

O trabalho de campo *na/para/com* Etnomatemática como possibilidade de uma pesquisa afecção: potências do devir

The fieldwork *in/for/with* Ethnomathematics as a possibility of an affection research: potencies of *devir*

Diego de Matos Gondim*

 ORCID iD 0000-0003-1808-1470

Resumo

Com o objetivo de operar o trabalho de campo como possibilidade de uma pesquisa afecção *na/para/com* Etnomatemática, lança-se mão de duas experiências realizadas em distintos grupos de investigação, sendo estes: a experiência antropológica-terapêutica da antropóloga Jeanne Favret-Saada, em uma comunidade de feitiçaria no Bocage, oeste da França; e a experiência cartográfica do autor em uma comunidade de remanescentes quilombolas do estado de São Paulo. Para afirmar a invenção de um corpo que desliza entre pesquisa e campo, são apresentados pelo menos três devires como expressão de sua potência: devir-feiticeira; devir-mandira; e devir-infância. Entende-se que estas experiências, compostas pelos devires apresentados, expressam o trabalho de campo *na/para/com* Etnomatemática como possibilidade de uma pesquisa afecção.

Palavras-chave: Educação Matemática. Etnomatemática. Filosofias da Diferença. Cartografia.

Abstract

With the objective of operating the fieldwork as a possibility of an affection research *in/for/with* Ethnomathematics, two experiments are performed in different research groups, namely: the anthropological-therapeutic experience of anthropologist Jeanne Favret-Saada, in a witchcraft community in Bocage, western France; and the cartographic experience of the author in a remaining community of quilombolas in the state of São Paulo. To affirm the invention of a body that slides between research and field, at least three types of *devir* are presented as an expression of their potency: to become a sorceress; to become a mandira; and to become a child. It is understood that all the experiences composed of the types of *devir* presented, express the fieldwork *in/for/with* Ethnomathematics as a possibility of an affection research.

Keywords: (Mathematics) Education. Ethnomathematics. Philosophy of Difference. Cartography.

* Doutorando em Educação Matemática pela Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” (Unesp – Rio Claro), Rio Claro, São Paulo, Brasil e em Filosofia pela Université Paris 8: Vincennes Saint-Denis, Paris, França. Endereço para correspondência: Av. Boulevard Jourdan, 7L, Paris, França, Código Postal: 74014. E-mail: diego.gondim@unesp.br.

1 Três linhas de anúncio

1.1 Etnomatemática: uma potência de novos possíveis (?)

Em 2019, a Etnomatemática comemorou 35 anos desde a conferência “*Socio-Cultural bases of mathematics education*”¹, proferida por Ubiratan D’Ambrosio em agosto de 1984, no *5th International Congress of Mathematics Education (ICME)*, realizado em Adelaide, Austrália. Dada a quantidade de pesquisas que se empenhavam na produção de um conhecimento que poderia ser chamado de Etnomatemática, segundo Knijnik (1996), este evento talvez possa ser considerado um marco histórico desta área no cenário internacional.

Em 1985, a criação do *International Study Group on Ethnomathematics (ISGEm)*² possibilitou à Etnomatemática uma ampla participação internacional, pois, além de encorajar e propiciar pesquisas em Etnomatemática em sua lista de discussão, o ISGEm tomou parte nas publicações de livros, artigos e pesquisas apresentadas em periódicos como o *Journal of Mathematics and Culture* e o *Newsletter: Notices of North American Study Group on Ethnomathematics (NASGEm)*. Além deste espaço político e acadêmico propiciado pelo ISGEm, a Etnomatemática ganhou lugar em seções de importantes congressos internacionais como o *International Congress of History of Science*, o *International Congress of Mathematics Education*, o *National Council of Teachers of Mathematics*, entre outros.

À medida que a Etnomatemática foi ocupando e criando espaços políticos como estes – nacional e internacionalmente –, o número de pesquisas, produções acadêmicas, discussões etc., que se multiplicavam simultaneamente, foram sustentando a constituição de certas bases filosóficas, epistemológicas e metodológicas da área. Mesmo que o objetivo deste artigo não seja realizar um estado da arte da Etnomatemática³, destaco algumas importantes produções

¹ Em linhas gerais, naquele pronunciamento Ubiratan D’Ambrosio defendeu que grupos sociais desenvolvem em sua cultura diversos modos de conhecer e explicar o mundo, por ele chamado de “*modos próprios de matematizar*”, de produzir *etno-matemática*. Uma das importantes questões que D’Ambrosio alça nesta exposição ao propor uma etno-matemática é a questão “qual matemática?” iremos tratar quando assumimos a sociedade em sua diversidade de linguagem, códigos, valores, hábitos etc. Portanto, é deste lugar “sociocultural” que o autor irá pensar este “elemento de composição” *etno*, entendido em suas palavras não apenas como raça, mas também como cultura (linguagem, códigos, símbolos, atitudes de valores etc.). Estas particularidades culturais, segundo ele, implicam “naturalmente” ciência e práticas matemáticas (para isto, veja: D’Ambrosio, 1986, p. 5).

² Este grupo foi criado pelos professores de Matemática Ubiratan D’Ambrosio, Gil Cuevas, Gloria Gilmer e Rick Scott.

³ Para acessar estas pesquisas de estado da arte da Etnomatemática, destaco alguns estudos que considero importantes, a saber: Paulus Gerdes, em 1997, realizou um “estado da arte” das pesquisas realizadas em Etnomatemática em todos os continentes. Este estudo foi apresentado no encontro anual *American Association for the Advancement of Science* com o título *Survey of Current Work on Ethnomathematics* (GERDES, 1997). No Brasil, Andréia Lunkes Conrado publicou um “estado da arte” intitulado como *A pesquisa Brasileira em*

nesta época que apresentaram um esforço da Etnomatemática de se constituir enquanto possibilidade de problematizar a Matemática a partir de um critério cultural⁴. São elas: *Mathematics, Education, and Society* (DAMEROW; BISHOP; GERDES, 1989)⁵; *Ethnomathematics: a dialogue* (ASHER; D'AMBROSIO, 1994)⁶; *Survey of Current Work on*

Etnomatemática: Desenvolvimento, Perspectivas, Desafios. Sua pesquisa objetivou mostrar os diversos estudos em Etnomatemática nas décadas de 1970 e 1980 (CONRADO, 2005). Mais recentemente, temos a tese de Caroline Mendes dos Passos, intitulada como *Condições de produção e legitimação da Etnomatemática*. Esta tese, aliada à sociologia de Pierre Bourdieu, objetivou a produção de um mapa da pesquisa em Etnomatemática no Brasil e o estudo das condições de produção e de legitimação da área (PASSOS, 2017).

⁴ Ao realçar a questão “qual matemática?”, levantada por Ubiratan D’Ambrosio (1984), percebe-se um interesse do autor em problematizar a Matemática. Neste caso, evidencio-a com inicial maiúscula dado que, nesta época, é o fato de a matemática grega ocupar um lugar de destaque social que o faz propor tal questão. Na problematização proposta por Vithal e Skovsmose (1997), por exemplo, os autores compreenderão a etnomatemática como uma resposta ao Eurocentrismo da história da matemática, da matemática em si, e da educação matemática, pois, segundo eles, a prática etnomatemática coloca em evidência as relações de poder entre e dentre grupos culturais. Em suas palavras, os “estudos etnomatemáticos têm demonstrado como isto tem sido feito entre o Eurocentrismo da matemática acadêmica e a matemática de grupos culturais identificáveis” (VITHAL; SKOVSMOSE, 1997, p. 140). Desse modo, a pergunta “qual matemática?” é uma forma de afirmar que existem outras matemáticas expressadas no *saber/fazer* de diversas culturas. No entanto, a concepção de matemática não é homogênea dentro da área. Compreender este “fenômeno”, por exemplo, foi questão central da tese *Etnomatemática: do ôntico ao ontológico*, defendida por Roger Miarka. Ao tentar problematizar os modos como a etnomatemática se apresenta em sua região de inquérito, o autor buscou destacar quais concepções de matemática se mostravam presentes nas pesquisas em etnomatemática (MIARKA, 2011). Para tanto, Miarka (2011) selecionou cinco proeminentes pesquisadores, tendo como base os mais citados por brasileiros nas três edições da *International Conference Ethnomathematics*: Bill Barton, Eduardo Sebastiani Ferreira, Gelsa Knijnik, Paulus Gerdes e Ubiratan D’Ambrosio. Uma síntese da análise fenomenológica que Miarka (2011) realizou com cada um destes pesquisadores foi publicada, junto à Maria Aparecida Viggiani Bicudo, sob o título *Matemática e/na/ou Etnomatemática*. Neste artigo, os autores consideram que “[...] há uma forte convergência para a ideia de que a matemática é uma ciência que tem sido construída por seres humanos, por meio de articulações entre diversas culturas, que se mostra em uma corrente que muitos chamam de ‘Matemática Acadêmica’ ou ‘Matemática Ocidental’, ainda em expansão” (MIARKA; BICUDO, 2012, p. 152, destaque do autor). Por considerar esta ciência “ainda em expansão”, os modos de compreendê-la são notadamente diferenciados e sintetizados por Miarka e Bicudo (2012) em três grandes modos, realçados por eles da seguinte maneira: “[...] ela pode ser encontrada na etnomatemática, no sentido de que a ‘Matemática Ocidental’ é interna à etnomatemática, tomada esta, por sua vez, como um campo mais amplo, o que pode ser percebido na pesquisa de D’Ambrosio e de Barton. Para Knijnik, a etnomatemática é uma alternativa para a matemática (ou), ao tomar as práticas dos grupos culturais como jogos de linguagem que podem ser relacionados por meio de semelhanças de família, sem um núcleo como base para essa constituição. Para um terceiro grupo, formado por Gerdes e Sebastiani Ferreira, a matemática é algo abraçado à etnomatemática (e), ao conceber a matemática como um núcleo sólido direcionador da prática do pesquisador desse campo” (MIARKA; BICUDO, 2012, p. 156-157).

