico brasileiro nasceu na vila de Currálinho, hoje cidade de Castro Alves, na Bahia (BA), e viveu entre os anos de 1847 a 1871. Ele ficou conhecido como o poeta dos escravos em decorrência de praticar uma poesia combativa e de denúncia da escravidão do negro no Brasil, típica da terceira geração do Romantismo, manifestação literária da primeira metade do século XIX. Originalmente, esse texto foi publicado juntamente com o poema “Vozes d’África”, na obra *Os Escravos*, em 1883, que ficou inacabada. Os ideais abolicionistas que ele veicula chegam até o poeta devido à sua vivência em Recife, Pernambuco (PE), onde estudou na Faculdade de Direito.

Nesse sentido, os versos precedentes denunciam a crueldade da escravidão do negro no Brasil e defendem a sua liberdade. Para tanto, situam o corpo confinado no espaço do navio negreiro. O navio é qualificado por Michel Foucault (2001) como uma heterotopia (entendido aqui como um lugar sem lugar fixo), pois é utilizado por uma civilização para se lançar ao mar em busca de desenvolvimento econômico. Esse mesmo espaço serve para construir um mundo que inverte a ordem da liberdade e do poder sobre o próprio corpo para os sujeitos negros, que se tornam cativos.

No poema, o eu lírico situa a viagem dos negros entre a África e o Brasil a partir da visão de um poeta que se aproxima da embarcação e percebe a cena que nele se passa de duas maneiras: uma alegre, situada em torno dos elementos da natureza e da errônea visão das pessoas que estão na embarcação, e outra cena cruel, que se constitui nas relações entre os traficantes de escravos e os negros que estão sendo traficados, agora vista pelo poeta munido das asas do Albatroz, ave que simboliza a liberdade.

A cena, como realmente percebida, é qualificada como infame e vil e o corpo dos negros é descrito como acorrentado, chicoteado e que dança mesmo sendo supliciado. Corpos negros masculinos e femininos, adultos e infantis, de sujeitos que se posicionam como mães e filhos. Corpos ensanguentados e atravessados por uma história de violência.

O espaço do navio constitui o lugar da despersonalização do corpo negro, na medida em que se tornam corpos utilitários. Na visão do eu lírico, os sujeitos negros estão presos a correntes, são chicoteados, gritam, são lançadas ao mar se resistem, não se alimentam, desfalecem, choram, dançam, se enraivecem, enlouquecem, cantam, gemem, riem. São corpos de sujeitos que não são livres nem mesmo para morrer.

Essa história de violência sobre o corpo negro, narrada por Castro Alves, é apenas um capítulo da longa duração histórica. Após chegar ao Brasil, os negros africanos eram escravizados em diferentes atividades: lavoura, atividades domésticas e outros trabalhos nas ruas (de ganho). Nesse contexto, eram submetidos a diferentes processos disciplinares: vigilância, pancadas, violências psicológicas e sexuais. Tais processos levavam às constantes fugas para os quilombos e até ao suicídio, como forma de resistência. Findada a escravidão como um sistema social instituído legalmente, persistiram formas de exclusão, disciplinamento e exposição do corpo negro à morte, visto que são concebidos por muitos outros sujeitos como indesejáveis.

Nos séculos XVIII e XIX, os julgamentos feitos pelas classes senhoriais de que os negros eram indolentes, facinorosos ou com capacidades produtivas inferiores, com domínio rudimentar de práticas de produção resultaram na exclusão do direito agrário e ao confinamento desses corpos em áreas rurais ou suburbanas não cultiváveis (ALMEIDA, 2008).

Havia também uma suposta propensão à criminalidade nos corpos negros, visão apoiada em discursos e saberes formulados em domínios científicos como a biologia evolucionista e a frenologia (SCHWARCZ, 1993), o que, atualmente, fomenta a violência policial contra os negros, objeto de críticas de variadas ordens e, ao mesmo tempo, elogiada e defendida por sujeitos que se beneficiam dela, pois consideram que os corpos negros são merecedores de morrer por terem uma suposta potencialidade criminoso.

Essa condenação do sujeito negro feita *a priori*, por julgá-lo como potencialmente criminoso, tem como efeito sua inserção em espaços disciplinares e de exclusão, como as favelas, os assentamentos, os hospitais psiquiátricos e as prisões, nos quais são constantemente assassinados. Ao mesmo tempo, emergem saberes que contestam esses discursos e práticas, fomentados por autores da literatura afro-brasileira, da imprensa negra, de organizações sociais, como o Movimento Negro e os Centros de Cultura Negra, além de autores de trabalhos acadêmicos, como Lélia Gonzales, Abdias do Nascimento, Clovis Moura, etc., que questionam essa condenação do corpo negro feita *a priori*.

