

A pedagogia da caboclagem em Patativa do Assaré: caboclo em trânsito

Vanderly Vitoriano de Oliveira¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir o conceito de caboclagem como proposta de articulação pedagógica, rizomática e decolonial dos processos de subjetivações coletivas que constituíram culturalmente a estigmatização do caboclo. Em contexto de supremacia branca ocidental, entende-se, portanto, que a formação inicial do caboclo se deu no objetivo de atender às demandas dos parâmetros de exploração colonial/econômica no Norte do Brasil, embora, no transcorrer dos tempos, adquira parcialmente diferentes configurações em outras regiões do país, especialmente nos sertões brasileiros. Assim, destaca-se neste trabalho a desconstrução imagética do caboclo sob o viés de operações políticas – caboclagens – do etnopoeta Patativa do Assaré, cujo discurso preferencial, autobiográfico, o evidencia como “caboclo cabra da peste” revestido pela luta antiimperialista de poderes e saberes dos “esfarrapados do mundo”. A pesquisa segue uma linha híbrida que abrange, especialmente, a relação entre etnometodologia e a cartografia; nessa perspectiva, se estabelece um diálogo bibliográfico com os substratos teóricos de Homi Bhabha, Achille Mbembe, Édouard Glissant, Félix Guattari, Frantz Fanon, Pierre Bourdieu, Aníbal Quijano, Michel Foucault, além de outros em interlocução com a etnopoética de Patativa do Assaré. Espera-se, pois, que este estudo contribua no sentido de ampliar a discussão acerca dos processos de diferenciações operados pelos movimentos pedagógicos que se efetivam como atividades culturais, sobretudo carregado pelo teor de experiências artístico-literárias das poéticas de aquisição do poder,

¹ Doutor em educação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pós-doutorando do Programa em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Mestre em Crítica Cultural pela UNEB. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5503-2065>. E-mail: vitoriano.i@hotmail.com.

que fazem girar a luta decolonial e antiimperialista de combate ao racismo epistêmico, e de outros modos de racismos desenvolvidos pela colonialidade do poder do saber e do ser.

Palavras-chave: caboclagem; Patativa do Assaré; decolonização.

The pedagogy of caboclagem in Patativa do Assaré: caboclo in transit

ABSTRACT

The present work aims to discuss the concept of caboclagem as a proposal for pedagogical, rhizomatic and decolonial articulations of the processes of collective subjectivations that culturally constituted the stigmatization of caboclo. Therefore, in the context of Western white supremacy, it is understood that the initial formation of the caboclo did not have the objective of meeting the demands of the parameters of colonial/economic exploitation in the North of Brazil, although over time it will acquire partially different configurations in other regions of the country, especially in the Brazilian backlands. Thus, this work highlights the imagetic deconstruction of the caboclo under the bias of political operations – caboclagens – of the ethnopoet Patativa do Assaré, whose preferred discourse, autobiographical, is evidenced as “caboclo goat of the plague” covered by the anti-imperialist struggle of powers and knowledge of the “ragged of the world”. The research follows a hybrid line that especially covers the relationship between ethnomethodology and cartography; In this perspective, a bibliographic dialogue is established with the theoretical substrates of Homi Bhabha, Achille Mbembe, Édouard Glissant, Félix Guattari, Frantz Fanon, Pierre Bourdieu, Aníbal Quijano, Michel Foucault, among others in dialogue with the ethnopoetics of Patativa do Assaré. Therefore, it is expected that this study will contribute towards broadening the discussion on the processes of interesting differentiations by the pedagogical movements that are carried out as cultural activities, especially loaded

by the content of artistic-literary experiences of the poetics of acquisition of power, which make to revolve the decolonial and anti-imperialist struggle against epistemic racism, and other modes of racism developed by the coloniality of the power of knowledge and being.

Keywords: caboclage; Patativa do Assaré; decolonization.

La pedagogía del caboclagem en Patativa do Assaré: caboclo en tránsito

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo discutir el concepto de caboclagem como propuesta de articulación pedagógica, rizomática y decolonial de los procesos de subjetivación colectiva que constituyeron culturalmente la estigmatización del caboclo. Por lo tanto, en el contexto de la supremacía blanca occidental, se entiende que la formación inicial del caboclo tuvo lugar para cumplir con las exigencias de los parámetros de explotación colonial/económica en el norte de Brasil, aunque en el transcurso del tiempo adquiere parcialmente diferentes configuraciones en otras regiones del país, especialmente en el interior brasileño. Así, este trabajo destaca la deconstrucción del imaginario del caboclo bajo el sesgo de las operaciones políticas – caboclagens – de la etnopoeta Patativa do Assaré, cuyo discurso preferencial, autobiográfico, lo muestra como un “caboclo chivo de la peste” amparado por la lucha antiimperialista de poderes y saberes de los “harapos del mundo”. La investigación sigue una línea híbrida que abarca especialmente la relación entre etnometodología y cartografía; En esa perspectiva, se establece un diálogo bibliográfico con los sustratos teóricos de Homi Bhabha, Edouard Glissant, Félix Guattari, Frantz Fanon, Pierre Bourdieu, Aníbal Quijano, Michel Foucault, entre otros en diálogo con la etnopoética de Patativa do Assaré. Por lo tanto, se espera que este estudio contribuya a ampliar la discusión sobre los procesos de diferenciación operados por los movimientos pedagógicos que se manifiestan como actividades culturales, especialmente cargados por el contenido de

las experiencias artístico-literarias de las poéticas de adquisición de poder, que hacen girar la lucha decolonial y antiimperialista contra el racismo epistémico, y otras formas de racismo desarrolladas por la colonialidad del poder del saber y del ser.

Palabras clave: cabujón; Patativa do Assaré; descolonización.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como proposição discutir a caboclagem² como elemento articulador, pedagógico e rizomático, capaz de desconstruir a produção simbólica, imagética e cultural do caboclo brasileiro, perpetrada pelos processos subjetivos coadunados pela égide moderna da colonialidade do poder. Nessa contextura, discute-se o trânsito do caboclo, sobretudo a relevância de desconstruções imagéticas que se efetivam pelo agenciamento de etnopoéticas³ do campo social, cujas operações se configuram como devir múltiplo/articulador de processos de diferenciações e decolonização discursiva.