⁵ De caráter mais amplo, aqui estão reunidos os trabalhos apresentados no 6º ICME. Além de expor os vínculos dos pesquisadores da Educação Matemática para a constituição da Etnomatemática, este texto traz também inúmeros exemplos da relação entre matemática e cultura não apenas como um exercício da Etnomatemática, mas da própria Educação Matemática. Para pensar possíveis tensões entre esta conjunção Educação Matemática e Etnomatemática, ou seja, o quanto uma se desdobra na outra para a constituição de seus domínios teóricos e práticos, sugiro o texto *Efeitos de poder e verdade do discurso da Educação Matemática* (BAMPI, 1999). Neste artigo, a partir de uma rigorosa pesquisa documental, a autora coloca as preocupações da Etnomatemática como fundadoras da Educação Matemática.

⁶ Sendo este um número especial de Etnomatemática da revista *For the Learning of Mathematics*, destaco alguns outros importantes textos para a área, a saber: Bishop (1994), *Cultural Conflicts in Mathematics Education: Developing a Research Agenda*; Gerdes (1994), *Reflections on Ethnomathematics*; e Zaslavsky (1994), “Africa Counts” and *Ethnomathematics*.

Ethnomathematics (GERDES, 1997); *Mathematics Across Cultures The History of Non-Western Mathematics*⁷; e *L'EthnoMathématique en Afrique* (GERDES, 2009).

Em virtude dessa diversidade a que se abre à Etnomatemática desde sua fundação, muitas são as pesquisas que se desafiam a problematizar sua constituição filosófica, epistemológica, e metodológica⁸. Por exemplo, após sua tese de doutoramento, *Etnomatemática: do ôntico ao ontológico* (MIARKA, 2011), Roger Miarka escolhe a lista eletrônica de discussão do ISGEm para questionar: “para onde apontam as tendências e preocupações contemporâneas da pesquisa em Etnomatemática?” (MIARKA, 2017, p. 270). Na esteira deste questionamento, o autor analisa as mensagens da lista de discussão do ISGEm e apresenta um quadro com seis grupos de interesse de pesquisa nos quais a área se mostra, quais sejam: 1) Etnomatemática como busca pelo conhecimento do outro; 2) Etnomatemática na sala de aula; 3) Etnomatemática para trabalhar questões que envolvem o encontro cultural; 4) Etnomatemática e o pensar sobre suas próprias bases; 5) Etnomatemática como possibilidade de produção de conhecimento; e 6) Etnomatemática para desconstruir uma visão linear da história da Matemática (MIARKA, 2017).

Ainda que apresentadas sinteticamente, é importante mencionar que as possibilidades de enunciar tais categorias de interesse de pesquisa da Etnomatemática, ou de mapear suas condições de produção e legitimação – como faz Miarka (2017) no primeiro caso, e Passos (2017) no segundo –, garante-nos entendê-la como *área* de pesquisa, seus lugares de constituição. No entanto, dada sua condição de *território fronteira* – por habitar um lugar entre a Educação, a Sociologia, a História, a Filosofia e a Antropologia, dentre outras áreas – garante-nos também a impossibilidade de entendê-la enquanto unidade totalizante, afirmando-a enquanto *movimento*. Segundo Passos (2017, p. 206),

[...] são essas possibilidades de encontro e diálogo com o outro que vão questionar a estrutura macro e institucionalizada. Que vão questionar as regras, as normas e ações instituídas e legitimadas por todo um aparato institucional que envolve a temática. São questionamentos que, por surgirem da práxis, por se relacionarem com as práticas sociais, vão pouco a pouco propor mudanças e permitir que paulatinamente, mudanças em uma estrutura complexa sejam possíveis.

Ao tratar destas duas formas de constituição da *E(e)tnomatemática* (*área (E)* e *movimento (e)*), Miarka (2017, p. 281, destaque do autor) destaca que:

⁷ Este livro apresenta distintas relações entre matemática e cultura a partir de uma “História da Matemática não-ocidental”. Ademais, explora conhecimentos matemáticos de culturas fora dos Estados Unidos e da Europa como a matemática islâmica, chinesa, indígena, aborígene australiana, inca, egípcia, africana, entre outras.

⁸ Produzidos recentemente, destaco três estudos que apresentam e problematizam a Etnomatemática a partir de seu campo de legitimidade e/ou enunciação, salientando suas “alianças” e “filiações”. São eles: Marchon (2013), Passos (2017) e Fantinato e Freitas (2018).

A força da Etnomatemática - nos parece - não reside em seus movimentos de ruptura, nem na sua possibilidade como área. A etnomatemática como movimento - aquela com *e* minúsculo - é combustível para aquela da área com *E* maiúsculo, que traz visibilidade para o movimento, na mesma medida em que a Etnomatemática se torna uma morada possível para que movimentos etnomatemáticos ocorram. Sua força, entendida assim, se dá em um processo de simbiose - ou seria de duelo? - entre área e movimento.

É na esteira dessa possibilidade do “encontro” e/ou dessa “simbiose” que este artigo se localiza – neste *entre* área (*E*) e movimento (*e*). Com isto, objetiva-se pensar o trabalho de campo como possibilidade de uma *pesquisa afecção na/para/com* Etnomatemática.

Cabe ressaltar que este texto se trata de um desdobramento do trabalho de campo realizado na Comunidade de Remanescentes Quilombolas do Mandira⁹. A pesquisa, que vem sendo realizada desde 2015, tem possibilitado a problematização de diversas questões que atravessam a Educação Matemática, em especial a Etnomatemática (GONDIM, 2018; GONDIM; MIARKA, 2020). Acentuo, ainda, que essas possibilidades emergem junto à uma aliança filosófica-epistemológica-metodológica com as filosofias contemporâneas, nomeadamente a filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1925-1995) e Felix Guattari (1930-1992).

1.2 Proposições: uma ideia, uma prática, uma atitude e uma possibilidade

Ao levar em consideração o objetivo anunciado e a aliança com a filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Felix Guattari, o exercício proposto neste artigo é constituído a partir de quatro movimentos simultâneos que o atravessam. Estes poderiam ser caracterizados como: 1) *uma ideia da vida como imanência, potência, e beatitude absoluta*; 2) *uma prática antropofágica que não busca sustentar valores, mas uma vida em seus estados de expressão e expansão*; 3) *uma atitude cartográfica que traça os movimentos de um corpo composto por linhas longitudinais e latitudinais*; 4) *uma possibilidade de uma pesquisa afecção entre área e movimento*.

Estes quatro movimentos são assumidos junto a três citações que não são tomadas como “referências” a serem dissecadas e esgotadas, mas como proposições a serem produzidas e tensionadas ao longo do texto.

Tendo dito isto, anuncia-se as três proposições:

⁹ A comunidade de Remanescentes Quilombolas do Mandira está situada na cidade de Cananeia, interior do Estado de São Paulo (Brasil). Atualmente a comunidade é composta por aproximadamente cem integrantes, contando crianças e adultos.

[...1...]

Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa (DELEUZE, 2002, p. 12).

[...2...]

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente (ANDRADE, 1928, p. 6).

[...3...]

O que conta na vida de alguém, indivíduo ou grupo, é um certo conjunto que pode ser chamado de cartografia. Uma cartografia é feita de linhas. Em outras palavras, somos feitos de linhas que variam de indivíduo a indivíduo, de grupo a grupo, podendo haver nelas tramas comuns (DELEUZE, 1977, on-line).

1.3 Alterando questões: da figura teorematizada às figuras problemáticas

É importante destacar que os quatro movimentos que compõem esta proposta são sustentados por uma outra forma de anunciar as questões que encorajam a escrita deste artigo. Como mencionado anteriormente, as proposições não buscam a sustentação de uma verdade a ser demonstrada e solucionada, mas a constituição de um plano problemático e problematizante possível de ser tensionado e operado *na/para/com* Etnomatemática. Assim, as singularidades que compõem o artigo – sejam elas do trabalho de campo ou da filosofia da diferença –, como aventa Deleuze (1969, p. 127), “são distribuídas num campo devidamente problemático e surgem nesse campo como acontecimentos topológicos, os quais não estão ligados a alguma direção”.

Tendo isto em vista, as questões que operam os quatro movimentos deste artigo não são constituídas pela vontade de *definir* o trabalho de campo *na/para/com* Etnomatemática, mas por um desejo de *ocupar-se dele enquanto acontecimento*.

Entretanto, por que “enquanto acontecimento”? Ao comentar o livro *Clio*, de Péguy, Deleuze e Guattari (1991, p. 106-107, destaque do autor) afirmam que nesta obra existem duas maneiras de considerar o acontecimento, as quais eles distinguem: “[...] uma que consiste em passar ao longo do acontecimento, em recolher sua efetuação na história, seu condicionamento e seu apodrecimento na história” e outra que consiste em “remontar o acontecimento, *em instalar-se nele como num devir*, em rejuvenescer e envelhecer nele de uma só vez, em passar por todos os seus componentes ou singularidades”. Ocupar-se do campo enquanto acontecimento é, assim, o mesmo que instalar-se nele como num devir, um devir sempre outro. Isto porque, como defende Zourabichvili (2003), o acontecimento é inseparável do devir, uma

vez que ele não é passado, nem presente, sequer futuro, mas o que se dá entre um ainda-aqui-e-já-passado (*encore-là-et-déjà-passé*) e um ainda-porvir-e-já-presente (*encore-à-venir-et-déjà-là*)¹⁰.

Ao assumi-lo desta maneira, não se pergunta *o que é o trabalho de campo?* mas *que pode o trabalho de campo?*

A escolha por não perguntar *o que é* diz respeito à compreensão de que, como coloca Clareto (2013, [15]p.),

A pergunta *o que é?* remete a uma busca por uma essencialidade, pela substância daquilo que *é*, essencialmente. A essência diz daquilo que a coisa *é*, em si mesma: uma existência essencial, em si mesma. Ora, o pensamento mais hegemônico no Ocidente compreende a essência como aquilo que constitui *o que é*. O “em si mesmo” remete à substância. *O que é* remete à definição da coisa, à sua essência, à sua delimitação.