Além de ser apenas um capítulo da longa história de violência e exclusão do corpo negro em diferentes espaços, o enunciado formulado por Castro Alves, visto anteriormente, também possui regularidades com outros, sejam eles das conversas cotidianas, sejam da esfera jornalística, jurídica, científica, literária, artística, estética, etc., nos quais o corpo negro é objetivado por saberes e poderes que o constituem como pobre,

violento, perigoso, marginal, feio, etc., e o colocam em espaços de exclusão nos quais são hipervisibilizados ou invisibilizados.

Nesse sentido, dentre os espaços possíveis ao corpo negro ocupar hoje e aqueles de estão excluídos, escolhemos situar nossa discussão em torno do sujeito quilombola em seu percurso por distintos espaços em busca de liberdade e sua reinserção em espaços de exclusão. Para tanto, mobilizamos enunciados utilizados para o desenvolvimento de uma tese (SOUSA, 2020), a saber: duas matérias do Jornal O Estado do Maranhão e entrevistas feitas com moradores de duas comunidades quilombolas do Maranhão, identificados por siglas (APS e IFSD), por questões de ética.

Este estudo está ancorado na arqueogenealogia de Michel Foucault (2001; 2008; 2013a; 2013b), um aporte teórico-metodológico que ancora o campo denominado por pesquisadores brasileiros de “Estudos Discursivos Foucaultianos” e possibilita uma análise enunciativa do discurso baseada nos princípios de regularidade, dispersão, raridade e campo associado entre enunciados (FOUCAULT, 2008), o que significa perseguir as semelhanças e diferenças entre enunciados, sua forma de agrupamento, a singularidade de sua existência e sua presença em um domínio associado.

Com base nesses princípios, a abordagem adotada consiste na análise das falas dos referidos sujeitos, previamente transcritas por nós para o trabalho da tese, e na descrição e interpretação das matérias jornalísticas, orientando-nos pelos conceitos foucaultianos de corpo, topia, utopia e heterotopia (2001; 2013a; 2013b), os quais serão explicados no percurso teórico.

Assim, descreveremos a maneira como este artigo está organizado. Na seção seguinte, discutiremos o aporte teórico de Foucault (2001; 2013a; 2013b) para tratarmos das noções de corpo, topia, utopia e heterotopia. Em seguida, analisaremos os enunciados jornalísticos selecionados para este estudo e, por fim, trataremos as considerações finais.

2 O CORPO E O ESPAÇO SOB O VIÉS DE FOUCAULT: INCURSÃO PELAS NOÇÕES DE CORPO, TOPIA, UTOPIA E HETEROTOPIA

O conceito de heterotopia é desenvolvido em um texto escrito por Foucault (2001) em 1967, para uma conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos, na Tunísia, e publicado em 1984. Antes, ele realizou duas conferências radiofônicas, nos dias 7 e 21 de dezembro de 1966, no France-Culture, ambas publicadas, inicialmente, em áudio, com o título “Utopias e Heterotopias” e depois em livro, com os títulos “As heterotopias” (idem, 2013a), com o mesmo conteúdo da conferência da Tunísia, e “O corpo utópico” (idem, 2013b). Nesse mesmo ano, esse conceito aparece no prefácio de “As palavras e as coisas”.

Essa explicação é importante para situar a natureza do tema abordado por Foucault, no que concerne aos seus interlocutores potenciais: estudiosos da questão espacial. É sobre esse tema que gira o conceito de heterotopia que ele desenvolve, diretamente ligado ao tema do corpo, como lugar privilegiado onde as utopias nascem e podem se tornar heterotopias. O corpo é objeto de investigação desse autor em outros estudos, nos quais se debruça em torno das formas de disciplinamento, seja em hospitais psiquiátricos ou prisões, e nas formas de governamentalidade sob a égide do biopoder.

Entretanto, mobilizaremos esse conceito aqui tal como desenvolvido no texto “Outros espaços”, junto à noção de heterotopia, a qual é de fundamental importância para pensarmos as comunidades quilombolas como utopias realizadas, como um espaço que surge do desejo de liberdade e que se conseguiu concretizar. Para Foucault (2001, p. 411), atualmente, vivemos a época do espaço:

Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama.

O espaço que é teorizado atualmente não é uma inovação, ele tem uma história. Na Idade Média o espaço era concebido como um conjunto hierarquizado de lugares, havendo lugares sagrados e profanos, protegidos e de livre acesso, urbanos e rurais. Na cosmologia, havia lugares celestes e supracelestes; o lugar celeste se opunha ao lugar terrestre. Espaços do repouso natural das coisas e espaços nos quais as coisas haviam sido postas violentamente. O espaço medieval era, pois, um espaço de localização.