Quando abordamos a questão do caboclo brasileiro, indubitavelmente nos remetemos ao racismo como processo histórico colonial, o qual, de maneira emblemática, produziu imagens e estabeleceu estereótipos no projeto de apagamento histórico/existencial dos índios, caboclos e negros. Por esse prisma, entende-se que a ideia de raça (associada à cor da pele) é postulada pelas elites brancas da Europa, no sentido de justificar a superioridade

² A caboclagem é um termo cunhado por Oliveira (2020) como fenômeno que se materializa nos feitos cotidianos - modos de produção - dos caboclos como atores sociais engajados na batalha antiimperialista para fins de uma reescrita histórica dos povos periféricos. A caboclagem é um movimento de enunciações discursivas não lineares, operadas em intercorporeidades fluidas e sem a preocupação de ajustar-se aos previsíveis conhecimentos paradigmáticos e atávicos ligados às epistemologias estruturalistas. A caboclagem é o devir caboclo desindexado da circularidade dicotômica do signo - significado e significante - porquanto, percorre o heterogêneo movimento "rastro" operado com as múltiplas possibilidades do território social.

³ "Etnopoesia - é preciso enfatizar logo de início - não é e nem aspira ser antropologia: é literatura ou, como querem alguns, "antropologia poética", a ciência da antropologia são, portanto, feitas fora dela, utilizando (por livre escolha) uma linguagem que não é científica" (Alcântara, 2014, p. 65).

civilizatória branca sobre os considerados povos “selvagens” da América e da África, desde os séculos XVI e XVII (Quijano, 2005; Telles, 2003).

Para Quijano (2005), “Raça” representa o primeiro sistema global de dominação social pela qual se estrutura a colonialidade, ancorada, sobretudo, na exploração de mão de obra escrava, negra, com fins de acumulação de capital.

Para a América e, em particular, para a atual América Latina, no contexto da colonialidade do poder, esse processo implicou que, à dominação colonial, à racialização, à re-identificação geocultural e à exploração do trabalho gratuito, fosse sobreposta a emergência da Europa Ocidental como o centro do controle do poder, como o centro de desenvolvimento do capital e da modernidade/racionalidade, como a própria sede do modelo histórico avançado da civilização. Todo um mundo privilegiado que se imaginava, se imagina ainda, autoproduzido e autoprojeto por seres da raça superior par excellence, por definição os únicos realmente dotados da capacidade de obter essas conquistas. (Quijano, 2005, p. 23).

Ancorados nas contribuições de Quijano (2005), fazemos um recorte sobre as realidades que cooperaram para a constituição do caboclo – desde o período inicial da colonização – em condições de racismo, como fenômeno imbricado ao projeto de exploração econômica das estruturas capitalistas, e, de base cultural eurocêntrica, sem deixar de destacar o *modus operandi* utilizado pelas elites intelectuais do Brasil, através das literaturas, para definirem, imageticamente, um lugar e uma estética para esses sujeitos.

Sendo assim, rastreamos neste estudo as formações discursivas sobre o caboclo brasileiro a partir de sua invenção colonial no Norte do Brasil, considerando de que forma as produções de imagens (estereotipadas) tomam corpo e, simultaneamente, se desconstroem em outras regiões, em especial nos sertões do Nordeste do Brasil. Discutem-se, portanto, as múltiplas possibilidades que essa nomeação – ora tida apenas como categoria social, outrora

negada como categoria de identidade pelas instituições dos saberes – produz em suas enunciações e perspectivas revolucionárias.

Desse modo, evidenciamos a questão do caboclo como fenômeno em movimento que marca os corpos de muitos sujeitos que se percebem ativamente nessa qualificação – embora a visão civilizatória os tenha colocado, na maioria das vezes, na invisibilidade – e assumem o lugar politizado de atores sociais, cujas artes desmantelam as produções culturais dominantes – já fixadas – no campo do real e do imaginário social essencialista.

O caboclo pensado neste trabalho transgride o lugar fixado pelo pensamento colonial e se transvalora no decorrer dos tempos, visto que o processo de migração territorial desses sujeitos para outras regiões, além do Norte da Amazônia, faz com que, processualmente, adquiram novos modos de existências que abrangem muitos aspectos, entre eles, os sociais e conceituais.

Diante desse movimento, o padrão estereotipado fixado discursivamente pela colonialidade do poder sobre os caboclos, como indivíduos indolentes, selvagens e destros à obediência, se desmonta por meio do contato com outros atores sociais em ambientes de luta por emancipação social. Deste modo, a interlocução vai sendo constituída a partir da interação com os novos territórios, principalmente, quando esses espaços territoriais são demarcados como “lugar praticado” (Certau, 2007) por movimentos insurgentes contra as diversas formas de opressão como é o caso do semiárido nordestino.

Os lugares são histórias fragmentarias e isoladas em si, dos passados roubados à legibilidade por outro, tempo empilhados que podem se desdobrar, mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo (Certau, 2007, p. 189).

As etnopoéticas representam a aquisição de poder nesses lugares e alargam o movimento da pedagogia da caboclagem materializada como saber-experiência de reescrita histórica que se alinha à vivacidade de textos orais e narrativas de luta política das

populações periféricas, objetivando burlar as estratégias dominantes perpetradas pelos processos de subjetivações coletivas operadas por vetores do sistema capitalista (Guattari; Rolnik, 2010). Nesse caso, aplica-se neste estudo, o conceito de pedagogia como forma cultural (Silva, 1999, p.139), por se tratar de expressão artística livre, expressa em múltiplas linguagens do território social, especialmente pautadas nos feitos políticos e criativos dos meios populares.

Nessa tessitura, a relação pedagogia da caboclagem e etnopoética se transveste como articulações pedagógicas de batalha das minorias – como processo de decolonização de paradigmas que engendram a permanência de estereótipos raciais. Além disso, se caracteriza como fenômeno político antirracista, contraposto à colonialidade do poder, do saber e do ser, por meio de movimentos de resistência e (re)existência dos que se percebem caboclos.

Destacamos que essa discussão de caboclagem se potencializa na etnopoética de Patativa do Assaré, devido ao coeficiente desterritorializador⁴ de sua poética, cuja produção evidencia condições de deformar o enraizamento-identitário perpetrado pela ideia cultural de mestiçagem que se consolida na construção de um imaginário social comprometido com processos de subjetivações coletivas. Então, na cena da batalha contra-hegemônica, a caboclagem é um fenômeno insurgente que resiste ao atavismo identitário conservado pela visão global acerca do lugar do caboclo na sociedade. Deste modo, a batalha dos caboclos é efetivamente comprometida com a visão heterotópica materializada nos feitos político-emancipatórios que atravessam fronteiras, (pre)conceitos, paradigmas institucionais e literários, especialmente, no objetivo de efervescerem a luta antirracista sob o entendimento de um imaginário-rizoma⁵.