Apesar de Clareto (2013) não explicitar qual perspectiva de essência ela designa como sendo aquela que diz que a coisa *é*, “em si mesma”, ao perguntar “que matemática *acontece* na sala de aula?”¹¹ a autora permite pressupor que esta essência *é* a mesma à qual Gilles Deleuze

¹⁰ Gilles Deleuze um dia declarou: “[...] em todos os meus livros procurei a natureza do acontecimento” (DELEUZE, 1990, p. 194), “[...] tudo que escrevi [...] constituí em uma teoria dos signos e do acontecimento” (DELEUZE, 1990, p. 196). Ao escrever *Logique du Sens*, em 1969 – livro consagrado ao conceito de acontecimento, como afirmam Zourabichvili (1994) e Sasso e Villani (2003) –, Deleuze (1969) afirma, em sua 24ª série dedicada à comunicação dos acontecimentos, que “nada subsiste além do Acontecimento, o Acontecimento só, *Eventum tantum* para todos os opostos, que comunica consigo mesmo através de sua própria distância, ressoando através de todas suas disjunções” (DELEUZE, 1969, p. 206). Mesmo que posteriormente, em *Le pli. Leibniz et le baroque*, Deleuze (1988) questionará *Qu’est-ce qu’un événement ?* (O que é um acontecimento?), é preciso considerar a seguinte proposição de *Logique du Sens*: “[...] não perguntaremos, portanto, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 1969, p. 34). Dito isso, é importante ressaltar que o acontecimento “[...] não é exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece” (DELEUZE, 1969, p. 175, destaque do autor). Ser ele inseparável do devir, como destaca Zourabichvili (2003), significa que ele encarna passado e futuro como forma de *efetuação* e *contra-efetuação*. Em uma longa citação da 21ª série do *Logique du Sens*, Deleuze (1969, p. 177) dirá: “[...] em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, o momento em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis que o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento são julgados apenas em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum*...; ou melhor, que não tem outro presente que o do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que deve ser chamado de *contra-efetuação*”. Sobre o questionamento “o que é um acontecimento?” aqui destacado, Deleuze (1988) percorrerá uma linha de problematização, junto a Leibniz e Whitehead, para dizer que os acontecimentos são fluxos compostos de uma *extensão* “[...] o acontecimento é uma vibração com um número infinito de harmônicas ou submúltiplos, como uma onda sonora, uma onda de luz, ou mesmo uma parte do espaço que fica cada vez menor ao longo de uma duração cada vez menor” (DELEUZE, 1988, p. 105)], uma *intensidade* “[...] as séries extensivas têm propriedades intrínsecas (por exemplo, altura, intensidade, timbre de um som, ou tonalidade, valor, saturação de cor)” (DELEUZE, 1988, p. 105)] e, por fim, de um *indivíduo* “[...] para Whitehead, o indivíduo é a criatividade, a formação de um Novo. Não mais o indefinido ou o demonstrativo, mas o pessoal” (DELEUZE, 1988, p. 105)].

¹¹ Ao levantar este questionamento, Clareto (2013, [15]p., destaque do autor) irá considerar a sala de aula como “um coletivo de forças que coloca as formas em movimento. Um lugar de pluralidade, da multiplicidade que se instaura como *lugar do acontecimento*”.

irá se opor – isto é, a essência platônica – ao considerar o acontecimento como uma possibilidade de instalar-se no devir¹².

Em análise realizada por Sasso e Villani (2003, p. 141) sobre o conceito de acontecimento em Deleuze, os autores irão ponderar que “[...] o acontecimento não é a essência platônica”, pois ele não é uma coisa em si mesma “[...] reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências para substituí-las pelos acontecimentos como jatos de singularidades” (DELEUZE, 1969 p. 69)], mas algo que acontece entre as coisas e a linguagem “[...] o acontecimento pertence essencialmente à linguagem, está em uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas” (DELEUZE, 1969, p. 34)]. Nas palavras de Zourabichvili (2003, p. 38), “[...] um mundo de coisas ou essências não faria sentido por si só, lhe faltaria o sentido como diferença ou acontecimento, o que por si só torna os significados sensíveis e os geram no pensamento”. Por fim, além desta fronteira estabelecida entre a linguagem e as coisas, seguindo a análise de Sasso e Villani (2003), sua idealidade não implica uma universalidade, pois, como afirma Deleuze (1969), o acontecimento é uma singularidade ou um “conjunto”¹³ de singularidades de natureza impessoal. Por isto, os *acontecimentos-singularidades* ou *singularidades-acontecimentos*¹⁴ não dizem respeito às categorias coletivo/privado, particular/geral ou individual/universal. Nas palavras de Deleuze (1969, p. 178), “[...] tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal”.

Tendo isto em consideração, perguntar *o que é o trabalho de campo?* corresponde ao que Deleuze e Guattari (1980) chamam de *figura teorematizada*. Esta, segundo os autores, trata-se de uma *essência fixa* que clama por uma perpetuação da razão. No entanto, ainda com Deleuze e Guattari (1980), suas transformações, suas deformações, suas ablações (todas suas variações) formam *figuras problemáticas*. Estas, ao contrário, são caracterizadas por Deleuze e

¹² Cabe ressaltar que esta “oposição” ao platonismo aqui declarada se trata de uma perspectiva de leitura feita a partir da filosofia deleuzeana, considerando também os autores aqui supracitados, como François Zourabichvili, Robert Sasso e Arnaud Villani. Porém, há quem defenda que as “fórmulas da imanência” ou de “reversão do platonismo” propostas na filosofia de Deleuze se tratem de uma forma muito particular de um platonismo. Cita-se, por exemplo, o texto *Le platonisme aplati de Gilles Deleuze*, de Stéphane Madelrieux (2008).

¹³ Ao perguntar *qu'est-ce qu'un événement idéal ?* (o que é um acontecimento ideal?), Deleuze (1969, p. 67) responderá: “[...] é uma singularidade”. Desse modo, quando Deleuze (1969) fala do Acontecimento (Événement) com “A” (em português) ou com “E” maiúscula (em francês), o autor está considerando que os acontecimentos possuem uma comunicabilidade no que ele designará de Acontecimento, *Eventum tantum*, pois, em suas palavras, “[...] os acontecimentos são singularidades ideais que comunicam em um único Acontecimento” (DELEUZE, 1969, p. 69) ou, dito de outra maneira, “[...] mistura que extrai e purifica e mede tudo no instante sem mistura, em vez de tudo misturar [...]” (DELEUZE, 1969, p. 179).

¹⁴ Após conceber os acontecimentos como singularidades, o filósofo usará então estas duas nomenclaturas, *singularités-événements* (DELEUZE, 1969, p. 125) ou *événements-singularités* (DELEUZE, 1969, p. 127).

Guattari (1980) como “essências morfológicas” ou “essências vagas”. Elas se distinguem das essências ideais que clamam pela conservação de um “em si mesma” homogêneo e universalizado, pois elas são as singularidades-acontecimentos, *problemática* e *problematizante*¹⁵.

Esta noção deleuzo-guattarianiana das figuras problemáticas enquanto “essências vagas” é muito importante para o que é proposto neste artigo quando se anuncia a questão: *que pode o trabalho de campo?* Em primeiro caso, como já mencionado, porque se trata de ocupar-se do campo como acontecimento (instalar-se nele como num devir) para, então, operar com algo que se passa *no* campo. Por isto, ao perguntar *que pode?* diferentemente do *o que é?* pergunta-se pela *potência*, por um *que* aquilo suporta: suas transformações, metamorfoses, ablações, enfim, pelas *potências de um devir*¹⁶. Em segundo caso, ao assumi-lo desta maneira, assume-se que ele é, em sua potência de comunicação, *problemático* e *problematizante*.

Por fim, ressalta-se ainda que essas figuras problemáticas, como afirmam Deleuze e Guattari (1980, p. 454), “[...] emanam das coisas uma determinação que é mais do que coisidade, que é a da *corporeidade*, e que talvez até implique um espírito dos corpos”. É nessa corporeidade que os movimentos deste artigo se (*inter*)-conectam, ou seja, enquanto possibilidade de inventar um corpo *entre* pesquisa e campo. Portanto, perguntar *que pode um trabalho de campo na/para/com Etnomatemática?* significa, assim, perguntar *que pode um corpo?* e *que pode um campo?*

Em síntese, se essas figuras problemáticas, presentes no *Traité de nomadologie: la machine de guerre* de Gilles Deleuze e Felix Guattari, dizem respeito a corporeidades (ou talvez a um “espírito dos corpos”) é porque, “enquanto o teorema é da ordem das razões, *o problema é afectivo e inseparável das metamorfoses*, gerações e criações na própria ciência” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 448, destaque do autor). Sua inseparabilidade das metamorfoses corresponde às potências do devir. Sua afectividade corresponde às potências de um corpo que não se reduz ao organismo. Estas duas correspondências não cessam de se (*inter*)-conectarem.

É junto a essas singularidades-acontecimentos, concebidas como um campo *problemático* e *problematizante*, que este artigo compõe a possibilidade de uma pesquisa *afecção* sob a seguinte suspeita: *o trabalho de campo na/para/com Etnomatemática possibilita a criação de um corpo que é potência de afetar e ser afetado*.

¹⁵ Segundo Deleuze (1969, p. 69) “[...] o acontecimento por si mesmo é *problemático* e *problematizante*”.

¹⁶ Para Deleuze e Guattari, essas figuras problemáticas, essas morfologias e/ou essências vagas caracterizam os “vagabundos”, os nômades” [vide: Deleuze e Guattari (1980, p. 453)]. Ora, se elas são da ordem do *nomos* e não do *logos*, como afirmam os autores, é porque o nômade existe apenas em devir e em interatividade [vide: Deleuze e Guattari (1980, p. 537)].