A localização começa a ser contestada com a (re)descoberta de Galileu de que a terra gira em torno do sol, o que conduz à constatação de um espaço infinito, no qual o espaço medieval estava inserido. Assim, a partir do século XVII, a extensão, a infinitude do espaço toma o lugar da localização. Atualmente, a extensão é substituída pelo posicionamento, “definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente, podem-se descrevê-las como séries, organogramas, grades” (FOUCAULT, 2001, p. 412).

O problema do lugar ou do posicionamento é um problema de demografia. Trata-se “de saber que relações de vizinhança, que tipo de estocagem, de circulação, de localização, de classificação dos elementos humanos devem ser mantidos de preferência em tal ou tal situação para chegar a tal ou tal fim” (idem, p. 413). Assim, a inclusão ou exclusão dos sujeitos de determinados espaços aponta para uma dada finalidade.

Concordamos com Foucault (2001) que não se pode conceber o espaço contemporâneo como inteiramente dessacralizado e que a obra de Galileu promoveu uma dessacralização teórica do espaço, mas não uma dessacralização prática. Há ainda oposições nas quais não se pode tocar, como o público e o privado, o familiar e o social, o cultural e o útil, o de lazer e o de trabalho, espaços que ainda são (secretamente) sacralizados. Igualmente, há espaços em que determinados sujeitos não podem entrar.

No que concerne aos tipos de espaço, Foucault (2001) descreve três: as topias, que são os espaços reais, nos quais vivemos, e outros dois posicionamentos que têm a propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, suspendendo, neutralizando ou invertendo as relações que eles designam, refletem ou pensam. São espaços ligados a todos os outros, contradizendo-os, a saber: as utopias e as heterotopias. Quanto às utopias, são

os posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada

ou é o inverso da sociedade mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais (idem, p. 414-415).

As utopias encontram seu modelo e seu ponto de aplicação no corpo. Elas não são voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo, ao contrário, nascem dele e podem retornar contra ele. O corpo humano é o ator de todas as utopias, o modelo para a transfiguração em corpos imensos, o ator utópico de máscaras, maquiagens, tatuagens. Fazer tatuagem, maquiarse e usar máscara “é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis” (FOUCAULT, 2013a, p. 12). O mesmo se pode falar do vestir-se para uma festa, do trajar-se para uma manifestação cultural ou religiosa. O corpo se mune de uma linguagem que lhe dará acesso a outro espaço, um espaço heterotópico. O corpo que dança e saúda deuses é um corpo que transcende os espaços reais e entra em espaços heterotópicos. O corpo do dançarino, do possuído, dos estigmatizados é resultante das utopias que para ele se volta.

Foucault (2013a) considera que as utopias são criadas por nós para apagar a topologia do corpo, ou seja, para que possamos escapar do corpo. Para ele, “a utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado” (idem, p. 8).

Para Foucault (2013b, p. 19), há lugares utópicos que nascem na cabeça dos homens, em suas palavras, suas narrativas, seus sonhos, no doce gosto das utopias, e também “há – e em toda sociedade - utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias”. Portanto, é do corpo que saem e irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.

As utopias são o que permanece na imaginação, o que não se concretiza. Já as heterotopias são os lugares reais, que efetivamente existem na instituição social. São utopias realizadas nas quais os posicionamentos reais encontrados em uma cultura estão representados, contestados e investidos. São lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam localizáveis. As heterotopias são esses lugares diferentes de todos os lugares que refletem e dos quais falam. São espaços diferentes, outros lugares, mas ao mesmo tempo é o lugar real em que vivemos.

Foucault (2001) descreve alguns princípios da “heterotopologia”, da descrição ou leitura sistemática desses espaços diferentes, desses outros lugares em que vivemos. Tais princípios serão retomados na próxima seção para caracterizarmos o espaço quilombola.

O primeiro é que as heterotopias provavelmente existem em todas as culturas do mundo, mas com formas diferentes. Para ele, há dois grupos. As heterotopias de crise, própria às sociedades ditas primitivas, lugares privilegiados, sagrados ou proibidos que são reservados a indivíduos que se encontram em estado de crise em relação à sociedade e ao meio humano em que vivem: adolescentes, mulheres na época da menstruação, de resguardo, os velhos. São heterotopias em desaparecimento. Em seu lugar emergem as heterotopias de desvio, “aquela na qual se localizam os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida” (idem, p. 416).

Quanto ao segundo princípio, considera-se que uma heterotopia pode funcionar de uma determinada forma em uma sociedade em uma dada temporalidade e funcionar de forma diferente em outra temporalidade nessa mesma cultura.

O terceiro princípio diz que “a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (FOUCAULT, 2001, p. 418).