⁴ O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios "originais" se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (Guattari; Rolnik, 2010, p. 388).

⁵ Para Édouard Glissant, a concepção de imaginário-rizoma propõe a interconexão entre os processos de transformações culturais fora do estatuto unitário da globalidade moderna,

Dentre as lutas antirracistas, está o combate ao apagamento histórico operado pelas instituições da colonialidade do poder e do saber, visto que essas instituições investem em sistemas multifacetados, vetores midiáticos, que omitem chacinas policiais, ausência de políticas públicas de segurança dos povos periféricos bem como práticas de eugenia materializadas na formação de campos de concentração no semiárido nordestino. Esses padrões de ação do Estado moderno instituem a necropolítica das populações periféricas, em seus territórios de existência, por isso, diante dessa realidade, é imprescindível fazer emergir movimentos de visibilização social dos “esfarrapados do mundo” (Freire, 2007, p. 23), a fim de se denunciar a violência contra as minorias e fazer funcionar a maquinaria revolucionária das produções literárias, artísticas, além da apropriação tecnológica, cuja potência midiática seja capaz de desmontar processos de subjetivações coletivas.

Na linha do antirracismo, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) cunha o conceito de Necropolítica ao afirmar que a morte não se dá apenas pela instrumentalização da vida, como afirma Foucault no conceito de biopoder mas também pela destruição dos corpos, melhor dizendo, o soberano em estado de exceção é ativo na prática do extermínio, a ponto de definir quem deve viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018, p. 41).

Para Mbembe (2018), a política de morte, no contexto da colonialidade, se pauta na conexão entre três postulados: colonialismo, racismo e capitalismo. Esses três eixos se interligam no projeto desumano de exclusão de indesejáveis ao plano de permanência social, no caso de negros, pobres, caboclos, índios e outros que sofrem o racismo sob o manto do imperialismo colonial que, a despeito do fim da escravidão, ainda domina, por outros meios – globalização, racismos, patriarcado, militarismo, modos de produção econômica, literaturas e outros dispositivos de controle e padrão estético etc. – nações latino-americanas, asiáticas e africanas.

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do

construindo, nos percursos, posições antiunívocas que possibilitam o agenciamento de saberes no campo cultural de modo múltiplo.

biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define uma história de luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática política do ocidente, especialmente quando se tratar de imaginar a desumanidade dos povos estrangeiros – ou dominação a ser exercida sobre eles (Mbembe, 2018, p. 17 -18).

Assim, em resistência ao racismo ocidental, somos desafiados a ativar produções literárias, movimentos intelectuais, modos de produção de minorias, como antidispositivos de poder hegemônico capazes de fazer girar o saber-poder dos subalternizados.

A esse movimento de articulação pedagógica dos caboclos denomino como “atos de caboclagens,” pois, quando ativados em conexão com as etnopoéticas no sertão, instauram práticas educativas dos saberes populares, como linhas de fugas e insubmissão aos mecanismos de controle colonial. Os “atos de caboclagens” são maneiras de se contrapor à tentativa de silenciamento de vozes que lutam para desterritorializar a literatura canônica e outros dispositivos ligados a lógica discursiva uniformizada pela globalidade-centro.

Por este pensamento, a etnopoética patativana articula-se na visão de caboclo do sertão nordestino, que avança ao tom maior de voz-oralidade, para fazer valer o poder bélico dos camponeses frente aos sistemas opressores da colonialidade. Pensando assim, Patativa do Assaré, em seu poema “Caboclo Roceiro”, denuncia a estigmatização e aflições dos caboclos sertanejos, “Caboclo roceiro das plagas do Norte/Que vives sem sorte/ sem terras e sem lar/ A tua desdita é tristonha que canto/ Se escuto o teu pranto/ me ponho a chorar/ Ninguém te oferece um feliz lenitivo/És rude, cativo, não tens liberdade.”⁶

⁶ Poema citado na obra organizada por Tadeu Feitosa, Patativa do Assaré- Digo e não peço Segredo, 2001, p. 95⁶ Na teoria da desconstrução, logocentrismo é um termo cunhado pelo filósofo alemão Ludwig Klages nos anos de 1920 e se refere à tendência no pensamento ocidental de se colocar o *logos* (palavra grega que significa palavra ou razão) como o centro de qualquer texto ou discurso. Jacques Derrida usou o termo para

Vejamos que, no anseio de autonomia, Patativa do Assaré, assim como outros caboclo(a)s do sertão, em suas etnopoéticas, organizam produções literárias retratando suas singularidades no intuito de visibilizar – pelas etnopoéticas – as vozes subterrâneas nas malhas do cotidiano e, concomitantemente, reescreverem outras narrativas que desconstruem a lógica epistemicida da ciência moderna.

Esses saberes não-formais dos atores sociais são operadores simbólico-educativos que transcendem o logocentrismo, assim como o binarismo (Derrida, 2001) responsável pela clausura dos enunciados ligados aos sistemas de racionalidade da cultura hegemônica. Neste sentido, os saberes devem [...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior àquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante da oposição em questão (Derrida, 2001, p. 48). Dentro desse aspecto, é salutar compreender que os atos revolucionários – pelas artes, literatura e demais modos de produção, sobrevivência e resistências – são movimentos (não binários) de potências sociais com perspectivas heterotópicas que atuam nos desmontes estruturalistas do estatuto técnico da verdade moderna.

Por esse embasamento, apontamos a pedagogia da caboclagem como conceito de interpretação-experiência dos modos de vida das populações caboclas, subalternizadas, que se perfazem na polissemia simbólica dos saberes do campo social, sobretudo instigadas pela vontade de potência indicada em outra estrofe do poema “Caboclo Roceiro”: “A roça é teu mundo e tua escola/Teu braço é a mola que move a cidade/De noite, tu vives na tua palhoça/De dia, na roça, de enxada na mão/Julgando que Deus é um pai vingativo/Não vês o motivo da tua opressão” (Derrida, 2001, p. 95). Neste sentido, Patativa assevera a importância do trabalho na roça como ato educativo refratário à docilização dos caboclos do sertão, já que o poema sugere o estímulo à insubordinação de uma condição essencialista.

caracterizar boa parte do pensamento ocidental desde Platão: uma busca constante pela “verdade”.