2 Corpo e campo como potências do devir...

2.1 Pesquisa (ENTRE) campo

Um campo é um *plano de composição*. Ele não preexiste ao pesquisador e nem o inverso. Eles são inventados ao mesmo tempo, são contemporâneos. No processo dessa realização, as linhas de forças que compõem um e outro deslizam-se um no outro; linhas que compõem o campo e linhas que compõem o pesquisador. Os mundos vão se desmanchando e outros vão se fazendo, trata-se de um processo de *invenção*. Essas linhas estranham-se, conectam-se, amarram-se, atritam-se... criando para si um *corpo* que mistura as singularidades que compõem o pesquisador e o campo. Segundo Deleuze (1981, p. 171), esse corpo “[...] pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um corpus linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade”.

Nesta perspectiva, ao entender o campo como um plano de composição onde ele e o pesquisador são contemporâneos, não existe *falar a respeito, dar voz, reconhecer determinadas práticas culturais* etc. Estas coisas se tornam secundárias ou até mesmo improváveis, pois o que interessa está na ordem do sentido, ou *do sensível*, melhor, está na relação campo e pesquisador, constituída no encontro.

O encontro entre campo e pesquisador constitui-se em um *comum* que não significa, de modo algum, um lugar onde todas as coisas convergem, confluem, concordam: um lugar de paz. Não é também um lugar de completa divergência, discordância: um lugar de guerra. Não se trata nem de guerra e nem de paz, não é binário. Sua luta não é esta, mas a de uma vida, pois ela é assumida como essência primeira e última, pura imanência. É ela que faz vibrar o plano *do sensível*, dilatando as linhas duras da identidade e revelando um “ser *do sensível*” no campo, ao mesmo tempo em que este se apresenta como experiência¹⁷. Não se trata sequer de alteridade, haja vista que tudo isso compõe as figuras teorematizadas. Por outro lado, o que se propõe é operar

¹⁷ Para Deleuze (1968), evocar um “*être du sensible*” (ser *do sensível*) significa dizer que a identidade não é mais conservada, pois “[...] é a diferença na intensidade [...] que constitui o ser do sensível” (DELEUZE, 1968, p. 305), e a experiência, que ora era assumida como *experiência possível*, transforma-se em *experiência real*. Isso porque, segundo o autor, “[...] os dois sentidos da Estética se confundem a tal ponto que o ser do sensível se revela na obra de arte, ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como uma experiência” (DELEUZE, 1968, p. 94). Ora, se para Deleuze (1968, p. 182, destaque do autor) “[...] existe *alguma coisa* no mundo que força a pensar” é porque o ser do sensível é movido por esta “*alguma coisa*” que, em suas palavras, “[...] é objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento” (DELEUZE, 1968, p. 182). Esta “*alguma coisa*”, “[...] objeto de um encontro”, “não é uma qualidade, *mas um signo*” (DELEUZE, 1968, p. 182, destaque do autor), aquilo que faz sinal, como o acontecimento que “[...] se efetua em nós, nos espera e *nos faz sinal*” (DELEUZE, 1968, p. 174, destaque do autor).

com figuras problemáticas, ou seja, escapar das formas e dos sujeitos, ocupando-se do campo como acontecimento, instalando-se nele como num devir, na imanência de uma vida.

Trata-se de assumir uma plasticidade do *ato*¹⁸, de pesquisar e entendê-lo como possibilidade para a experimentação de mundos ainda por vir. Mundos que ainda não se fizeram, que não estão lá nas categorias como pré-existentes. Mundos *tateantes*. Trata-se de deixar “[...] o método, a explicação e a interpretação desamparados” (FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 101), lançando-os ao acaso do espaço e à eventualidade do tempo. Abandonar a dicotomia, a polaridade, o binarismo, e assumir a conjunção *e... e... e...*, pois “[...] não se está buscando algo já dado, deseja-se exatamente o que está sendo inventado” (FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 102).

Deixar o método, a explicação e a interpretação desamparados não significa negá-los, mas tirá-los o chão. O fundo da significação. Duvidar de suas certezas teóricas. Colocá-las em xeque(-mate). Sacudi-las a ponto de não restar nenhum significante, deixando apenas uma pele plástica e sensível para que possa se movimentar junto às individuações que se engendram em um campo de pesquisa.

Para isto, é necessário, inicialmente, reconquistar o corpo, melhor, como diria Deleuze e Guattari (1980), criar para si um corpo. Um corpo que seja lugar *do* sensível na medida em que ele vibra junto às intensidades, às linhas de forças que ocupam aquele campo de pesquisa. Esse corpo, sim, seria a maior *topia*, como diz Foucault (2013). Ele “[...] é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo” (FOUCAULT, 2013, p. 7). Sua materialidade é também sua espiritualidade. Sua transcendência é também sua imanência. Segundo Deleuze (1977, 1981), a potência desse corpo é expressa por uma *geografia*, ou seja, por suas *longitudes* e *latitudes*¹⁹.

Portanto, o encontro entre campo e pesquisador é a possibilidade de invenção de um corpo. É a possibilidade de uma cartografia a partir de suas latitudes (velocidades, lentidões, movimentos, repousos etc.) e longitudes (conjuntos de afetos que completam a potência de um corpo, poder de ser afetado). Esse corpo não seria nem forma, nem sujeito, apenas intensidades puras de experiências singulares ou, como diria Rolnik (2014), *ponte de linguagem* para afetos que pedem passagem. Seria, então, a expressão de um gesto do aprender que se dá no *aqui e*

¹⁸ Deleuze (1981) compreende o *ato* como uma *potência* de afetar e ser afetado; este poder efetua as afecções de sua potência. Segundo ele: “[...] toda potência é ato, ativo, e em ato. A identidade da potência e do ato se explica da seguinte maneira: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e este poder de ser afetado é constante e necessariamente preenchido pelas afecções que o efetua” (DELEUZE, 1981, p. 134).

¹⁹ Para Deleuze (1977, 1981), a *longitude* de um corpo (ou um plano de composição) é definida pelas relações de repouso e movimento, de velocidades e lentidões. A *latitude*, determinada em função das longitudes, é um conjunto de afetos que preenchem um corpo, uma *força clandestina*, e que determina sua potência de afetar e de ser afetado.

agora (GONDIM; MIARKA, 2018, 2019). Um aprender coetâneo à experimentação dos blocos de individuação. Um aprender que não seja reconhecimento, mas pura invenção de um saber-com, um saber da relação entre os estados de longitudes e latitudes.

Spinoza (2017), em vez de perguntar *o que é um corpo?* pergunta *o que pode um corpo?* para fundar sua *ciência dos afetos* (CHAUÍ, 2016). Para o filósofo, é a potência (*potentia*), em vez do poder (*potestas*), que define um corpo, sendo ele positividade, ser e pura afirmação. Segundo Deleuze (1981), Spinoza define um corpo qualquer de duas maneiras, quais sejam: *cinética* e *dinâmica*. Na primeira, compreende-o como uma multiplicidade de relações de repouso e movimento, de velocidades e de lentidões (longitudes); na segunda, compreende-o em sua potência de afetar e de ser afetado por outros corpos (latitudes).

Neste artigo, defende-se que ir a campo é constituir um corpo no meio destas duas proposições. Um corpo *entre*²⁰ cinética e dinâmica, entre latitudes e longitudes. Neste, a atitude que movimenta sua ação busca criar pontes de linguagens para afetos que pedem passagem. Trata-se de rasgar os organismos do corpo expressando sua molecularidade. Criar um *plano comum de imanência* das afecções enquanto imagens ou marcas corporais (DELEUZE, 1981). Desse modo, o ato (ir a campo), enquanto potência ativa, é a constituição de um comum que determina o que, junto a Spinoza (2017), poderia ser chamado de corpo: potência de afetar e ser afetado. Um corpo que desliza entre latitudes e longitudes. Um corpo que, na direção de Deleuze (1977; 1981), constitui o que Rolnik (2014), em sua cartografia sentimental, chamou de *geografia dos afetos*.

Nessa tentativa de inventar para si um corpo, pesquisador e campo se tornam inseparáveis. No entanto, isto não quer dizer que eles se confundem ou que se igualam, mas que se (des)dobram um no outro, traduzem-se um no outro, criando outros sentidos. Eles (se) multiplicam (em) sentidos, porque o acontecimento é o próprio sentido.

Desta maneira, já é possível traçar algumas linhas dessa geografia junto à questão: *que pode o trabalho de campo na/para/com Etnomatemática?* O trabalho de campo é uma possibilidade para inventar para si um corpo entre pesquisa e campo. Um corpo que desliza, em velocidades e lentidões, e rói estas duas margens criando movimentos compostos por uma ideia, uma prática, uma atitude e uma possibilidade. Ele se constitui língua para fazer passar os afetos distribuídos cartograficamente. Ele é composto por essências vagas, ablações e transformações.

²⁰ Segundo Deleuze e Guattari (1980, p. 37), “Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”.

Ele é uma figura problemática e problematizante. Ele é pura invenção. Uma maneira de instalar-se no acontecimento como num devir.

É sob essa perspectiva filosófica-epistemológica-metodológica que se apoia a possibilidade de uma *pesquisa afecção* neste artigo. Uma vez que a suspeita parte da concepção de que o trabalho de campo possibilita a criação de um corpo que é potência de afetar e ser afetado, onde o que importa são os processos com os quais esse corpo é inventado. Assim, são as transformações que compõem a figura problemática e problematizante desse corpo que importam, suas “essências morfológicas”. O que se deseja afirmar é que este corpo só existe em devir.

Tendo isto em vista, serão apresentadas a seguir três figuras problemáticas (talvez “essências vagas” ou “espíritos dos corpos”) que expressam a criação de um corpo que só existe em devir e em comunicabilidade com outros. Para tanto, elas são caracterizadas neste artigo da seguinte maneira: *devir-feiticeira*; *devir-mandira*; e *devir-infância*. Na figura um, apresenta-se a experiência de campo de uma antropóloga francesa junto a uma comunidade de feitiçaria no Bocage, oeste da França. Nas figuras dois e três, apresenta-se uma experiência de campo realizada na Comunidade de Remanescentes Quilombolas do Mandira. Acredita-se que, junto a estas figuras, os quatro movimentos aqui anunciados (uma *ideia*; uma *prática*; uma *atitude*; e uma *possibilidade*) vão se compondo enquanto plano de consistência das questões e da suspeita apresentadas.