O quarto princípio permite analisar a ligação das heterotopias a heterocronias, que são recortes do tempo. O pleno funcionamento das heterotopias depende da ruptura absoluta do tempo tradicional. Há heterotopias de tempos que se acumulam infinitamente, como os museus e as bibliotecas, citados por Foucault (2001).

O quinto princípio considera que as heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento, que as isola e torna penetráveis. Para chegar a um posicionamento heterotópico ou se é obrigado a ir, ou é necessário passar por ritos de purificação (religiosa, semi-higiênica ou puramente higiênica), ou seja, após uma permissão e o cumprimentos de certos gestos. Há heterotopias que parecem aberturas puras e simples, mas escondem exclusões. Entra-se achando que a entrada é livre, mas o que há é exclusão.

O sexto princípio é a sua função em relação ao espaço restante. Ou elas têm o papel de criar uma heterotopia de ilusão, que denuncia os espaços reais como uma ilusão, ou então criam outro espaço, um espaço real, organizado que faz o nosso parecer desorganizado. Trata-se de uma heterotopia de compensação.

Na seção que segue, iremos traçar uma relação entre esses princípios e os conceitos de heterotopia, topia e utopia, desenvolvidos por Foucault (2001; 2013a; 2013b) para pensarmos o espaço do quilombo como um tipo de heterotopia de liberdade.

3 TERRITÓRIOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS: ESPAÇOS HETEROTÓPICOS, CORPOS (U)TÓPICOS

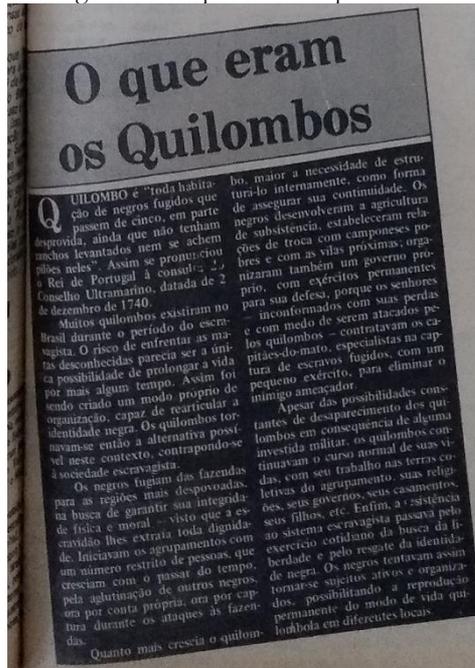
Na tese que desenvolvemos (SOUSA, 2020), retomamos alguns conceitos de quilombo para depois formularmos a nossa concepção. Para este trabalho, e com base nos princípios da heterotopologia (FOUCAULT, 2001) vistos anteriormente, adotamos a nossa concepção de que o quilombo, antes de se tornar um lugar real, passa por um processo de utopia. Ele é, primeiramente, uma criação utópica, o desejo de um lugar para a consecução de uma vida livre, em que o corpo pode desfrutar da invisibilidade ao poder que o coloca em um campo de vigilância, que o persegue e despossui dos tempos de prazer. Nesse lugar, o corpo é infinito, inverte a realidade, apaga a sua topologia, subverte a lógica da escravidão que o sistema colonial faz funcionar.

Assim, se a heterotopia é uma utopia realizada (FOUCAULT, 2001), o quilombo é uma heterotopia de liberdade. A sua emergência histórica resulta da utopia de viver em um lugar de liberdade e é do corpo que irrompe esse desejo. Para situar essa primeira concepção, retomaremos os princípios da heterotopologia, traçados por Foucault (2001), expostos anteriormente.

Em primeiro lugar, consideramos que a irrupção histórica dos quilombos é o aparecimento de uma heterotopia de desvio (FOUCAULT, 2001). Para traçar essa

consideração, vamos analisar o enunciado jornalístico que segue, publicado no Jornal O Estado do Maranhão e utilizado por nós para a escrita da tese já mencionada:

Figura 1 – O que eram os quilombos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de novembro de 1986, nº 8819, p. 9

Esse enunciado foi produzido no contexto da comemoração do dia da Consciência Negra de 1986, em um momento em que o Movimento Negro, em torno do Centro de Cultura Negra do Maranhão, estava promovendo uma difusão de saberes acerca da participação dos negros na formação da sociedade brasileira, deslocando outros saberes hierarquizantes e discriminatórios. Esse contexto também é marcado por uma série de denúncias de violências contra a população quilombola, o que fez com que muitas pessoas percebessem que os quilombos não eram uma realidade do passado e exclusiva do caso de Palmares.