O CABOCLO NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA COLONIAL

O construto da cultura colonial elaborado pelo discurso das elites dominantes do capitalismo traz, sobre os espaços colonizados, a implementação de procedimentos disciplinantes e modos de subjetivações que controlam e sistematizam formas de trabalhar, pensar, agir e consumir dos povos colonizados. Essas incursões de domínio colonial se fundamentam nos arquétipos civilizatórios de matrizes europeias, implementando, violentamente, princípios ético-estéticos que interferiram na construção do imaginário social.

Essas práticas estão marcadas nos registros históricos de uma violência sangrenta e desigual, manifestada pelo aviltamento das singularidades dos povos indígenas e, mais tarde, caboclos e negros, que sofreram as nulidades de seus pertencimentos culturais pelo império capitalista moderno. Nesse contexto, ao tratar sobre as produções discursivas degenerantes operadas pela colonialidade nos espaços de exploração capitalista, o pós-colonialista indiano Homi K. Bhabha afirma:

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (Por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentabilidade que, ao delimitar uma “nação não sujeita”, apropriada, dirige e domina suas várias esferas de atividade (Bhabha, 1998, p.111, sic).

Pela visão de Bhabha (1998), constata-se o objetivo do discurso colonial na formação de um pensamento aviltante em relação ao colonizado, principalmente no sentido de justificar formas de controle e essencialização da condição de inferioridade. Por esta razão, nos desafiamos à responsabilidade de intervir politicamente na

contramão desse domínio colonial, objetivando dialogar com as diversas vozes que debatem e produzem epistemologias em perspectivas críticas e pós-críticas, sobretudo voltadas para desconstruírem enunciados que definem o lugar de subalternização das minorias⁷, especialmente latino-americanas e africanas, em relação às forças imperialistas do capitalismo pactuadas à égide cultural com base na racionalidade moderna. Desta forma, tratamos da possibilidade de estabelecer novas perspectivas de deslocamentos simbólicos, sobretudo a partir da literatura – poéticas do sertão – menor⁸, que se configura como arsenal antiimperialista bem como instrumento intencional de desmontagem das estéticas civilizatórias fundadas pelo padrão colonial moderno acerca dos povos subalternizados, em destaque os caboclos.

Por essa linha, ao debater sobre o aspecto massificador da cultura enquanto conceito capitalista, o filósofo francês Félix Guattari, desenvolve o seguinte argumento:

A cultura de massa produz, exatamente, indivíduos: Indivíduos normalizados, articulados, uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão – não sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados – (...) uma produção de subjetividade social que se pode encontrar em todos os níveis de

⁷ A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. A de maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário (Deleuze; Guattari, 1995, p. 55).

⁸ “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior. Mas a primeira característica, de toda maneira, é que, nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2002. p. 41).

produção e do consumo (Guattari; Rolnik, 2005, p. 22).

De acordo com Guattari (2005), os sistemas hierárquicos do capitalismo cumprem a tarefa de inventar culturalmente processos organizacionais implícitos – também explícitos –, vinculados aos interesses de dominação, se valendo do aparato cultural, objetivando a manutenção de sistemas de controle sobre os sujeitos. Para Guattari (2005, p. 230), a questão conceptual da cultura é ambígua e, por isso, requer um olhar apurado acerca dos objetivos pelos quais ela se institui no contexto das expectativas dos sistemas hierárquicos.

Com base nessa ideia de Guattari (2005), compreende-se que a cultura colonial é ajustada aos postulados estéticos ordenados às exigências institucionais, estas comprometidas com a lógica capitalística de produção e consumo. Observa-se que essa lógica se torna o fator definidor da prática dos colonizadores europeus que, ao invadirem as Américas, devastam os bens naturais e tornam subalternizadas muitas civilizações. Além disso, capturam a mão de obra escrava na África, na finalidade de estabelecerem o mercado comercial, pelo tráfico negreiro, responsável por condições desumanas de trabalho aplicadas a homens e mulheres.

Em meio a esses imbrólios, vai se estruturando também a formação do caboclo, já que, na maioria dos estudos ligados à sua constituição, é relevante considerar os aspectos históricos, etnográficos, sociológicos e literários que estabelecem os discursos, os conceitos montados no início da colonização – acerca desse caboclo – até a formação cultural do Estado nacional brasileiro.

Ressaltamos que a antropóloga Débora de Magalhães Lima (1999) contesta a existência do caboclo na condição de categoria identitária e o caracteriza no âmbito antropológico de categoria social e relacional. Esse pensamento não invalida, entretanto, a presença do caboclo no cenário de formação do povo brasileiro, inclusive no contexto de construções semânticas que engendram a ideia de mestiçagem – período voltado à discussão de formação da identidade nacional – elaborada, conceptualmente, pelas elites intelectuais do Brasil.

Para corroborar essa ideia, Ribeiro (1995) afirma que,

A população neobrasileira da Amazônia formou-se(sic) também, pela mestiçagem de brancos com índias, através de um processo secular em que cada homem nascido na terra ou nela introduzido cruzava-se com índias e mestiças, gerando um tipo racial mais indígena que branco. (...) Desse modo, ao lado de vida tribal que fenecia em todo(sic) vale, alçava-se uma sociedade brasileira: a dos caboclos da Amazônia. Seu modo de vida, essencialmente indígena enquanto adaptação ecológico-cultural, contrastava flagrantemente, ao plano social, com o estilo de vida tribal (Ribeiro, 1995, p. 314).

Em acordo com Ribeiro (1995), infere-se que o fenômeno de cruzamento racial, tendo como resultado a formação dos caboclos na Amazônia, foi proeminente no processo de povoamento e colonização do novo ambiente (neobrasileiro). Nessa contextura, entende-se que a formação de “mamelucos” – caboclos – representa uma variação racial que contrasta ao padrão social europeu bem como ao ideário de vida tribal. Por esta razão, esses dois fatores se tornaram substratos produtores e reprodutores de um imaginário social atávico e estigmatizador dos caboclos(as) brasileiros(as) no transcorrer dos tempos.

Por isso é que, no período inicial da colonização no Norte, o termo *caboclo* já carregava uma conotação degenerativa e abjeta, pois, segundo o antropólogo Câmara Cascudo (1972), essa simples palavra “foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará de 4 de abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas de caboclos” (Câmara Cascudo, 1972, p. 192). Observa-se que esse tratamento depreciativo do rei de Portugal indica a posição racista que o colono europeu exerce sobre o colonizado, no objetivo de estabelecer a condição de inferioridade racial e, ao mesmo tempo, produzir a hierarquização e divisão nas relações de trabalho (índios x caboclos) no ambiente tribal. Em seu olhar de brasilidade, entretanto, Ribeiro (1995) transcende a ideia de invisibilização do caboclo pela colonialidade, na medida em que o insere como protagonista na cena de debate sobre mestiçagem.