2.2 Figura 1: devir-feiticeira

Jeanne Favret-Saada, antropóloga francesa nascida na Tunísia, ao realizar uma pesquisa de campo entre os anos 1969 e 1972 em uma comunidade de feitiçaria no Bocage, apresenta, em seu livro *Désorcéler* (FAVRET-SAADA, 2009), uma prática antropológica-terapêutica baseada em um ocupar-se dos acontecimentos. A antropóloga cria para si um corpo entre pesquisa e campo afetado por expressões da feitiçaria. Ela apresenta um corpo enfeitado pelas práticas de encantamento do Bocage; povoado por velocidades e lentidões de uma potência de ser afetado. Ao instalar-se no meio, ela cria um corpo enfeitado por essas intensidades de instantes-já. Um corpo que só existe em devir.

A invenção desse corpo antropológico-terapêutico de Favret-Saada não se constitui a partir da observação de um objeto (campo) exterior a ela. Sequer pela descrição minuciosa que

sua prática etnográfica poderia lhe oferecer²¹. A proposta que Favret-Saada (2009) nos apresenta não está no campo da pesquisa participativa, nem da pesquisa-ação, mas do que aqui é denominado como *pesquisa afecção*²². Quer dizer, uma pesquisa que seja possibilidade para a criação de um corpo: potência de afetar e ser afetado; enfeitiçar e ser enfeitiçado.

Conceber o campo como um plano comum de imanência é entender que ele não é absoluto, não está pronto e nem determinado, mas se fazendo, ou seja, ele é um *plano de composição*. Jeanne não participa da feitiçaria como uma agente externa ou interna, operando com a dualidade etnográfica interno/externo (estar *dentro* ou estar *fora*)²³. Favret-Saada (1977, p. 38) destaca:

De qualquer forma, em nenhum momento tive a possibilidade de escolher entre a subjetivação e o método objetivo como me ensinaram, se pelo menos eu quisesse tomar os meios para responder minha pergunta inicial (o que eles estão tentando moldar durante uma crise de bruxaria?). Em todo caso, trabalhar dessa forma me permitiu escapar a uma limitação que a etnografia objetivante encontra regularmente e que não é sublinhada, mas que parece evidente: refiro-me à sua dependência de um *corpus* finito de observações empíricas e textos nativos coletados no campo. A qualquer nova pergunta, esta etnografia responde se ela se encontra ou não no *corpus*, se ela se verifica ou não nos dados empíricos: ela não pode afirmar nada do que não encontra uma referência no *corpus*. Para mim, o fato de que os camponeses do Bocage me forçavam a produzir um certo número de declarações da mesma forma que eles (ou seja, a ser um codificador) me permitiu ir além dos limites de um *corpus* ou, o que equivale à mesma coisa, a incluir meu próprio discurso nele.

É neste movimento, onde não existe uma distância entre a pesquisadora e os nativos, bem como entre ela e si mesma, que sua “outra etnografia”, como a própria autora destaca, não deseja observar as práticas ali presentes e descrevê-las, ao contrário disso, ela se instala entre pesquisa e campo, e um corpo afetado pela feitiçaria é criado. O *être affecté* (ser afetado), como nomeia a antropóloga seu último capítulo em *Désorceler*, expressa a potência de um corpo inseparável das metamorfoses. É por isto que suas expressões são assumidas neste artigo como apresentação de um *devir-feiticeira*.

O devir-feiticeira em Favret-Saada (2009) é compreendido aqui como uma figura problemática que inventa um corpo entre pesquisa e campo. Esta figura expressa transformações e ablações não apenas do campo, mas também da antropóloga – são estados de

²¹ Esta descrição pode ser acessada no livro de Jeanne Favret-Saada e José Contreras (1981), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Neste livro, os autores apresentam as notas de campo feitas por Favret-Saada, e serve como um grande material de estudo de campo para aqueles que se interessam pela *sorcellerie*.

²² Cabe ressaltar que alguns pesquisadores que trabalham com os referenciais das filosofias contemporâneas, especialmente Gilles Deleuze, Felix Guattari, Michel Foucault, entre outros, irão chamar tal prática de pesquisa – que se funda em um “mergulho no plano da experiência” – de *pesquisa intervenção*. Vide: Passos e Barros (2010, p. 17-31).

²³ No âmbito da pesquisa em Etnomatemática, sugere-se aqui a prática “terapia-desconstrucionista” proposta por Tamayo-Osório (2017), na qual a autora problematiza essa dualidade (estar *dentro* e estar *fora*) junto a um trabalho de campo realizado em uma comunidade indígena na Colômbia.

lentidões e de velocidades entre uma margem e outra. Ela é problemática na medida em que, como colocam Deleuze e Guattari (1980), não se ocupa das razões, mas das *afecções*: potência de *afetar e ser afetada*, enfeitiçar e ser enfeitiçada. Segundo a autora, “[...] quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado com intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que a ele são associadas devem, pois, ser *experimentados*: é a única forma de abordá-los” (FAVRET-SAADA, 2009, p. 156, destaque do autor). Assim, esse corpo, que só existe em devir-feitiçaria, é possibilidade de experimentação das intensidades que são distribuídas no plano comum de imanência da *sorcellerie* no Bocage.

De acordo com a leitura feita de Favret-Saada (2009) neste artigo, ocupar/-se d/este *entre* não indica uma capacidade cognoscente do pesquisador (sujeito) de dizer *sobre* o campo (objeto), sequer de *dá-lo voz*, mas de constituir um corpo que é expressão dos devires, de sua potência de afetar e ser afetado, de um instalar-se no acontecimento como num devir. Trata-se de lançar-se às aberturas de mundos possíveis, experimentar suas linhas extensivas e intensivas, sair do *logos*, do *éthos*, precipitar-se na imanência de uma vida. No entanto, instalar-se nesse *entre* pesquisa e campo, enfeitiçar-se, é correr o risco de feitiçeiro... Segundo Favret-Saada (2009, p. 158-159),

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isto não implica que ele se identifica com o ponto de vista nativo, nem que aproveita da experiência de campo para fazer cócegas em seu ego. Aceitar ser afetado; no entanto, supõe que se corra o risco de ver seu projeto de conhecimento desaparecer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, nada acontece. Mas se algo acontece e seu projeto de conhecimento não se perdeu em uma aventura, então uma etnografia é possível.

Há um desaparecimento de mundos engendrado em uma pesquisa *afecção*. O ato, que é inseparável de sua potência de afetar e ser afetado, envolve um desmanchamento das razões e das essências puras; a escrita desses mundos se faz a partir de apagamentos das certezas epistemológicas e metodológicas. Poderíamos dizer, junto a Manoel de Barros (2016), que para apalpar essas intimidades dos mundos (suas transformações, ablações, essências vagas... *potências do devir*) é necessário que o pesquisador se envolva em um processo de desaprendizado, 8 horas por dia. De outra maneira, trata-se de criar tatos sensíveis às intensidades que circulam no plano de composição, ou seja, significa criar para si um corpo que seja ele pura *intensidade e extensão* das longitudes e latitudes.

Sem reduzir à generalidade, pesquisas acadêmicas que incluem o trabalho de campo envolvem horas e mais horas de dedicação à construção das metodologias e dos procedimentos metodológicos. Os pesquisadores vivem entre a tensão do saber e do não-saber. Saber o que se quer com a pesquisa (já delimitada nos objetivos, nos questionamentos, nos métodos etc.) e não

saber o que exatamente os espera em campo – onde não é possível alcance dos “*bisturis*” epistemológicos que buscam dissecar um corpo como o fazem em um necrotério. Pergunta-se: O que usar? O que fazer? Entrevistas?! Questionários?! Filmagens?! Observação?! Participação?! Intervenção?! Etnografia?! Cartografia?! Pesquisa-ação?! Descrição?! Diário de campo?! Etc. Etc. Etc.

Ao propor uma pesquisa afecção, pretende-se um escapar destas questões e assumir o entre pesquisa e campo como expressão de essências vagas: figuras do devir. Dito de outro modo, trata-se de criar um corpo neste entre que seja uma *topia* (*spatium*), e não um *éthos* ou *logos*. Um corpo que seja a expressão de um instalar-se no acontecimento como num devir.

O que se propõe neste artigo é o desafio de criar para si um corpo, de assumi-lo como potência de individuações fora da forma e do sujeito. “Eu preciso ter um corpo, é uma necessidade moral, uma exigência. E, em primeiro lugar, tenho que ter um corpo porque há obscuridade em mim” (DELEUZE, 1988, p. 113). Um corpo que existe em sua potência. Propõe-se, assim, uma postura filosófica-epistemológica-metodológica que assumo o *lugar do corpo* (suas velocidades, lentidões, movimentos, repousos etc.: longitudes) e o *corpo como lugar* (sua potência de afetar e ser afetado: latitudes). Dessa maneira, o entre pesquisa e campo é compreendido inseparavelmente de sua potência afectiva (*afecções do corpo* (SPINOZA, 2017)). Ele é assumido como uma superfície *tópica*, e não *utópica*.

Tendo em vista que em Favret-Saada (2009) é apresentado um *despencar* neste entre pesquisa e campo, é importante destacar que o corpo inventado nesse lugar expressa um aprender genético aos seus devires. Um aprender contemporâneo à afecção. Um aprender que não está firmado no *Eu* cognitivo, mas na emergência das figuras problemáticas. Um aprender que acontece ao mesmo tempo em que o campo se apresenta como experimentação. No caso de Favret-Saada (2009), trata-se de um *aprender de feiticeira*. Ela é *embruxada* pela feiticeira, e o aprender se expressa em gestos que fazem comunicar (os) afetos. Em um exemplo, ela diz:

[...] digo a um camponês, ecoando algo que ele me disse: ‘Então, eu sonhei que...’, e seria difícil comentar sobre este ‘então’. Ou, meu interlocutor comenta, sem estabelecer uma ligação: ‘Outro dia, fulano lhe disse que... Hoje, você está com essas espinhas no rosto...’. O que é dito aí, implicitamente, é a afirmação de que sou afetada (FAVRET-SAADA, 2009, p. 157).