No enunciado em questão, a explicação sobre “o que eram os quilombos” em sua fase de constituição por meio de fugas das fazendas para as matas evoca a voz do Rei de Portugal, ao definir o quilombo pela presença de, no mínimo, cinco (5) negros fugidos, como era feito na Legislação Colonial, de acordo com Arruti (2003). Na Legislação Imperial, esse número era de apenas dois (2). Nessa fase, a economia dessas comunidades era baseada na agricultura de subsistência e na negociação de troca de produtos com camponeses pobres e nas vilas próximas. A resistência também se manifestava na condução da vida cotidiana com a prática de tradições afro-brasileiras antes proibidas.

Nesse sentido, o quilombo representa um desvio em relação à função laboral para a qual os corpos dos negros foram inseridos no espaço colonial. A própria colônia já é uma heterotopia (FOUCAULT, 2001), pois nasceu como a inversão da sociedade na qual

os negros viviam e resultou da utopia dos colonizadores de construir um lugar que produzisse riqueza. O corpo negro é, pois, o ponto de aplicação para essa utopia, que fez emergir a subjetividade de escravizado, a partir de uma utopia que se volta contra ele. Ao virem obrigados para esse posicionamento heterotópico, os negros passaram por um ritual de suposta purificação religiosa e higiênica, já que deveriam ser batizados sob a égide do Catolicismo e apresentados sob uma boa aparência para serem vendidos.

Assim, se considerarmos que o propósito para o qual esses sujeitos foram inscritos no interior do sistema colonial era realizar atividades laborais compulsórias, o quilombo constitui-se como o espaço de inscrição de sujeitos desviantes, que empreendiam fugas. Para esse espaço se dirigiram os sujeitos que resistiam ao sistema colonial, buscando viver de forma diferente do que era a vida na atividade laboral compulsória, com obrigações servis, proibições e punições somáticas. As fugas constituíam uma forma de viver a liberdade, de expressar a sua subjetividade, praticar sua cultura e trabalhar por conta própria. Nesse sentido, esse sujeito é desviante para o sistema colonial e o quilombo é uma heterotopia de desvio (FOUCAULT, 2001) e de liberdade, lazer e ociosidade.

Como os espaços heterotópicos podem ter suas funções alteradas, o quilombo oscilou entre um lugar que deveria ser destruído por forças repressoras, por representar o refúgio dos escravizados, e um lugar a ser preservado quando poderia servir para a colonização (ALMEIDA, 2008), para a inserção de migrantes da seca e impedir, com isso, a concentração de uma massa de vadios nas áreas urbanas, ao mesmo tempo em que se poderia ter uma produção de alimentos e acabar com a fome dessa população. Atualmente, o quilombo também é um lugar a ser preservado por determinação legal, havendo alguns considerados patrimônios culturais.

O quilombo é uma heterotopia também porque lá, com os constantes fluxos de pessoas, com as possibilidades oferecidas pelos meios de comunicação e informação na atualidade, se podem encontrar elementos de outras culturas, como músicas, danças, etc., mas é um lugar que se distingue dos demais lugares integrados a esse mesmo processo de globalização em função de sua trajetória histórica de formação. Com isso, no quilombo se encontram elementos de outras culturas, mas também se podem encontrar elementos que outros lugares não possuem.

Da mesma forma que o espelho é considerado uma utopia ao refletir um lugar onde não se está, e é heterotopia porque ele é real (FOUCAULT, 2013a), o quilombo é esse lugar que é real, mas nele se acham lugares distintos: músicas, elementos da cultura afro-brasileira, a escola como difusora da língua de Portugal, igrejas cristãs de diversas congregações, terreiros de religiões afro-brasileiras, as mídias que possibilitam intercâmbios de culturas, etc.

Ao agregar em um mesmo espaço o lugar do lazer e o lugar do trabalho, os lugares de culto para religiões distintas, etc., o quilombo tem essa propriedade de ser um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001). Nele, também se guardam diversos tempos, épocas, formas e gostos. É o lugar onde se encontram as ruínas da época escravista, ao mesmo tempo em que se acham as construções contemporâneas. É o espaço em que o quilombola mais velho vive na modernidade, em que teme os efeitos do tempo na sua cultura, ao

mesmo tempo em que convoca o quilombola mais jovem a preservar dos efeitos do tempo e da dinâmica cultural o que surgiu alhures.