Nessa envergadura, alguns antropólogos do século XX buscam construir um sentido de positivo de mestiçagem⁹ como elemento de definição racial da nação brasileira, que se efetiva pelo condensamento racial pacífico, agregador de condições democráticas que diferenciavam o Estado brasileiro dos países vizinhos¹⁰. Essa posição, contudo, não garantia transformações significativas no âmbito da discriminação racial, cujos efeitos fossem capazes de assegurar a desconstrução de enunciados agenciadores de preconceitos estruturais no eixo da cultura brasileira.

Mesmo diante de uma suposta “democracia racial”, depreendemos que a produção do discurso colonial acerca do mestiço/caboclo se perpetua no plano das elites intelectuais, isso, historicamente, com base no parâmetro do ideal civilizatório moderno¹¹, classificador de tipologias raciais discriminatórias, cujos objetivos são de conjugar dizeres e saberes sobre os sujeitos nos diversos espaços sociais, porquanto isso constitui o interesse em reproduzir uma cultura de classificação racial que garante a supremacia civilizatória de matriz branca/eurocêntrica.

⁹ De acordo com a historiadora brasileira Juliana Bezerra, com a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, surgiu uma série de autores que defendiam que o Brasil era mestiço e isto era algo que deveria ser superado. Para isso, os mestiços deveriam embranquecer, pois o branco era considerado a etnia “superior”. Dessa forma, a mestiçagem era vista como algo negativo. A miscigenação, na Era Vargas – décadas de 1930 e 1940 – com a publicação de “Casa-Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre, ganhou, no entanto, um valor positivo. Segundo Freyre, a miscigenação de etnias produziu um país de convivência harmônica, sem grandes conflitos sociais. A expressão “democracia racial” foi usada para definir o Brasil. Embora Freyre rompa com a noção pessimista dos positivistas, sua teoria acabou por mascarar os problemas sociais que negros e indígenas sofriam no Brasil. Afinal, estes dois grupos não tinham representação na elite brasileira. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/autor/juliana-bezerra>. Acesso em: 17.04.2023.

¹⁰ Os demais países vizinhos não conciliavam a presença de étnico/raciais, incluindo negros, índios, mulatos, mamelucos/caboclos e outras caracterizações em sua formação de identidade nacional.

¹¹ (...) Assim como “cultura” ou “civilização”, a modernidade é mais ou menos (“beleza, essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização”), (“limpeza, a sujeira de qualquer espécie parece incompatível com a civilização”), (“ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando o regulamento foi definitivamente estabelecido define, quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo em que toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão”) (Bauman,1998, p. 8-9).

A despeito do projeto de democracia racial, a biopolítica do Estado moderno assegura ação valorativa de corpos brancos que se enquadram ao rigor estético de beleza e pureza como indicadores de polidez civilizacional em detrimento aos mestiços que permanecem a sofrer precariedades pela omissão de Estado passivo, que se nega a garantir políticas públicas, indiscriminadas, em amplo espectro social (Foucault, 1977).

Na realidade, a democracia racial se mantém conectada com racismo estrutural, sob a égide dos postulados capitalísticos, sobretudo para assegurar seus modos de produção e manter os mestiços/caboclos/mulatos e negros no lugar de exploração pela força de trabalho, pois, caso contrário, de forma mais extrema e desumana eram (são) qualificados apenas como vadios, vagabundos, prostitutas(as) ou, meramente marginais, pelos indicadores sociais do projeto civilizatório.

Em contraposição ao ideário civilizatório, manifesta-se o pós-colonialista, psiquiatra, filósofo, ensaísta francês da Martinica, Frantz Omar Fanon. Na sua obra *Os Condenados da Terra* (1968), o autor discute sobre os mecanismos de subjetivação que efetivaram o processo de colonização do europeu na África. Em sua interpretação, Fanon (1968) aponta aspectos da violência psíquica instituída pelo branco no objetivo de produzir, no imaginário dos africanos, a condição de inferioridade racial. Esta percepção crítica se dá pelo seu engajamento no movimento com argelinos, na luta pela libertação do país, por ora subjugado à França. Acerca dos processos discriminatórios operados pelo colono, Fanon (1968) afirma que:

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O indígena é a declaração impermeável à ética, ausência de valores, como também a negação de valores. É, usemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, elemento deformador, que desfigura tudo que se refere a estética ou a moral, depositário de forças malélicas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 1968, p. 30-31).

As considerações de Fanon (1968) revelam que o discurso colonialista trata o colonizado como um ser impermeável ao conhecimento racional, com conotação de animalizado e adestrado a desenvolver comportamentos irracionais/instintivos, sob controle e repetição. O que prevalece nesta invenção do colono é, pois, a tentativa de silenciamento e subalternização sobreposta ao desejo de sedimentar uma condição de degenerescência em torno da imagem do colonizado.

Neste debate, dialogamos também com o livro *Os Pobres na Literatura Brasileira*, coletânea de textos, organizada por Roberto Schwarz (1983), que apresentam uma série de abordagens significativas sobre o lugar de existência das minorias e suas demarcações espaciais e temporais no Brasil. Contextualmente, os autores dessa obra, de um modo geral, salientam a influência das formas, motivos e símbolos da colonização na formação da literatura brasileira, elementos que contribuíram para a formação do imaginário social, como verdades a serem conservadas culturalmente.

Em um dos textos da referida obra organizada por Schwarz, a historiadora Laura de Mello e Souza (1983) esclarece que a categoria dos vadios, no período colonial, representava uma classificação social fora dos processos produtivos dos interesses econômicos burgueses.

De acordo com a historiadora:

Durante todo período colonial, os homens livres pobres foram muitas vezes designados com a expressão vadio, o seu modo peculiar de viver sendo classificado de vadiagem. (sic)Entretanto, nem sempre essa nomenclatura abarcou indivíduos desocupados: era vadio na colônia todo aquele que não se inseria nos padrões de trabalho norteados pela obtenção do lucro imediato, e grande gama de indivíduos entregues a atividades esporádicas e intermitentes se via coberta por essa designação. (Souza, 1983, p. 9-10).