Ao tratar de suas “angústias” em campo, dos limites dos recursos metodológicos, a antropóloga revela:

Uma das situações que eu estava vivendo em campo era quase inenarrável: era tão complexa que desafiava a lembrança e, de qualquer forma, afetava-me demais. Estas sessões de desenfeitamento que participei, seja como enfeitada (minha vida pessoal estava passando por um crivo e fui instada a modificá-la), seja como testemunha dos clientes, mas também da terapeuta (era constantemente instada a intervir instantaneamente). Nos primeiros dias, eu fazia muitas notas quando chegava

em casa, mas era mais para acalmar a angústia de ter me engajado pessoalmente. Uma vez que eu aceitei ocupar o lugar designado para mim nas sessões, quase nunca mais tomei notas: tudo se passava muito rápido, deixei as situações acontecerem sem fazer perguntas e, da primeira sessão até a última, não entendi quase nada do que estava acontecendo. Mas eu registrei discretamente cerca de trinta sessões, das aproximadamente duzentas que participei, para constituir um material sobre o qual eu poderia trabalhar mais tarde (FAVRET-SAADA, 2009, p. 157).

Nesse plano comum de imanência, é inventada essa linguagem possível de comunicação que não está escrita na palavra, mas nos sentidos, nos silêncios, nos apagamentos, na *corporeidade*. Ou, como diria a autora, não está no saber da feitiçaria, mas em seu poder enquanto potência de afetar (FAVRET-SAADA, 1977). Trata-se de uma comunicação sem *significado* e involuntária, em que se assume o lugar de ser afetado, de ocupar um “lugar da afecção”, sendo que o que importa não é a comunicação de uma informação, mas o desdobramento de uma força em outra. Segundo Deleuze (1981, p. 172), neste plano de composição (ou imanência):

[...] não há mais forma, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais um sujeito, apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas emocionais dinâmicas: o plano será percebido com o que ele nos faz perceber, e à medida que avançamos.

Na leitura aqui apresentada, o que Favret-Saada exprime em *Désorceler* opera em uma lógica do sentido em que o plano só é percebido por aquilo que ele a faz perceber, à medida que ela avança na ordem afectiva da corporeidade. Ela vai nutrindo o corpo entre pesquisa e campo com estas “essências vagas” que são os gestos da feitiçaria. É este nutrimento que permite, aqui, junto a Oswald de Andrade (1928), a sustentação de uma *prática antropofágica*: Abaporu, gente que come gente. Nesta prática, a vida não é sustentada por seus valores, mas por seus estados de expressão, expansão e intensidade; “tudo se passava muito rápido”, afirma a antropóloga.

Se a prática antropológica-terapêutica de Favret-Saada aqui é assumida como uma prática antropofágica, é porque, como coloca Japy-Mirim (2014) em seu texto *Of Anthropophagy*, a antropofagia oferece o sentido da vida, a transformação do Tabu em Totem²⁴. No próximo tópico, serão apresentados duas figuras problemáticas, denominadas *devir-mandira* e *devir-infância*, nas quais se assume o sentido da vida e a experiência de campo

²⁴ Para uma análise sobre a temática da antropofagia, sugere-se a leitura de Nodari (2014). Nesta obra, estão incluídos diversos estudos que incluem análises que interconectam estudos da antropologia, psicanálise, filosofia, entre outras. No capítulo citado acima, Japy-Mirim (2014, p. 122) propõe uma rápida entrada do que poderia ser compreendido por uma transformação do *tabu* em *totem* na perspectiva de uma cultura antropofágica, ou seja, um manifesto que busca “igualdade política. Igualdade econômica. O império, o feudalismo, a abolição de privilégios, a produção como objetivo final”.

realizada em uma comunidade quilombola como sendo um exercício de expressão de algo que se passa *no* campo: um aprender de Mandira e de criança.

2.3 Figura dois e três: devir-mandira e devir-infância²⁵

Em 2015, iniciei uma aproximação com a Comunidade de Remanescentes Quilombolas do Mandira com intuito de lá realizar uma pesquisa de campo em um período mínimo de um semestre. Esta aproximação foi realizada, inicialmente, via página do Facebook²⁶ da comunidade à qual apresentei o interesse de campo. Eles me solicitaram o projeto de pesquisa para que fosse avaliado em reunião da associação de moradores do Mandira e, após isso, compartilharam o número pessoal de um dos moradores que viria a ser meu interlocutor até a ida a campo. Durante seis meses, trocamos diversas mensagens e ligações para tratar de questões técnicas em relação ao período de campo, como quanto tempo eu ficaria na comunidade, no que eu tinha interesse de participar, onde eu ficaria hospedado, entre outras questões.

A proposta, então, era permanecer no quilombo durante o período de julho a dezembro de 2016, sem sair da comunidade. Cabe ressaltar, porém, que após este período – dado que a pesquisa continua até então – outras imersões foram planejadas nos anos de 2018, 2019 e 2020. No entanto, estas não foram contínuas como a primeira em 2016, mas mais pontuais, ou seja, com propostas mais diretas no que diz respeito à pesquisa. Por exemplo, em 2018, realizei uma imersão de uma semana, pernoitando na comunidade, para a realização de um documentário da Festa de Santo Antônio²⁷. Em 2019 e 2020, foram realizadas também outras diversas imersões desta mesma forma, que tinham como objetivo a produção de curtas-metragens das práticas culturais da comunidade.

**

Quando fui realizar meu período de campo na comunidade quilombola do Mandira, muni-me das mais diversas ferramentas de pesquisa. Levei gravadores, cadernos de campo,

²⁵ Nesta seção será utilizada a primeira pessoa do singular por se tratar de uma análise da experiência de campo do autor. Entende-se que a escolha pela primeira pessoa do singular, neste caso, possibilita uma aproximação do leitor com a narrativa. Cabe ressaltar, no entanto, que, neste caso, a primeira pessoa do singular é composta por uma multiplicidade de outros que a compõe enquanto singularidade. Estes “outros” são tanto humanos quanto inumanos, os moradores da comunidade, os espaços, a natureza, enfim, o que compõe as singularidades-campo em comunicabilidade.

²⁶ Vide: <https://www.facebook.com/QuilomboDoMandira/>

²⁷ Geralmente, esta festa é realizada no mês de junho na comunidade e tem uma periodicidade anual. Em linhas gerais, trata-se de uma festa em louvor a Santo Antônio, Padroeiro da comunidade em questão.

câmeras etc. Durante um período curto, ficava atento a tudo que parecia acontecer, cada movimento, cada fala; fazia diversas anotações em meu caderno de campo. Eu estava acometido pela ilusão de que poderia compreender a produção das práticas culturais entre as categorias de legitimação identitária do Estado fazendo uso desses instrumentos²⁸. Em virtude disso, durante o primeiro período contínuo em 2016, realizei em torno de 25 entrevistas com os pertencentes à comunidade quilombola em questão. Estas entrevistas desdobraram muitas horas de conversa com os mandiranos²⁹, contatos, brincadeiras, e expressões que, por maior que fosse minha destreza na transcrição, são inenarráveis, pois se inscrevem *no* sensível.

No entanto, é preciso informar que essas conversas foram realizadas como expressão da minha angústia por pensar que não tinha um material que eu pudesse trabalhar na escrita da dissertação. O que me escapava era que a ida ao jogo de futebol significava a reserva de uma vaga no carro para mim (os jogos de sinuca constituíam uma relação de espera pela minha presença no final do futebol); que a ida ao mangue esperava a minha presença na ajuda com o trabalho com as ostras; que a limpeza do mangue me esperava como um alguém que era parte da equipe; que a comunicação havia se reconfigurado não apenas na ordem do sentido, mas também do sentimento de amizade que estava sendo inventado. Eu já não era o *pesquisador da UNESP* que chegara no início, mas o *mineirinho*. Já havia um devir engendrado, chamemo-lo de: *devir-mandira*.

Quando me livreí dos bisturis do necrotério, do desejo de dissecar uma cultura como quem diseca um corpo morto, tive a experiência de ser afetado, enfeitado. Estava sendo criado um corpo entre pesquisa e campo que não era nem um e nem outro. Este corpo era a possibilidade de deslizar-se entre um e outro. Junto aos mandiranos, instalei-me entre terra e mar: tornei-me *aprendiz de mandira*. A fronteira para a invenção desse corpo é o *porto da maré*³⁰. Os mandiranos também criam para si um corpo nesse entre terra e mar: um *corpo-mangue*. Esse corpo não é nem terra e nem mar, mas um deslize no entre estas duas coisas. Ele é movediço e engole as duas margens. Ele determina latitudes e longitudes do Mandira: *uma cartografia*.

A invenção desse corpo poderia ser cartografada de diversos modos, muitos que eu até desconheço e que fogem à minha percepção. Como prática, passei horas selecionando ostras,

²⁸ As categorias utilizadas para reconhecimento de uma comunidade tradicional, de acordo com o Decreto n° 3.551, de 04 de agosto de 2000 são: *Saberes; Celebrações; Formas de Expressão; e Lugares*. Além destes, o decreto possibilita que outras categorias sejam abertas. Para uma problematização deste documento, veja Gondim (2018).

²⁹ Expressão utilizada por eles ao se referirem aos integrantes da comunidade.

³⁰ Lugar onde os mandiranos deixam seus barcos, tanto quando vão para o mangue trabalhar com as ostras quanto quando chegam do trabalho.

quebrando, extraindo, lavando... Atolei-me na lama do mangue, experimentei sentir o movimento das águas errando a remada, até que aprender a dar direção à canoa fosse algo imediato e emergente. O nativo entrou para dentro do mangue e disse:

Mineirinho, vira o barco para mim e me espera naquela outra ponta do mangue.
(Diálogo entre o pesquisador e o nativo, 2016).

Neste momento, ele sumiu mangue adentro. Com a água, o remo, a canoa, o movimento, e mais sabe-se lá o que era necessário para virar aquela canoa, eu estava perdido em uma superfície onde era necessário um aprender. Um aprender que, em suas palavras, está na palma das mãos.