Há também ligação dessas heterotopias com o tempo no que ele tem de fútil, passageiro, precário, sob a forma de festa. São heterotopias não eternizadas, mas crônicas. As festas tradicionais, frequentes nas comunidades quilombolas, são heterotopias que se ligam a heterocronias. Elas expressam o sincretismo cultural afro-brasileiro, em que cultos a santos católicos se fazem presentes nos quilombos como forma de resistência, conforme APS, moradora da Comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru-Mirim (MA), a qual afirma que:

A matriz africana, ela foi muita resistência pra nós, e ela continua sendo, né?, essa resistência. Apesar de que nós fizemos uma adoção do Catolicismo, e é muito forte também dentro da comunidade a questão de padroeiros, né? Da nossa ancestralidade nós temos três santos, né?, padroeiros da comunidade, que é: Divino Espírito Santo, com mais de 250 anos da festa, inclusive vai ser feita a festa agora, no mês de novembro, que é 15, 16 e 17, que é feito em duas etapas, que é novembro e janeiro. Temos festejo de Santo Antônio, que é mês de junho, que inclusive é lá no Quilombo Sítio Velho, denominado, que é de lá que veio todo é... essa população que se alargou dentro do território, e temos no Quilombo Barreira Funda Nossa Senhora da Conceição, que eram esses três santos, né?, adorados pelos nossos antepassados e até hoje por nós, né? (APS, moradora da comunidade Santa Rosa dos Pretos).

Essas festas são uma heterotopia de passagem (FOUCAULT, 2001), com sua duração determinada. Para elas, vão pessoas de diferentes lugares. Nelas, o sujeito quilombola assume outros lugares, o corpo transcende a sua topologia.

O espaço das comunidades quilombolas é um território composto por áreas destinadas a moradia, ao plantio, enterro dos mortos, áreas onde se localizam os rios, destinados à pesca, áreas onde se situam antigas fazendas, áreas para festas e reuniões, etc. Esses lugares são vizinhos, situados lado a lado e ao mesmo tempo pertencentes ao mesmo território. Conforme disciplina a lei de acesso à terra quilombola, “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003, p. 1).

É nessa totalidade espacial que os quilombolas manifestam sua fé, em cerimônias religiosas como o tambor de mina, ritual de possessão no qual se dá a consecução de uma utopia (FOUCAULT, 2001) que nasce e se dirige ao corpo. Nesses rituais religiosos, praticados por alguns quilombolas, há a utopia de corpos que se transfiguram (FOUCAULT, 2013b). Além dessas cerimônias religiosas, as apresentações de tambor de crioula e as festas são momentos em que os corpos tópicos dos quilombolas se tornam utópicos e heterotopias fugazes, munindo-se de roupas, adereços, maquiagem.

O espaço quilombola também é ordenado em séries de territórios, pois há território quilombolas que possuem várias comunidades a eles ligadas, todas terras indivisíveis e que possuem lotes não repartidos, devendo ser utilizados pelos moradores para suas devidas finalidades, visto que a lei estabelece que, ao serem tituladas, sejam consideradas de uso coletivo, mantendo, assim, uma prática já adotada entre os quilombolas. Nesse sentido, em entrevista realizada com APS, ela afirma que:

Nós não temos só a Santa Rosa enquanto um espaço. Nós temos a Santa Rosa enquanto vários espaços. Espaço esse que eu falo são todos os quilombos do Maranhão, são todos os quilombos do Brasil e são todos os quilombos do Mundo, não é? Porque essas terras, o que a gente trata enquanto quilombo, são linhas que fizeram de divisória pra isolamento, mas isso não nos isolou. Fortaleceu foi o respeito de limitação: do que a gente pode, do que a gente não pode, pra gente levar para o coletivo (APS, moradora da comunidade Santa Rosa dos Pretos).

No espaço dessa comunidade quilombola há 20 quilombos, nos quais vivem cerca de 800 famílias, segundo ela, configurando-o como um território quilombola, no qual se situa a comunidade homônima. Ao mesmo tempo, sua localização não é apenas geográfica. É estabelecida a partir de um sentimento de vizinhança com a coletividade de comunidades do mundo.

Outro aspecto a ser considerado em relação ao espaço quilombola é a sua inscrição em disputas territoriais que fazem com que o corpo do sujeito quilombola seja lançado para fora do espaço que concebe como um lugar de liberdade, como pode ser visto no enunciado jornalístico que segue:

Figura 2 - Alcântara pode perder expansão do programa espacial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de janeiro de 2009, nº 16.957, p. 1

Esse enunciado trata da tentativa de expansão da área do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), implantado nesse município maranhense nos anos de 1980, no território habitado por comunidades quilombolas. Para consecução desse projeto espacial, as famílias que residiam nas áreas foram deslocadas para assentamentos denominados de agrovilas, as quais são consideradas aqui um exemplo de um espaço heterotópico que, embora pareça ser um lugar de livre acesso, é um aparelho disciplinar, mas que disfarça essa função porque não age de maneira fechada, como a escola, por exemplo. Mesmo assim, as pessoas que nelas residem foram levadas compulsoriamente e despossuídas dos territórios antes ocupados, cujo controle é de órgãos do Estado. A colocação desses

sujeitos nesses lugares implica uma forma de vigilância, que os impeça de vagar pelas ruas da área urbana de Alcântara como mendigos.