Além desses aspectos, Souza (1983) comenta sobre o escritor colonialista Teixeira Coelho, que se destacava como magistrado e alto funcionário da burocracia colonial, o que lhe conferia poderes de

conselheiro no espaço civilizado das estruturas políticas e desenvolvimentistas da capitania mineira. Conforme Souza (1983), esse burocrata, preocupado com o desenvolvimento econômico da colônia, escreve uma carta de instrução ao governo da capitania de Minas Gerais – publicada em 1780 –, apresentando uma versão conceptual de vadiagem dentro dos moldes civilizatórios do capitalismo do século XVIII. Para Souza (1983), ele categoriza os vadios no lugar utilitarista do interstício da mão de obra, sugerindo ao governo que estes componham esquadras, a fim de defenderem os presídios, coibindo a fuga dos negros em rebeliões (Souza, 1982, p. 11).

CABOCLO EM TRÂNSITO

Como já vimos, os postulados da cultura colonial foram armados sob a perspectiva dos interesses capitalistas, cujos ideais se fundamentam pela ordenação de uma estética civilizatória e classificatória orquestrada pelo projeto colonial europeu. Esses ideais civilizatórios constituem um escopo que se sustenta pelos diversos campos de saberes, sendo a antropologia um desses campos que ganha expressividade no sentido de contribuir com os substratos de verdade e poder e colaborar, significativamente, para estruturar as formações conceptuais acerca de povos, nações, nacionalidades e regionalidades tendo como corolário o progresso.

Nesse contexto de análise antropológica, trazemos a visão conceptual do caboclo sob a análise de Lima (1999), porquanto, em seu artigo *A Construção Histórica do Termo Caboclo*, Lima (1999) argumenta que:

Na região amazônica, o termo caboclo é também empregado como categoria relacional. Nessa utilização, o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as qualidades rurais, descendência indígena e “não civilizada” (ou seja, analfabeta e rústica), que contrastam com as

qualidades urbana, branca e civilizada. Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclos. O termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica em relação ao locutor ou à locutora. Nesse sentido, a utilização do termo é também um meio de o locutor ou a locutora afirmar sua identidade? Não cabocla ou branca (Lima, 1999, p. 7).

Lima revela em sua compreensão alguns parâmetros constituintes do processo de construção da concepção de caboclo, destacando, sobretudo, o aspecto conceitual/relacional acima da questão geográfica e identitária. Para Lima (1999), o fator preponderante na determinação do conceito de caboclo está associado, historicamente, muito mais a esferas socioeconômicas à influência de fatores geográficos em si, embora a realidade geográfica não se perca totalmente nesta construção conceitual outorgada.

Numa leitura mais aprofundada sob o escopo de Lima (1999), percebe-se que sua preocupação foi de construir um conceito de caboclo focado na interpretação binária de afirmação/negação identitária. Por esta ótica, Lima (1999) refuta, por suas análises, a classificação do caboclo ao plano de categoria identitária. A autora faz isso, por constatar a ausência histórica de um caráter organizacional e político-social que o aloque nessa categoria. Diante disso, ela consolida a ideia de que o caboclo se enquadre ao *locus* de categoria social e relacional.

Por outro lado, ressaltamos que a ênfase deste nosso estudo não se reduz à discussão pautada na questão de existência/ausência de uma identidade cabocla, pelo contrário, caminhamos nos interstícios de uma interpretação-experiência descomprometida de perspectivas duais, sobretudo, desenquadrada de identificação absoluta de quem seja o caboclo.

O caboclo da caboclagem não segue o padrão colonial fixado, pois ele (re) existe no devir que se transfigura no “mameluco” do Norte da Amazônia, no sertanejo caipira do Sul e Sudeste do Brasil, no vaqueiro do chapéu de couro e no agricultor da enxada e cabaça d’água do Nordeste brasileiro, além de se perfazer nos migrantes

cosmopolitas que atuam como trabalhadores, músicos, poetas, intelectuais e outros atores do campo social que fazem acontecer a etno-poética da diversidade na perspectiva de “totalidade-mundo”¹².

O caboclo discutido na caboclagem se perfaz na ideia de “identidade-rizoma” como aquele que não surge de uma raiz fixa e una, mas que sofre constantes variações. Esse conceito de “Identidade-rizoma” foi cunhado pelo caribenho Édouard Glissant em “A Poética da Relação” (2011).

Nessa linha conceptual, ele discorre que se trata de uma:

[...] concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulanização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes (Glissant, 2011, p. 27).

Essa noção de identidade – transitória – de Glissant (2011) coaduna com a ideia de “entre-lugar”¹³ mobilizadora de linhas de fugas que escapam ao controle de relação binária que dicotomiza categoria relacional *versus* categoria identitária. Nessa dimensão do trânsito, as etno-poéticas da caboclagem agenciam desmontes, além de elaborarem saberes insurgentes que deslocam imagens estáticas

¹² “[...] Isso significa que uma intenção poética pode me permitir conceber que na minha relação com o outro, com os outros, com todos os outros, a Totalidade-Mundo, eu me transformo trocando-me com o outro, permanecendo eu mesmo, sem renegar-me, sem diluir-me, e é preciso toda uma poética para conceber estes impossíveis [...]” (Glissant, 1995, p. 43-75).

¹³ O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1998, p. 20)

que definem ao caboclo o lugar de “ente” mestiço – mameluco/ animalizado – objetificado somente ao processo de produção comercial.

Sendo assim, destaca-se, neste estudo, um caboclo heterogêneo que pratica os atos de caboclagens, os quais, além das matas, se transmutam em atores sociais, poetas, agentes políticos, os quais, nos diferentes territórios dos sertões brasileiros, cosmopolitizam insurgências em processos diaspóricos.

CABOCLAGEM EM FEITOS PATATIVANOS: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Nos feitos patativanos, caboclagem e etnopoéticas se aproximam pelo coeficiente político e plural que as constitui, traduzido também em graus similares de informalidade e imprevisibilidades em seu *modus operandi*. Além disso, as artes das minorias abrem, em séries, enunciações múltiplas que atuam nos processos de emancipação social com poder de voz, visibilidade, capacidade de ação e reação aos domínios da colonialidade.

Para evidenciar essa postura insurgente da etnopoética cabocla, Patativa do Assaré esclarece:

(...) Eu sou caboclo roceiro que, como poeta, canto sempre a vida do povo. O meu problema é cantar a vida do povo, o sofrimento do meu Nordeste, principalmente daqueles que não tem terra. É por isso que é preciso que haja um meio da reforma agrária chegar, uma reforma agrária que chegue para o povo que não tem terra. (ASSARÉ, 2001,p.21)

A caboclagem no sertão patativano aquece as lutas revolucionárias, notadamente, pela potência das narrativas – etnopoéticas – que surgem como vozes subterrâneas contrapostas à violência sangrenta que sofrem as minorias dos meios populares. Trata-se, pois, de movimentos de resistências que atuam nas instâncias das relações de poder – modos de existências – em

confronto aos mecanismos de controle e exclusão de caboclos agricultores, desempregados, sem terra, sem teto, mulheres lavadeiras, repentistas e demais produtores de artes das comunidades subalternizadas.