Conheço isto aqui como a palma das minhas mãos.
(Diálogo entre o pesquisador e o nativo, 2016).

Que seria um “conhecer” na palma das mãos? Eu só queria conseguir virar o barco, percorrer o percurso na ilha e esperá-lo na outra ponta do mangue. Claro, era preciso usar as mãos... era preciso tirar o conhecimento da cabeça e colocá-lo nas mãos. Fazer o remo remar, dar direção à canoa. Inocente pesquisador, com um conhecimento na cabeça, não sabe usar as mãos.

Perguntei a um dos nativos:
Como você aprendeu a estar no mangue?
Ele respondeu:
Não sei...
Insisti na pergunta e a fiz novamente:
Mas como não sabe?
Ele disse:
Um dia, quando criança, estava aqui com meu pai e aprendi, andando no mangue.
(Diálogo entre o pesquisador e o nativo, 2016).

Um aprendiz de Mandira não requer “informação”, mas um “estar” no mangue, andando... aprendendo, ao mesmo tempo. Esse processo não é apenas para alguém que está fora da comunidade, como era meu caso, mas levado rigorosamente por eles mesmos. Eles afirmam: “*aprendi, andando no mangue*”. Esta figura se repete em diversas de suas práticas, como, por exemplo, quando tratam da prática da caça. Eles dizem: “a gente vê o rastro dele [do bicho], vai achando o carreiro e aí deixa a isca. A gente vai andando no mato e vai aprendendo onde cada bicho fica” (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 166).

O conhecer da (e na) mata e do (e no) mangue que vai se inscrevendo na “palma das mãos” não precede o andar no mato, o seguir o rastro do bicho e ir achando seu carreiro para deixar a isca. Pelo contrário, ele se dá junto, “a gente vai andando no mato e aprendendo onde cada bicho fica”.

Enquanto pesquisador ou mineirinho, fui criando modos de andar no mato e aprendendo ao mesmo tempo. Inscrevendo nas palmas das mãos algo que se dá andando e aprendendo. É um processo lento e duradouro, pois não clama por antecedentes, mas por algo que nomeei na pesquisa de *experiência no (e do) espaço*.

Não se pode negar a importância dos diversos procedimentos metodológicos e dos dispositivos de produção de dados (gravadores, câmeras, caderno de campo etc.) possíveis quando se vai a campo, eles podem nos servir como uma *caixa de ferramentas*³¹. No entanto, como coloca Favret-Saada (2009), é necessário aceitar ser afetado e colocar-se no lugar que lhe é designado. Deixar que seu projeto de certezas se desmanche. Em meu caso, inscrever as trajetórias, um conhecimento, nas palmas das mãos, não se tornou apenas uma “metáfora” para dizer do quanto o corpo era impregnado de mangue, de mata, de maré, de terra, mas uma prática própria de registro do campo na falta do caderno que havia abandonado. Um exercício que, no final, configurava-se mais como uma prática do esquecimento do que da memória. Melhor, estava sendo inventada uma memória das mãos. O toque nas águas ou mesmo o uso de uma ferramenta para quebrar ostras desmanchavam minhas anotações, restando, apenas, um aprendiz de Mandira que se dava ali, no encontro mangue, maré, ostra...

**

Ao entregar um conjunto de câmeras às crianças da escola EMEIF “Sítio Mandira”, realizei uma oficina que, em linhas gerais, buscava fotografar a comunidade. As fotografias produzidas pelas crianças não se limitaram à representação do lugar, à narratividade do espaço ou à sua historicidade. Ao contrário disso, se apresentaram como uma possibilidade de abertura do “corpo para a passagem das cenas do mundo em sua proliferação de mensagens que assume assim o sentido de um registro” do instante (FONSECA; NASCIMENTO; MARACHIN, 2015, p. 119).

As imagens produzidas pelas crianças me instalaram em um outro entre, um meio de puro fluxo contínuo e de intensidades imanentes, engendrando outro devir: chamemo-lo de *devir-infância*.

As crianças me apresentam, com suas *afecções-imagens*, um ocupar o Mandira como possibilidade de invenção de um corpo entre pesquisa e campo, de experimentar mundos ainda por vir, não-narrativos, não-históricos, assimétricos, não-hierárquicos... Elas me apresentam

³¹ Em uma conversa com Michel Foucault, publicada no livro *Microfísica do Poder*, Gilles Deleuze dirá que “uma teoria é como uma *caixa de ferramentas*. Não tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou” (FOUCAULT, 2017, p. 132, destaque do autor).

possibilidades para apalpar as intimidades do mundo em um exercício de desaprendimento. Nas afecções-imagens das crianças, o Mandira se expressa como possibilidade de encontros com um acaso e uma eventualidade, pois, como coloca Deleuze (1981, p. 69), essas *imagens*, que também podem ser entendidas como *Ideia*, “[...] formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados [...]. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia à outra, há, portanto, transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor”.

Se por um lado, seja na fotografia ou nas entrevistas, os adultos nos apresentam um mundo narrativo, histórico, biográfico, significado, por outro, as crianças nos apresentam uma biografia *larvar*. A dissertação corria o risco do encantamento, pois meu corpo havia sido afetado por mundos larvares, mundos-vespas; enfim, fui tomado por um devir-infância que não deseja explicar, representar, apenas inventar mundos possíveis em um processo de experimentação completamente antropofágico. Desse modo, se Jeanne Favret-Saada (2009) havia se tornado uma aprendiz de feiticeira em sua etnografia no Bocage, tornei-me *aprendiz de criança* em minha experiência no quilombo mandirano.

Com a câmera nas mãos, apresentando a comunidade, uma criança diz:

Rio, o rio que leva para a casa do meu amigo.
(Diálogo da criança com a câmera nas mãos, 2016).

Neste caso, o rio não era uma identidade histórica da comunidade, mas a possibilidade de chegar à casa do amigo. Com a câmera nas mãos, elas iam andando e aprendendo; elas encontravam uma flor bonita e diziam, “vamos lá...”. A câmera não filma rostos, apenas um “andando no mato e aprendendo” que, no encontro, apresenta uma flor bonita. Seu andando vai escrutando os cantos da comunidade, deslocando a narrativa histórica e permitindo que o espaço apresente suas próprias marcas³².

Entrar em um devir-infância, neste caso, demandava experimentar a comunidade por suas bordas, por seus cantos. Não era o mesmo que ir à Casa de Pedra e escutar as informações históricas que os moradores tinham a apresentar, mas experimentar suas larvas, seus restos, suas marcas próprias. Aquelas que não foram escritas na história, mas que são apresentadas no andando no mato e aprendendo. Aquelas que vão sendo escritas nas palmas das mãos para se configurar em um conhecimento que se deu num processo de apalpamento das intimidades dos mundos. Isto porque este devir é sempre experienciativo. Está sempre na ordem dos sentidos, dos sensíveis. É inventar para si um corpo sensível que vibre junto aos tons dos mundos. É

³² Vide vídeo gravado pelas crianças entre 17m05 e 20min45: <https://www.youtube.com/watch?v=btzhuadrm28>.

inventar um amanhecer. Renovar o mundo com borboletas. *É assumir o corpo como um laboratório*. É experimentar sua potência de afetar e de ser afetado, de ser enfeitado, de inventar outras comunicações. Trata-se de produzir uma *corpografia* que não é da ordem do *logos* (corpologia) e do *éthos* (etologia), mas do *pathos* (uma *patografia*). É lançar-se às aberturas dos mundos e assumir uma linha clandestina. Trata-se, assim, de assumir a fronteira não como lugar que separa o *eu* do *outro*, mas como um precipício que engole essas dualidades no meio, e compõe um corpo andando no mato e aprendendo.

Um outro exemplo dessa figura problemática que é o devir-infância é a experiência com a maré. Enquanto para mim se tratava de um estranhamento completo pegar o remo e dar direção à canoa, as crianças, desde a infância, inventam uma maneira de remar no mar em terra. Elas saíam aos cantos da comunidade gritando com seus amigos e dizendo:

Vamos brincar de maré!

(Notas de campo do pesquisador, 2016).

Neste brincar, as crianças mandiranas realizavam um processo que poderia ser chamado de *iniciação à maré*. Às vezes com a canoa que já não mareia, outras com uma canoa imaginária. Elas se sentavam na canoa em grupo de dois ou três, como geralmente trabalhavam os adultos. Com um pau nas mãos (que devém remo naquele momento), elas remavam em terra firme. Por vezes, movimentam o corpo como quem está na maré (e estavam). Sentiam abalos da água... Elas traziam toda a lógica do mar para a terra. Fabulavam o espaço. Inventavam um corpo entre terra e mar.

No meu caso, era necessário, então, envolver-me como aprendiz de criança. Criar um corpo que brinca de maré, que sente seus abalos movimentando o remo. Um corpo que iniciasse a maré em terra firme, inscrevendo nas mãos um estar na maré que, para além da fabulação, inicia um ir remando e aprendendo, um andando no mangue, brincando de maré.

3 Algumas considerações

Essas figuras problemáticas, que só existem em devir, são sustentadas pela *ideia* (imagens-afeções) de uma vida como imanência e potência absoluta; por uma *prática* antropofágica que sustenta essa vida em estado de expressão e expansão; e por uma *atitude* cartográfica que busca traçar movimentos latitudinais e longitudinais de um corpo que é pura potência de afetar e ser afetado. A partir da oportunidade de operar entre área (*E*) e movimento (*e*), uma suspeita emerge: o trabalho de campo na/para/com Etnomatemática é *possibilidade* de uma pesquisa afeção.

Ao assumir a potência das figuras problemáticas, sustentadas pelos três movimentos (*ideia, prática e atitude*), a possibilidade de uma pesquisa afecção vai se desdobrando em figuras que são potências do devir. Neste artigo, foram apresentadas três figuras de devir, quais sejam: *devir-feiticeira, devir-mandira e devir-infância*. Como defendido, essas figuras não clamam por serem definidas, racionalizadas, mas apenas cartografadas.