As agrovilas tentam criar, para os quilombolas, a ilusão de que vão habitar um espaço melhor do que o que viviam antes, posto em enunciação pelos seus antagonistas, mas esse posicionamento é contrário ao que vemos na fala de um dos moradores das agrovilas que entrevistamos, identificado aqui como IFSD, de 60 anos, residente na Agrovila Espera, há quase 30 anos, e procedente da comunidade Marudá, Alcântara. Ele vivenciou o processo de remanejamento nos anos de 1980, atuando na linha de frente, e foi integrante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara, por se opor à maneira como o projeto espacial foi traçado para o município. Ao ser questionado se a implantação do CLA trouxe alguma vantagem, ele diz o que segue:

Nada a dizer em relação ao projeto espacial, mas o projeto social tem muito a ser discutido, tem muito a ser melhorado, e coisas que, com o passar do tempo, a gente já não acredita que isso venha a acontecer. Então, o resumo desse projeto, pra mim, ainda é um resumo... em nada. Até no momen..., no presente momento, não significa nada pro município de Alcântara. É um desperdício, é o gasto de dinheiro público, onde, mesmo pros moldes, mas o Centro de Lançamento tá num patamar econômico muito grande em seus residentes e embo..., aí, junto deles, a comunidade de Alcântara, principalmente os diretamente transferidos, atingidos, continuam numa escala de pobreza sem fim (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Para esse quilombola residente na agrovila, as agrovilas não estão plenamente estabelecidas, constituindo-se em uma heterotopia de passagem (FOUCAULT, 2001). É o que ele diz ao comparar a situação das agrovilas com a das comunidades que não foram remanejadas, considerando que essas últimas:

continuam preservando os seus laços culturais, os seus laços de inter-relações e o grau de parentesco ainda continua muito bem conservado, e nas agrovilas não, por quê? Porque ainda a agrovila continua em transe [trânsito]. As famílias das agrovilas continuam em transe [trânsito]. Na medida que aqui as coisas não dão certo, vai pro centro, pra qualquer lado em busca de melhora. Então, o grande processo das agrovilas é continuar em transe [trânsito] (...). As agrovilas continuam sendo, pra mim, no meu parecer, sendo as mais pobres (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Nas comunidades que não foram remanejadas os quilombolas conseguem realizar atividades que complementam a renda, diferente das agrovilas, nas quais a única fonte financeira são as políticas de transferência de renda, sem uma assistência técnica para a produção. A estrutura das casas das agrovilas é a mesma de quando foram entregues: precária, sem um bom acabamento e hoje ultrapassada, pois não houve reformas.

As áreas onde foi implantado o CLA eram ocupadas por 32 comunidades, as quais foram remanejadas para sete agrovilas, alterando sobremaneira as suas dinâmicas sociais, produtivas e ambientais: provocou mudança nas relações entre as comunidades realocadas, que tiveram que conviver entre si, além de muitos quilombolas terem migrado para áreas urbanas.

Essas agrovilas receberam pessoas que procederam de distintas comunidades, as quais possuíam organização social própria, laços de parentesco e que precisaram conviver em um mesmo espaço. Sobre isso, IFSD considera que:

Aí teve uma quebra, né? Uma quebra por conta de que.. é... a gente mantinha relações, é..., apesar de você viver numa área, na mesma área, é..., mais próxima do litoral, mas a gente tinha uma... a gente tinha uma ligação muito forte por conta dos laços de parentesco. E que um... uma coisa que acontecia numa das comunidades aconteceria na próxima, na mesma, nas outras, na verdade, porque a gente tinha esses laços de... de conhecimento, de relação. A gente costuma dizer assim: que, na época, antes da transferência, o que seria bom pra Mani... Jabaquara, Fé em Deus, São Raimundo, seria bom pra todos. Então eu acho que, nessa..., nesse quesito, já com a transferência, houve um... uma que..., um corte muito significativo, porque aí, depen..., quando aconteceu as discussões de transferência, ali nas reuniões já foi definido, por a gente ter um laço bem definido com as comunidades mais próximas, a gente queria que isso fosse também mantido no... na... quando fosse transferido. (...) Apesar de todas essas discussões, ainda teve um aglomerado de 17 comunidades numa... em duas agrovilas: Peru e Marudá (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Diante desses conflitos de interesse, os sujeitos quilombolas são concebidos pelos seus antagonistas como um fator negativo para a construção e expansão da base espacial de Alcântara, devendo, com isso, deslocar-se dos espaços onde guardam suas histórias, onde possuem suas propriedades e realizam suas atividades de agricultura, pesca, extrativismo, necessárias à subsistência, em uma relação comunitária e de coletivismo que, por não gerar lucros, não é interessante ao sistema capitalista, que os exclui da área.