No livro "Etnopoesia do Milênio", Jerome Rothenberg (2006) aponta que a etnopoética está "voltada para o outro", levando em conta suas diferenças, não sendo isso um impedimento comunicacional com outras culturas, geograficamente mais distantes.

Por sua vontade de potência, Patativa do Assaré se comunica com realidades existenciais do semiárido cearense, sobretudo focado no encontro das culturas produzidas pelos caboclos em sua historicidade. No contraponto das forças institucionais de sua época, Assaré (2001) retrata as questões agrárias de maneira aguerrida, pois, em seu poema "Reforma Agrária", ele demonstra a indignação frente ao monopólio dos latifúndios ao afirmar: "Pobre agregado/ força de gigante/ Para saíres de fatal fadiga/Escuta, amigo, o que te digo agora/Do invisível jugo que cruel te obriga/A padecer situação precária" (Assaré, 2001, p. 05).

Ao declamar esse poema, Patativa do Assaré dialoga com o cineasta brasileiro Rosemberg Cariy, pois enfatiza o anseio libertário com tom de realismo e, ao mesmo tempo, um apelo dramático, retratando o sofrimento do(a)s caboclo(a)s da roça. Outro aspecto relevante que merece destaque (no poema) é o fato de o poeta realçar o protagonismo político e a força emergente de luta contra os sistemas econômicos da colonialidade do poder atrelados aos latifúndios.

A etnopoética rompe com o silenciamento para assumir tons reivindicatórios que conclamam os caboclos a – "lutai altivo, corajoso e esperto" – tomadas de posições insurgentes frente aos processos de dominação e violência à vida do sertão; com isso, evoca as vozes dizendo "E a tua estrela surgirá brilhante / Pensando em ti eu vivo a todo instante/ Lutai altivo, corajoso e esperto/ Minha alma triste desolada chora/ Pois só verás o teu país liberto/ Se conseguires a reforma agrária" (Assaré, 2001, p. 05).

A despeito de todo preconceito racial, o poeta Patativa não se escusa à posição de caboclo, conquanto evidencia esse comprometimento em seus poemas, principalmente ancorado na

ideia de caboclo ativado e entrelaçado com o ambiente do sertão. Esta autopercepção é comprovada num eu-poético afetado pelo território existencial quando ele declama: “Eu nasci ouvindo os cantos das aves da minha serra e vendo os belos encantos que a mata bonita encerra, foi ali que fui crescendo fui vendo e fui aprendendo no livro da natureza, onde Deus é mais visível o coração é mais sensível e a vida tem mais pureza” (Feitosa, 2001, p. 18).

Esse “sujeito das matas” produz sua eticidade no diálogo com as diversas significações que integram as paisagens do sertão, sem perder de vista os aspectos estéticos que o inspiram a um projeto de vida, ator poeta do povo, interligado com o ambiente natural da caatinga na região do Cariri no Ceará. Ressalta-se que, nessa combinatória de elementos, o poeta Patativa traz para si a nomeação de “caboclo cabra-da-pesto,” numa demonstração (re)ativa de poética matuta popular, pela qual se desterritorializam os saberes canônicos no objetivo de reterritorializá-los (Deleuze; Guattari, 2010, p. 338) aos modos do sertão caboclo:

Sou matuto do Nordeste/Criado dentro da
mata/Caboclo cabra da peste/Poeta cabeça
chata/Por ser poeta roceiro/Eu sempre fui
companheiro/Da dor da mágoa e do pranto/Por
isto, por minha vez /Vou falar para vocês/o que é
que eu sou e o que canto (Assaré, 2001, p. 43).

Nesta construção de antinomias, o artista poeta se vale da astúcia empoderada dos sertanejos para inverter a situação de desvantagens diante da própria vida, em seus riscos e abalos, frente às forças dominantes do capitalismo em suas barbáries. Para corroborar este pensamento, dialogamos com o historiador Michel de Certeau, no livro *A Invenção do Cotidiano* (2007), que aborda sobre aquisição do poder por parte das minorias, destacando, especialmente, a produção e consumo de enunciados que se perfazem no movimento das comunidades como táticas de existências.

Produtores desconhecidos, poetas de seus negócios, inventores de trilhas nas selvas da racionalidade funcionalista, os consumidores produzem uma coisa que se assemelha às “linhas de erre” de que fala Deligny. Traçam “trajetórias intermináveis”, aparentemente desprovidas de sentido, porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam. São frases imprevisíveis num lugar ordenando pelas técnicas organizadoras de sistemas. Embora, tenha, como material os vocabulários das línguas recebidas (o vocabulário da TV, o do jornal, o do supermercado ou das disposições urbanísticas), embora fiquem enquadradas por sintaxes prescritas (modos temporais, organizações paradigmáticas dos lugares etc.), essas “trilhas” continuam heterogêneas aos sistemas onde se infiltram e onde se esboçam as astúcias de interesses e de desejos diferentes (Certeau, 2007, p. 97).

De acordo com Certeau (2007), os produtores do cotidiano são operadores de múltiplos sistemas que burlam as forças hegemônicas da colonialidade, possibilitando-os a criação de estéticas singulares que tensionam com as forças centrais da colonialidade, já que os caboclos das periferias são astutos produtores de linguagens que antagonizam o telecomando das forças centrípetas da globalização.

Neste sentido, a caboclagem se configura como estética criativa que se perfaz na arte-experiência de repentistas e poetas cantadores de viola, enquanto narradores e feitores de artes fluidas, que retratam a experiência polissêmica das populações periféricas em suas ambiguidades. Esse movimento emancipatório e pedagógico da caboclagem na etnopoética patativana se alinha, portanto, com a ideia de estética da existência¹⁴, por indicar o valor humano na condição de vida superior e livre.

¹⁴ A estética da existência é um conceito da antiguidade greco-romana repensado também por Foucault (1983, pp.198 - 199) na relação com o cuidado de si. Foucault, portanto,

A pedagogia da caboclagem como estética da existência não se conforma ao universo mercadológico e massificador de produtos fabricados pelas elites intelectuais e abotoadas ao projeto capitalista. Ao contrário, ela se insere no campo de artes transgressoras, cujas práticas deflagram a arbitrariedade das epistemologias comprometidas com o projeto de racismo estrutural.