Essas potências do devir – que são também potências de um corpo criado entre pesquisa e campo – são operadas a partir de uma alteração da pergunta *o que é o trabalho de campo?* para *que pode o trabalho de campo?* Com isto, o trabalho de campo aqui não é compreendido como algo a ser definido, mas como um plano consistência ou de composição. Esses planos, como afirma Deleuze (1977, n.p), jamais preexistem,

ele[s] acontece[m] ao mesmo tempo em que um grupo de indivíduos ou individuações o[s] traça[m]. É um plano de imanência absoluta, mas essa imanência é precisamente imanente aos graus de velocidades e de lentidão, aos movimentos e repousos, aos poderes de ser afetado que o constroem de um lado para outro.

Se para Deleuze (1977; 1981) um corpo e uma cartografia são feitos de linhas latitudinais e longitudinais, são eles também um plano de consistência ou de composição. Além disso, poderia ser inferido que, sendo os planos e a vida imanências absolutas, o corpo é uma vida. Assim, quando é perguntado *que pode um trabalho de campo?* é o mesmo que perguntar *que pode uma vida?* pois é ele, o trabalho de campo, assumido como uma vida.

No plano de consistência ou de composição, afirma Deleuze (1977), não existe passado e nem futuro, apenas devir. Ele só existe em devir. É por isso que, neste artigo, defende-se a possibilidade de uma pesquisa afecção marcada por um tempo ainda-aqui-e-já-passado (*encore-là-et-déjà-passé*) e um ainda-porvir-e-já-presente (*encore-à-venir-et-déjà-là*). Planos de consistência e composição que não são povoados por sujeitos e nem por formas, mas por povoamentos, individuações, figuras problemáticas. Desse modo, defender uma pesquisa afecção na/para/com Etnomatemática trata-se de defender a possibilidade de invenção de um corpo entre pesquisa e campo, ou seja, uma pesquisa que seja ela a expressão dessas figuras problemáticas, dessas ablações, de potências do devir.

Nas figuras do devir aqui apresentadas, os corpos possuem uma individualidade de gesto da feitiçaria, de velocidades e lentidões dos corpos, da maré, da terra, da fabulação da maré em terra, de movimentos e repousos. Assim, foi apresentada uma prática de pesquisa que não se caracteriza por sua racionalidade, mas por seus afetos e por sua potência de afetar. Além disso, foi considerado que defender tal possibilidade, ou seja, de uma pesquisa afecção na/para/com Etnomatemática, é ocupar-se do campo como num devir, inventando um corpo entre pesquisa e campo ao mesmo tempo em que o campo se apresenta como experimentação.

Por fim, cabe considerar que, se aqui defende-se uma pesquisa afecção como possibilidade na/para/com Etnomatemática, é porque criar para si um corpo entre pesquisa e campo é uma questão de vida ou morte. É aí, nesse entre, onde tudo se decide (DELEUZE; GUATTARI, 1980).

Agradecimentos

O autor agradece à Comunidade de Remanescentes Quilombolas do Mandira, pela abertura a essa parceria desde 2015. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da pesquisa no mestrado e, também, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da pesquisa no doutorado, processos nº 2017/23227-1 e 2019/01101-1.

Referências

- ANDRADE, O. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 3–7, 1928.
- ANDRADE, A. M.; TATTO, N. **Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- ASHER, M.; D'AMBROSIO, U. Ethnomathematics: a dialogue. **For de Learning of Mathematics**, Vancouver, v. 14, n. 2, p. 36–43, 1994.
- BAMPI, L. Efeitos de poder e verdade do discurso da Educação Matemática. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 1, n. 24, p. 115–143, 1999.
- BARROS, M. **O livro das ignorâncias**. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2016.
- BISHOP, A. J. Cultural Conflicts in Mathematics Education: Developing a Research Agenda. **For the Learning of Mathematics**, Vancouver, v. 14, n. 2, p. 15–18, 1994.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CLARETO, S. M. **A matemática como acontecimento na sala de aula**. Goiânia: [s. n.], 2013.
- CONRADO, A. L. **A pesquisa brasileira em Etnomatemática: desenvolvimentos, perspectivas, desafios**. 2005. 150 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.
- D'AMBROSIO, U. Socio-Cultural Bases for Mathematical Education. *In*: CARSS, M. (Org.). **Proceedings of the Fifth International Congress on Mathematical Education**. Boston, MA: Birkhäuser Boston, 1986. p. 1–6. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/978-1-4757-4238-1_1>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- DAMEROW, P.; BISHOP, A. J.; GERDES, P. (org.). **Mathematics, Education, and Society**. Paris: UNESCO, 1989.

- DELEUZE, G. A imanência: uma vida. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10–18, 2002. Tradução de Tomaz Tadeu.
- DELEUZE, G. **Pourparlers**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. **Le pli. Leibniz et le baroque**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- DELEUZE, G. **Spinoza: philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- DELEUZE, G. **Anti-Œdipe et Mille Plateaux**. Cours du 15/02/1977. 1977. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/181>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, G. **Différence et Répétition**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la philosophie ?**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux: capitalisme et Schizophrénie 2**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- FANTINATO, M. C.; FREITAS, A. V. (org.). **Etnomatemática: Concepções, Dinâmicas e Desafios**. Rio de Janeiro: Paco Editorial, 2018.
- FAVRET-SAADA, J.; CONTRERAS, J. **Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage**. Paris: Éditions Gallimard, 1981.
- FAVRET-SAADA, J. **Désorceler**. Paris: Éditions de l'Olivier, 2009.
- FAVRET-SAADA, J. **Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L.; MARACHIN, C. (org.). **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico: As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- GERDES, P. **L'EthnoMathématique en Afrique**. Maputo: Centre des études mozambicaines et de l'ethnoscience, 2009.
- GERDES, P. Reflections on Ethnomathematics. **For the Learning of Mathematics**, British Columbia, v. 14, n. 2, p. 19–22, 1994.
- GERDES, P. Survey of current work on ethnomathematics. In: POWELL, A. B.; FRANKENSTEIN, M. (org.). **Ethnomathematics: challenging eurocentrism in mathematics education**. New York: State University of New York Press, 1997. p. 331-371.
- GONDIM, D. M. **Ribeiras de Vales ...e experimentações e grafias e espaços e quilombolas e...** Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” (UNESP), Rio Claro, 2018.



GONDIM, D. M.; MIARKA, R. Pensar com corpo como pensar com espaço: aforismos imagéticos que afirmam um aprender por trilhas. **Educação Matemática e Revista**, v. 23, p. 169–183, 2018.

GONDIM, D. M.; MIARKA, R. The Mandira Quilombola Community and the Production of an Anthropophagic Identity. In: ROSA, M.; COPPE DE OLIVEIRA, C. (Org.). **Ethnomathematics in Action**. Springer International Publishing, 2020. p. 41–56. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/978-3-030-49172-7_3>. Acesso em: 7 set. 2020.

GONDIM, D. M.; MIARKA, R. Uma comunidade dos cantos: notas de uma experiência em campo como expressão de uma educação (matemática) dos sentidos. **HISTEMAT - Revista de História da Educação Matemática**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 100–111, 2019.

JAPY-MIRIM. Of Anthropophagy. In: MARQUES, P. N. (org.). **The Forest and the School**. Berlin: Archives Books, 2014. p. 122–124.

KNIJNIK, G. **Exclusão e resistência: educação matemática e legitimidade cultural**. [S. l.]: Artes Médicas, 1996.

MADRELIEUX, S. Le platonisme aplati de Gilles Deleuze. **Philosophie**, Paris, v. 2, n. 97, p. 42–58, 2008. DOI: 10.3917/philo.097.0042. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2008-2-page-42.htm>. Acesso em: 08 jun. 2020.

MARCHON, F. L. **Entrelaçamentos e Possibilidades Filosóficas em Etnomatemática**. 2013. 138 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

MIARKA, R. **Etnomatemática: do ôntico ao ontológico**. 2011. 427 f. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” (UNESP), Rio Claro, 2011.

MIARKA, R. Preocupações e Tendências Contemporâneas da Pesquisa em Etnomatemática presentes na Lista Eletrônica de Discussões do International Study Group on Ethnomathematics. **Revemat: Revista Eletrônica de matemática**, Florianópolis, v. 11, p. 268–282, 2017.

MIARKA, R.; BICUDO, M. A. V. Matemática e/na/ou Etnomatemática? **Revista Latinoamericana de Etnomatemática**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 149–158, feb. 2012. ISSN 2011-5474. Disponível em: <https://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RevLatEm/article/view/40>. Acesso em: 09 jun. 2020.

JAPY-MIRIM. Of Anthropophagy. In: MARQUES, P. N. (org.). **Where to sit at the dinner table?** Berlin: Archives Books, 2014. p. 122–124.

NODARI, A. The transformation of the Taboo into Totem: Notes on an Anthropophagic Formula. In: MARQUES, P. N. (org.). **Where to sit at the dinner table?** Berlin: Archives Books, 2014. p. 409–454.

PASSOS, C. M. **Condições de produção e legitimação da Etnomatemática**. 2017. 225 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, 2017.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 17–31.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

SASSO, R.; VILLANI, A. **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**. Nice: Centre de recherche d’histoire des



idéas, 2003.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

TAMAYO-OSORIO, C. **Venha, vamos balançar o mundo, até que você se assuste**: uma terapia do desejo de escolarização moderna. 2017. 295 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

VITHAL, R.; SKOVSMOSE, O. The End of Innocence: A Critique of 'Ethnomathematics'.

Educational Studies in Mathematics, Bélgica, v. 34, p. 131–157, 1997. DOI:

<https://doi.org/10.1023/A:1002971922833>.

ZASLAVSKY, C. “Africa Counts” and Ethnomathematics. **For the Learning of Mathematics**,

Edmonton, v. 14, n. 2, p. 3–8, 1994.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze**: Une philosophie de l'événement. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

ZOURABICHVILI, F. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipes, 2003.

Submetido em 12 de Dezembro de 2019.

Aprovado em 21 de Julho de 2020.