Dessa maneira, podemos afirmar que o espaço do quilombo emergiu no domínio da história como uma forma de buscar a liberdade em relação ao poder colonial, constituindo-se, portanto, em uma heterotopia de liberdade. Entretanto, o corpo do sujeito quilombola foi reinscrito em espaços heterotópicos nos quais sofre formas de exclusão, violência e estigmas até o presente, tais como as agrovilas e outros espaços, como favelas, assentamentos, hospitais psiquiátricos e prisões.

São lugares possíveis de ocupação por esse corpo, que se tem como livre, mas que constituem lugares de exclusão, vigilância e disciplinamento. Entra-se achando que se foi por vontade própria e que se pode sair a qualquer momento, mas esses lugares são espaços de morte, assim como o navio negreiro do texto de Castro Alves. Não à toa, os navios que transportavam os negros para a escravidão eram chamados de “tumbeiros”: eram as tumbas nas quais jaziam muitos corpos negros.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem segurava com força a chibata
Agora usa farda
Engatilha a macaca
Escolhe sempre o primeiro
O primeiro negro pra passar na revista
Pra passar na revista

Todo camburão tem um pouco de navio negreiro

Iniciamos este artigo com uma citação de duas estrofes do poema O Navio Negreiro e finalizamos citando o trecho precedente, da música “Todo camburão tem um pouco de navio negreiro”, da banda O Rappa. Esses dois enunciados possuem regularidades (FOUCAULT, 2008) ao denunciarem uma longa história de violência sobre o corpo negro.

As linhas de força que se exercem sobre o corpo negro foram atualizadas no presente. A chibata que açoitava os negros para que trabalhassem antes era segurada pelo feitor, um fiscal do trabalho cativo que, muitas vezes, também era negro, mas estava submetido aos senhores para afligir o corpo dos escravizados. Na atualidade, a repressão aos negros é feita, muitas vezes, por policiais que utilizam procedimentos discriminatórios para revistar e prender negros, baseados em discursos que consideram esses sujeitos como perigosos *a priori*.

Assim, o espaço do camburão guarda semelhança com o do navio negreiro, assim como ambos guardam semelhanças com outros espaços nos quais a maior parte dos corpos que lá se estocam são negros, a exemplo das agrovilas de Alcântara, as favelas, os assentamentos, os hospitais psiquiátricos e as prisões.

Espaços heterotópicos (FOUCAULT, 2001) nos quais os corpos tópicos são excluídos, violentados e estigmatizados ao entrarem em uma ordem de invisibilidade. Corpos que são atravessados por uma história de violência. De outra banda, o quilombo se configura, tanto no passado como na atualidade, como uma utopia de um espaço de liberdade, uma forma de escapar aos poderes que o sistema colonial exercia sobre tais corpos e de ter uma invisibilidade a esse poder, que insiste em visibilizar para excluir.

Desse modo, nas análises dos enunciados aqui apresentados, pudemos observar que, na atualidade, os sujeitos que ocupam o espaço quilombola continuam em buscar de liberdade, de viver no próprio território, mas são constantemente reinscritos em espaços heterotópicos de exclusão.

REFERÊNCIAS

- Alcântara pode perder projeto espacial. *O Estado do Maranhão*, São Luís, 16 jan. 2009, p. 1.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALVES, C. *O navio negreiro*. [s.l]: [s.n], [s.d]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000068.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- ARRUTI, J. M. P. A. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68. Texto para discussão. *Projeto Egbé: Territórios Negros (KOINONIA)*. Rio de Janeiro, 2003.
- BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 20 de novembro de 2003. Disponível

- em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 12 abr. 2021.
- FALCÃO, M. [et. al.]. *Todo camburão tem um pouco de navio negreiro*. Rio de Janeiro: Warner/chappell Edicoes Musicais Ltda, 1994. Disco compacto O Rappa (62:33 min).
- FOUCAULT, M. Outros espaços. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III - Michel Foucault e a Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 411-422.
- _____. O corpo utópico. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico; As heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Sao Paulo: n-1 Edicoes, 2013a, p. 7-16.
- _____. As heterotopias. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico; As heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Sao Paulo: n-1 Edicoes, 2013b, p. 19-30.
- O que eram os quilombos. *O Estado do Maranhão*, São Luís, 20 nov. 1986, p. 9.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: companhia das Letras, 1993.
- SOUSA, C. *Discurso, mídia e identidade: uma arqueogenealogia do sujeito quilombola nas páginas do jornal O Estado do Maranhão*. 2020. 345 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2020.