Para retratar os efeitos da arte e também sedimentar a ideia da estética enquanto movimento da existência, a filósofa Verônica Damasceno comenta que:

A filosofia se define para Deleuze como criação conceitual, e todo o seu trabalho é marcado por uma extraordinária invenção de conceitos. A arte é, com efeito, do domínio por excelência da criação, mas a arte cria blocos de sensações e não conceitos filosóficos. Grandes artistas e escritores são também grandes pensadores, mas pensam em termos de perceptos e afectos. Pintores pensam com linhas e cores, músicos pensam com sons, cineastas com imagens e escritores com palavras. Por isso, não há nenhum privilégio ou hierarquia entre essas diferentes atividades, pois cada uma delas é igualmente criadora. O verdadeiro objeto da arte é criar seres de sensação, agregados sensíveis; o objeto da filosofia é a criação conceitual. Criar um conceito é tão difícil quanto realizar uma composição visual, sonora ou verbal (Damasceno, 2017, p.139).

Com base em Damasceno (2017), entende-se que a arte deve ser percebida como possibilidade criativa e multilinear, cuja potência ultrapassa os ditames das hierarquizações de saberes repetidores de padrões culturais de opressão que amplificam os estereótipos racistas.

Nessa perspectiva multilinear, inferimos que a etnopoética da caboclagem em Patativa se constitui como arte criadora que se efetiva na dimensão material das relações sociais dos caboclos do

repensa o conceito de estética da existência que, de acordo com Ulpiano (2014), produziu diferentes rumos nas epistemologias e novas constituições de saberes.

sertão, além de ser uma tecnologia pedagógica rizomática, perfilada no campo libertário dos camponeses em processos de resistências à colonialidade do poder e do saber. Nesse caso: “As artes da existência devem ser entendidas como práticas libertárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se e modificar seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo.” (Foucault, 1983. p. 198-199).

Com base nessas considerações de Foucault (1983), pontuamos dois fatores que alinham a pedagogia da caboclagem em Patativa do Assaré com a estética da existência. O primeiro fator se dá pelo potencial artístico e criativo das etnopoéticas dos sertões – Patativa do Assaré e outro(a)s caboclos. O segundo fator se deve à articulação insurgente que se efetiva na produção de um saber-fazer alinhado com a vontade de potência de atores sociais que protagonizam os conhecimentos emancipatórios dos povos subalternizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desejo que nos levou a percorrer as trilhas dos caboclos foi a perspectiva decolonialista de estabelecer uma proposição comunicável do conceito transvalorado de caboclo na relação-mundo. Por essa visão, discutiu-se sobre as linhas discursivas que afetaram e continuam afetando as realidades existenciais desses sujeitos, principalmente por se tratar de produções canônicas, cujas bases são mantidas, historicamente, pela construção de um racismo estrutural perpetrado pelo processo de colonização eurocêntrica.

Diante disso, a pedagogia da caboclagem na etnopoética de Patativa do Assaré entra na cena do movimento revolucionário como um arsenal emancipatório e articulador de processos de diferenciações, cuja ação educativa não-formal é capaz de construir, politicamente, elementos de resistência frente à produção imagética estigmatizante do caboclo, especialmente do Norte/Nordeste brasileiro.

Em Patativa, se desmonta uma estética de caboclo alegorizada ao simbolismo de sujeição dos interesses de exploração comercial da colonialidade. Em contrapartida ao ideário colonial de padrão escravo, a etnopoética da caboclagem atravessa preconceitos e agência, pela literatura, a posição heterogênea do(a)s caboclo (a)s como forma de romper as fronteiras estabelecidas pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

Referências

- ASSARÉ, Patativa do. Triste Partida. *In: Ispinho e Fulô*. 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.
- ASSARÉ, Patativa do. O poeta da Roça. *In: Antologia poética de Patativa do Assaré*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.
- ALCÂNTARA, Alcântara, Plácido. (2014). A Etnopoesia de Hubert Fichte. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), 1(1), 61-67.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. de Myrian Ávila. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura. 1972 [1954].
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano** - artes de fazer. 13. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- DAMASCENO, Verônica. Pensar com a arte: a estética em Deleuze. *In: Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. XI, n. 20(jan. – jun./2017), p. 135 - 150.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. v. 1, cap. 1. *In: Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, editado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, 11-37. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FANON, Frantz. (1968). **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira.

FEITOSA, Tadeu (org). **Patativa do Assaré** – Digo e não peço segredo. São Paulo: Escrituras, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo – SP: Ed. Paz e terra, 46. ed. 2007.

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. *In: Ditos e Escritos V: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006b, p. 192-217, (1983).

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977. v. 1.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora - MG: Ed. UFJF, 2013.

GLISSANT, Édouard. **A poética da relação**. Porto, Portugal: Porto Editora, 2011.

GUATTARI Félix; RONILK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 10. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

LIMA, Débora de Magalhães. A construção Histórica do Termo Caboclo. **Novos Cadernos NAEA** vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? *In: MAIO, Marcos Chor.; SANTOS, Ricardo Ventura., org.) Raça, ciência e sociedade* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, p. 107-124. ISBN:978-85-7541-517-7.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona. (2014)

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". *In: BONILLO, Heraclio (comp.)*. Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo

Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

QUIJANO, Aníbal. (2005). **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Estudos Avançados, 19(55), 9-31.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCOTT, John. (org.) **Sociologia: conceitos-chave**, Tradução: Carlos Alberto Medeiros, Zahar, 2010.

ROTHENBER, Jerome. **A Etnopoesia do Milênio**. São Paulo, Azougue, 1. ed., 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tes/a/ncyf87GTpj8GGdwtV6KvR8h/> Acesso em: 15 mar. 2023.

SOUZA, Laura de Melo e. Notas sobre os vadios na literatura colonial do século XIII. *In: Os pobres na literatura brasileira*.

SCHWARZ, Roberto. (org). 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SKIDEMORE, Thomas E. Fato e Mito: Descobrimos um problema racial no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo. n 79. P.5 – 16, nov. 1991

SKIDEMORE, Thomas E. **Brasil, de Getúlio Vargas a Castelo Branco: (1930-1964)**. Ed. Paz e Terra, 5. ed. 1976.

ULPIANO, Cláudio. **Vídeo-aula: pensamento e liberdade em Spinoza**. Rio de Janeiro: Centro de Estudos CláudioUlpiano, 1988. https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs&ab_channel=MarlonMachado. Acesso em: 15 jun. 2021.

Recebido em: *Mai*o/ 2023.

Aprovado em: *Julho*/ 2023.